

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 100 —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin: Wegmarken
einer Denkbewegung



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 100 —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin:
Wegmarken einer Denkbewegung



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

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

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 100, November 2015

Peter J. Opitz

Eric Voegelin: Wegmarken einer Denkbewegung

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg/Brsg. und München; Promotion zum Dr.phil; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München; seit 2003 i.R. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Gründer und bis 2008 Leiter des Eric-Voegelin-Archivs an der LMU München. Bis 2014 Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München Zus. mit Dietmar Herz Herausgeber der deutschen Übersetzung von *Order and History*; Herausgeber der Reihen *Voegeliniana* und *Periagoge*, sowie zahlreicher Schriften Voegelins..

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch dieervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. ISSN 1430-6786

© 2015 Peter J. Opitz

„For, we cannot, when engaged in a search for truth,
stop where the view is pleasant and declare
a way station to be the summit without betraying
the Guide who has brought us thus far.”

Eric Voegelin, 1961

ERIC VOEGELIN: WEGMARKEN EINER DENKBEWEGUNG*

Zwei Bemerkungen zum philosophischen Werk von Eric Voegelin seien als allgemeine Thesen vorangestellt:

1. Als Voegelin im Sommer 1973 seine Lebenserinnerungen zu Protokoll gab, erklärte er, dass sein Werk in einer Geschichtsphilosophie gipfele – „my work culminates in a philosophy of history.“¹ Da er zu diesem Zeitpunkt kurz vor dem Abschluss des vierten Bandes von *Order and History* stand, an dem er seit vielen Jahren gearbeitet hatte, mochte sich diese Bemerkung zunächst einmal auf dieses Werk bezogen haben, zumal Voegelin die diesem vorangestellte umfangreiche Einleitung als die „Form“ bezeichnete, „which a philosophy of history has to assume in the present historical situation. And this form is definitely not a story of meaningful

* Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Hintergrundpapiers zu dem am 25. April 2014 vom *Münchener Zentrum für Antike Welten* durchgeführten Workshop mit dem Titel „Eric Voegelin und die Altertumswissenschaften. Perspektiven zur Beschreibung antiker Kulturen“.

¹ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed. with an Introduction by Ellis Sandoz. Baton Rouge/London: LSU Press, 1989, S. 93. Dt.: Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie v. Peter J. Opitz. München: Fink, 1994, S. 114. Bei vorliegenden Übersetzungen von Schriften Voegelins ins Deutsche wird gelegentlich aus ihnen zitiert.

events to be arranged on a time line.“² Wahrscheinlicher ist jedoch, dass sich jene Bemerkung in den *Autobiographical Reflections* auf sein Gesamtwerk bezog, das schon Mitte der 1940er Jahre die Form einer Geschichtsphilosophie angenommen hatte. Das soll nicht heißen, dass sich das philosophische Werk Voegelins in einer Geschichtsphilosophie erschöpft – diese bildet vielmehr eine Art Achse, der sich alle anderen Themen dieses Werkes zuordnen lassen und von ihr zu einer geistigen Einheit verbunden werden. Das gilt für die politische Theorie Voegelins ebenso wie für seine Philosophie des Bewusstseins, zu der er Mitte der 1960er Jahre bemerkte, dass sie das „Kernstück einer Philosophie der Politik“ bilde.³ Es gilt ebenso für seine Philosophie der Erfahrung und der symbolischen Formen, auf deren Grundlage sich sein Werk entfaltet, wie auch für jede einzelne dieser symbolischen Formen – für den „Mythos“ ebenso wie für die „Philosophie“ und die „Offenbarung“. Obwohl jeder dieser Teile weitgehend eigenständig ist, gewinnt er seine volle Bedeutung doch erst aus den größeren Zusammenhängen, in denen er steht – letztlich aber vor allem durch die Zuordnung zu der Philosophie der Geschichte. In diesem Sinne kann man – mit aller Vorsicht und im Bewusstsein der großen Vorbehalte, die Voegelin zeit lebens philosophischen „Systemen“ entgegenbrachte – sagen, dass sein Gesamtwerk „systematisch“ aufgebaut ist, ohne jedoch ein in sich geschlossenes System zu bilden. Nur wenn man diesen speziellen systematischen Charakter im Blick hat, erschließt sich die geistige Einheit, zu der sich die einzelnen Teile als Ganzes fügen.

2. In einer Analyse von Arnold Toynbees *Study of History* nannte Voegelin diese eine *zetema* im klassischen Sinne, also eine „Suche nach Wahrheit, kognitiv wie existentiell“. Ziel einer solchen *zetema* sei „a view of reality existentially informed by the *philia* of the *sophon* in the Platonic sense or by the *intentio animi* towards God in

² Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press (=LSU Press), 1974, S. 57. *Ordnung und Geschichte*. Hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Bd. VIII: *Das Ökumenische Zeitalter – Die Legitimität der Antike*, hrsg. v. Thomas Hollweck, München: Fink, 2004. S. 82 f.

³ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: R. Piper und Co. Verlag, 1966, S. 7.

the Augustinian sense.”⁴ Als eine solche *zetema* verstand Voegelin auch sein eigenes Werk. Dies bezeugt besonders eindrücklich das *Order and History* vorangestellte und Augustins *De vera religione* entnommene Motto: „In consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.“ Auch Voegelins Werk bewegt sich – wie er in seiner Korrespondenz mit Leo Strauss gelegentlich anmerkte⁵ – auf zwei eng aufeinander bezogenen Ebenen, einer kognitiven und einer existentiellen, wobei die existentielle Ebene insofern die wichtigere ist, als sie die Relevanzkriterien für die Suche auf der kognitiven Ebene liefert, das heißt: dieser Suche das Ziel weist und zugleich auch die Richtung, in der es zu erreichen ist. Nur wenn man sich dieser beiden Ebenen bewusst ist, vor allem der Priorität der existentiellen Ebene, werden sowohl die Richtung verstehbar, in der sich das Werk Voegelins über die Jahre entwickelte, wie auch der meditative und mystische Charakter, den es dabei zunehmend annahm. Im Wintersemester 1968/69, in seiner Münchner Abschiedsvorlesung – bezeichnenderweise über Geschichtsphilosophie – wies Voegelin noch einmal auf die Doppelbedeutung hin, in der er den Begriff „Existenz“ verwendete: „Existenz des Menschen: *nicht* durch Existenz in der Weltzeit erschöpft. Transzendieren (Ueberschreiten der Existenz in der Welt) zum nicht-weltlichen Seinsgrund.“⁶

⁴ Eric Voegelin, Toynbee’s *History* as a Search for Truth, in: *The Intent of Toynbee’s History*. Ed. by Edward T. Gargan, Chicago: Loyola University Press, 1961. Dt.: Toynbee’s *History* als Suche nach der Wahrheit. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. Matthias Schmid, *Voegeliniana – Occasional Papers* (= *VOP*), No. 94, Februar 2014.

⁵ Brief vom 2. Januar 1950 von Voegelin an Leo Strauss, in: Eric Voegelin / Leo Strauss, *Glaube und Wissen*. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964. Unter Mitwirkung v. Emmanuel Patard, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2010, S. 68 f (im Folgenden *Briefwechsel*).

⁶ Das Konzept der Vorlesung findet sich im Anhang von Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity* oder Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum, *VOP*, No. 95, München, Juli 2014.

I

Sieht man einmal von seiner Habilitationsschrift *Über die Form des amerikanischen Geistes* und einer Reihe kleinerer Aufsätze ab, so beginnt das wissenschaftliche Oeuvre Voegelins mit zwei Projekten⁷, in denen jene beiden eingangs erwähnten Ebenen schon deutlich erkennbar sind: Das eine trug den Titel „Staatslehre als Geisteswissenschaft“ und intendierte den „systematischen Versuch einer geisteswissenschaftlichen Grundlegung der Staatslehre“, die den Staat als „geistige Einheit“ bzw. als „geistige Schöpfung einer kontemporanen und sukzessiven Personeneinheit“ erklären sollte. Bei dem zweiten Projekt handelte es sich um ein „System der Staatslehre“, mit dem Ziel, die Staatslehre auf eine philosophische Grundlage zu heben. Beide Projekte bezogen Position gegen die positivistische Engführung der deutschen Staatslehre, wie sie von prominenten Vertretern des Faches, insbesondere von einem seiner Lehrer, Hans Kelsen, vertreten wurde.⁸

Keines der beiden Projekte wurde vollendet. Während die nur als Fragment überlieferte „Staatslehre als Geisteswissenschaft“ vermutlich nicht über das Entwurfsstadium hinauskam, schloss Voegelin zwei des auf drei Teile angelegten „Systems der Staatslehre“ – eine „Herrschaftslehre“ und eine „Rechtslehre“ – zwar ab, scheiterte dann aber am dritten und theoretisch wohl wichtigsten Teil, einer „Theorie des politischen Mythos“. Eine solche Theorie aber war für eine geisteswissenschaftliche Begründung des Staates bzw. der politischen Gemeinschaft, wie Voegelin sie intendierte, von zentraler Bedeutung. Denn, so Voegelin,

„Objektiv gesehen, ist die Gemeinschaft wirklich als Verwirklichung der Idee; subjektiv ist ihre Wirklichkeit ein stetiges Werden im Prozess der Ideenerzeugung durch den Geist der Menschen, die eben durch das Werk gemeinsamer Erzeugung einer Idee die Gemein-

⁷ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins ‚Staatslehre‘ und ihrer Stellung im Gesamtwerk. *VOP*, No. 74, 3. Aufl., München, Januar 2011.

⁸ Michael Henkel, Positivismus und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik. *Occasional Papers (= OP) XXXIV*, München 2003.

schaft aufbauen, die wir nachher vom Standpunkt des Beobachters als ideendurchwirkte Einheit einer Mannigfaltigkeit erkennen. Der persönliche Geist des Menschen ist der Ort, an dem eine Idee als objektiv seiende ergriffen und zugleich im Akt dieses Ergreifens erzeugt wird, d.h. wirklich wird.“⁹

Die Sätze finden sich in *Rasse und Staat*, einer 1933 auf der Grundlage des theoretischen Teils des „Systems der Staatslehre“ veröffentlichten Monographie. Sie lassen die Richtung erkennen, in die sich die Überlegungen Voegelins bewegten.

Obwohl Voegelin die Arbeit am „System der Staatslehre“ bald abbrach, setzte er seine Studien zur Funktion der „Idee“ – speziell der „politischen Idee“ und des „politischen Mythos“ – im Prozess der Gemeinschaftsbildung fort. Sie bewegten sich nun zunehmend in den Einflussbereich der griechischen und der christlichen Philosophie. Während ihm die erstere vor allem über die Arbeiten wichtiger Vertreter des George-Kreises vermittelt wurde – Heinrich Friedemann, Paul Friedländer und Kurt Hildebrandt –, begegnete er der christlichen Philosophie in den Werken von Max Scheler, Alois Dempf sowie Vertretern des französischen *Renouveau Catholique* – Etienne Gilson, Jaques Maritain und Henri de Lubac. Beide Richtungen sensibilisierten Voegelin für die „religiösen Implikationen“ politischer Ideen und führten ihn zu der von ihm als allgemein verstandenen „These“: dass sich das Leben des Menschen in politischer Gemeinschaft nicht in „Fragen der Rechts- und der Machtorganisation“ erschöpft – offensichtlich ein Rückblick auf die beiden Teile seines „Systems der Staatslehre“ –, sondern dass die Gemeinschaft „auch ein Bereich religiöser Ordnung (ist), und die Erkenntnis eines politischen Zustandes 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.“¹⁰ Die Sätze finden sich im „Epilog“ einer kleinen

⁹ Erich Voegelin, *Rasse und Staat*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, S. 120 f.

¹⁰ Erich Voegelin, *Die politischen Religionen*. Wien: Bermann-Fischer Verlag, 1938; im Folgenden zitiert nach der 3., mit einem neuen Nachwort versehenen Aufl. 2007. München: Fink, S. 63 (Hervorh. PJO).

Schrift mit dem Titel *Die politischen Religionen*, in der Voegelin 1938 das Ergebnis – richtiger wohl: ein Zwischenergebnis – seiner Studien der vergangenen Jahre vorlegte. Zu ihr wurde zu Recht bemerkt, dass „die Wiederentdeckung dieser Studie am Anfang des neuerlichen Diskurses um den Religionscharakter der Großideologien (steht).“¹¹ Im Text selbst hatte Voegelin diese These zuvor an Beispielen des modernen Staatsverständnisses und der Ideologien der politischen Massenbewegungen der Zeit erläutert und letztere als „neue Religionsschöpfungen“ interpretiert. Insofern die kleine Schrift auch eine erste Skizze der Ursprünge und Abläufe enthält, in denen sich in Europa der Aufstieg dieser „politischen Religionen“ vollzog, bildet sie zugleich auch so etwas wie die Keimzelle der Geschichtsphilosophie Voegelins, auch wenn er sich später vom Begriff der „politischen Religionen“ distanzierte. Zugleich markieren die *Politischen Religionen* den Anfang einer Krisengeschichte der westlichen Moderne, die Voegelin in seinen folgenden Schriften weiterführen und vertiefen wird.

Und noch etwas tritt in den *Politischen Religionen* zutage – allerdings erst im Vorwort zur zweiten, nun schon in der Emigration und unter dem Eindruck der „Reichskristallnacht“ verfassten Auflage. Gemeint ist jenes oben angesprochene existentielle Movens Voegelins – die Überzeugung, dass sich die westliche Welt in einer „schweren Krise“ befinde, die ihre Ursache „in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität“ habe, dass eine „Erneuerung in großem Maße [zwar] von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen“ müsse, dass es jedoch jedem möglich sei, „bereit zu sein und das Seine zu tun, um den Boden zu bereiten, auf dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt.“¹² Dass Voegelin seinen eigenen Beitrag sowohl in der Freilegung der Ursachen jener Krise sah, wie auch in der Revitalisierung der religiösen Wurzeln, ist evident und weist nicht nur die *Politischen Religionen* als ein *livre*

¹¹ Jürgen Gebhardt, Religion und Politik, in: Manfred Walter (Hrsg.), *Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*. Baden-Baden: Nomos Verlag, 2004, S. 62.

¹² Voegelin, *Die politischen Religionen*, S. 6.

de résistance aus, sondern sein gesamtes Werk. Viele Jahre später, 1968/69, in seiner Münchner Abschiedsvorlesung, wird er noch einmal ausführlich auf die Situation des existentiellen Widerstands als Sinnquelle der Geschichte eingehen. In seinem Vorlesungskonzept finden sich dazu die folgenden Notate:

„Anerkennen, dass jeder Mensch fuer die Ordnung seiner Existenz persoendlich verantwortlich ist – historische Sozialdominanz hat nicht normative Kraft – sie kann nicht als Ausrede fuer verlogene Existenz gebraucht werden.

Anerkennen, dass der Widerstand gegen eine Sozialmacht dieser Groessenordnung ein entsprechendes Mass von geistiger Leidenschaft, intellektueller Disziplin und Lernaarbeit erfordert.

Das Anerkennen der soziaethischen Forderungen als Wissensbestand genuegt nicht – es muss gefolgt sein von der leidenschaftlichen Arbeit des taeglichen Widerstands gegen die Existenzluege – die Arbeit ist lebenslaenglich.“

Und schließlich zusammenfassend und auf die Vorlesung bezogen:

„Daraus folgt eine erste – wenn auch keineswegs vollstaendige Inhaltsbestimmung der Geschichtsphilosophie: Den Prozess des Widerstandes gegen die Existenzluege, und der leidenschaftlichen Bemuehung um die Wahrheit der Existenz, in seiner universal-menschlichen Dimension, ins Bewusstsein zu heben.“¹³

Die Vorlesung bildete den Entwurf für ein Buch mit dem Titel *The Drama of Humanity* – eine „systematische Geschichtsphilosophie“ –, das Voegelin 1967 begann, allerdings nie zum Abschluss brachte. Die Notate bezeugen noch einmal die geistige Einheit seines Gesamtwerkes und die Bedeutung der zu Beginn angesprochenen beiden Ebenen, auf denen es sich bewegt – der existentiellen und der kognitiven Ebene. Vor allem aber unterstreichen sie die Priorität der letzteren Ebene.

Die religiöse Färbung, die Voegelins Denken in den 1930er Jahren anzunehmen begann¹⁴, bestätigt ein in dieser Zeit verfasster Vortrag, in dem er mit Blick auf Jean Bodin die Haltung und den Weg des

¹³ Siehe Anm. 6.

¹⁴ Siehe dazu Jürgen Gebhardt, Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie Eric Voegelins in den 30er Jahren, in: *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995, S. 283-304.

Theoretikers – und damit auch sein eigenes Selbstverständnis als Philosoph – wie folgt charakterisierte:

„Das Bestreben [des Theoretikers – PJO] ist die grundsätzlich unendliche Horizonterweiterung, der Weltüberblick; und der Weltüberblick hat bei allen großen abendländischen Denkern das Ziel, *die Ordnung der Welt in ihrer Gliederung bis zum Ursprung in Gott zu begreifen*. Der Sinn des Überblicks wird am deutlichsten faßbar in den Meditationen eines Augustin, in denen die Stufen des Seins erstiegen werden, damit der Meditierende auf der Spitze in der intentio jenen Grad *von Teilnahme am göttlichen Sein* erreiche, der dem Menschen in seinem irdischen als der äußerste möglich ist. Die Mystik der *fruitio Dei* ist das heimlich Bewegende aller echten theoretischen Haltung.“¹⁵

Der Hinweis auf die „unendliche Horizonterweiterung“, auf den „Weltüberblick“, auf das Begreifen der „Ordnung der Welt in ihrer Gliederung bis zum Ursprung in Gott“ kündigt die Dimensionen an, in denen sich das Werk in den nächsten Jahren und Jahrzehnten entfalten wird. Auch der Hinweis auf die „Mystik der *fruitio Dei*“ ist keineswegs nur so dahin gesagt: Wenige Jahre später wird Voegelin Karl Löwith gegenüber äußern, dass er seine *History of Political Ideas* (im Folgenden *History*), mit der er bald nach Ankunft in den USA begonnen hatte und die ihn bis zum Ende der 1940er Jahre beschäftigte, von einer mystischen Position aus geschrieben habe.¹⁶

Die *History* war ein weiterer Schritt in Richtung auf jene „unendliche Horizonterweiterung“. Der dreiteilige Text begann mit der „Ancient World“, nämlich mit den alten Reichen des Nahen Ostens, der griechischen Polis und Rom, wandte sich dann den „Middle Ages“ zu und endete mit der „Modern World“. Das heißt, mit ihr sollte er enden, genauer, mit einem Kapitel „The Last Judgement –

¹⁵ Erich Voegelin, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jg., Juli 1936, Heft 7, S. 600 (Hervorh. PJO).

¹⁶ Brief vom 17. Dezember 1944 von Voegelin an Karl Löwith, in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*. Hrsg. v. der Akademie der Künste, 59. Jahr / 2007 / 6. Heft, S. 771. Zur *History of Political Ideas* siehe im Einzelnen Peter J. Opitz, Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte. Ein Vademecum zu Eric Voegelins ‚History of Political Ideas‘, in: *Zeitschrift für Politik* 3 / 2012, S. 257-281.

Friedrich Nietzsche“. Doch wie schon das „System der Staatslehre“, so blieb auch die *History*, die inzwischen mehrere tausend Seiten umfasste und kurz vor dem Abschluss stand, Fragment.¹⁷ Denn Ende der 1940er Jahre verwarf Voegelin den methodischen Ansatz, mit dem er die *History* begonnen hatte – den „Ideen-Begriff“ – als obsolet und begann mit einer grundlegenden Umarbeitung des Textes. An die Stelle der „Ideen“ traten nun Realitätserfahrungen sowie die Symbole und Symbolformen, in denen diese zum Ausdruck gebracht wurden. 1966, in seiner Schrift *Anamnesis*, erinnerte sich Voegelin, dass ihm nach Gesprächen mit Alfred Schütz über Edmund Husserl

„a propos der Erfahrungen, die uns unmittelbar beschäftigten, das allgemeine Problem des Verhältnisses von Erfahrung und Symbol deutlich wurde. Da sich der Realitätsakzent auf die Erfahrungen verlagert hatte, musste ich meine projektierte und schon weit fortgeschrittene ‚Geschichte der politischen Ideen‘ als obsolet aufgeben. An ihre Stelle traten die neuen Untersuchungen zur Philosophie des Bewusstseins – über die Erfahrungen von Ordnung; ihrer symbolischen Ausdrücke; über die fundierenden Institutionen; und schließlich über die Ordnung des Bewusstseins selbst.“¹⁸

Aus einer „Ideengeschichte“ war, wie Voegelin 1953 dem Macmillan-Verlag mitteilte, in dem die *History* erscheinen sollte, eine Darstellung der „Entwicklung der Erfahrung von Ordnung und ihren adäquaten Symbolisierungen“¹⁹ geworden. Deren erster Band, so Voegelin, würde sich mit den drei großen symbolischen Formen des Altertums befassen – mit „Myth, History, and Philosophy“; der zweite Band mit „Empire and Christianity“; der dritte mit dem „The Gnostic Age“. Voegelin hatte zunächst als Obertitel „Order and Symbols“ erwogen, entschied sich später aber für den Titel „Order and History“.

¹⁷ Der Text erschien in acht Bänden posthum im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*) bei der University of Missouri Press (Columbia/London, 1997–1999, Series Editor Ellis Sandoz).

¹⁸ Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, S. 19 ff. Nachdruck: München/Freiburg: Alber Verlag, 2005.

¹⁹ Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson (Macmillan Co.). Sofern nicht anders angemerkt, finden sich die hier zitierten Briefe in den *Eric Voegelin Papers* der Hoover Institution Archives, Stanford University, CA.

II

Obwohl in der Charakterisierung des neuen Projekts der Begriff „Geschichtsphilosophie“ nicht enthalten ist, befand sich Voegelin zu diesem Zeitpunkt schon tief in geschichtsphilosophischen Überlegungen. Mehr noch: Schon im Jahr zuvor hatte er in seinem ersten in der Emigration veröffentlichten Buch *The New Science of Politics* die theoretischen Grundlagen und Grundzüge dieser Geschichtsphilosophie erstmals skizziert. Bevor wir uns ihnen zuwenden, empfiehlt sich jedoch ein kurzer Rückblick auf deren Inkubationsphase.

Schon im September 1943, als Voegelin sich in einer Korrespondenz mit Alfred Schütz zum Problem „geistesgeschichtlichen Verstehens“ äußerte, hatte er, in kritischer Abgrenzung zu Edmund Husserl und dessen *Krisis der Europäischen Wissenschaften*, festgestellt:

„Eine nicht-missbräuchliche Geschichte des Geistes hat die Aufgabe, jede geschichtlich geistige Position bis zu dem Punkt zu durchdringen, an dem sie in sich selbst ruht, d.h. in dem sie in den Transzendenzerlebnissen des betreffenden Denkers verwurzelt ist. Nur wenn Geistesgeschichte mit diesem methodischen Ziel betrieben wird, kann sie ihr *philosophisches Ziel erreichen, den Geist in seiner Geschichtlichkeit, oder, anders formuliert: die geschichtlichen Ausformungen des Geistes*, als Variationen über das Thema der Transzendenzerlebnisse zu verstehen.“

Einige Sätze später:

Das geistesgeschichtliche Verstehen ist eine Katharsis, eine purgatio im mystischen Sinn, mit dem persönlichen Ziel der illuminatio und der unio mystica; sachlich kann es, wenn systematisch an großen Materialketten betrieben, zur Herausarbeitung von Ordnungsreihen *in der geschichtlichen Offenbarung des Geistes* führen; sachlich-final kann es auf diesem Weg *eine Philosophie der Geschichte* produzieren.“

Und nun folgt ein wichtiges Caveat:

„Der Leitfaden jedoch dieses Verstehens, der keinen Augenblick verlassen werden darf, sind die ‚Selbstzeugnisse‘ der Denker – eben jene Selbstzeugnisse, die Husserl nicht nur zu ignorieren das Recht zu haben glaubt, sondern die er systematisch als Störungen seiner Teleologie ablehnt.“²⁰

²⁰ Brief vom 17. September 1943 von Voegelin an Alfred Schütz, in: *Alfred Schütz / Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat.*

In diesen Äußerungen verbindet sich eine Reihe wichtiger Elemente, die die Geschichtsphilosophie Voegelins bald bestimmen und dann durchgehend prägen werden: hermeneutisches Vordringen bis zum „Transzendenzpunkt“, in dem eine geschichtliche Position ruht; Herausarbeitung des „Geistes in seiner Geschichtlichkeit“; striktes empirisches Vorgehen bei der Identifizierung der geschichtlichen „Offenbarung des Geistes“. Während diese Elemente vor allem die kognitive Ebene ansprechen wird, blinkt im Hinweis auf das persönliche Ziel der *illuminatio* und der *unio mystica* die existentielle Ebene auf, das Streben nach existentieller Wahrheit, das heißt nach einem Wissen, das eine Existenz in Wahrheit ermöglicht. Erneut: kognitives Wissen ist kein Selbstzweck, sondern vor allem Mittel zum Zweck einer in Wahrheit geführten Existenz.

In der zweiten Hälfte der 1940er Jahre begannen sich die Indizien zu verdichten, dass sich Voegelin inzwischen selbst auf der Suche nach solchen „Ordnungsreihen in der geschichtlichen Offenbarung des Geistes“ befand. So hatte er schon Ende 1947, noch mitten in der Arbeit an der *History*, Alfred Schütz gegenüber bemerkt: „Und je länger ich an diesem Stoff arbeite, desto mehr rückt das Problem der Historizität des Geistes und der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in das Zentrum.“²¹ In welche Richtung sich seine Gedanken inzwischen bewegten, wird aus einem Ende 1949 entstandenen Nachtrag zum Aristoteles-Kapitel seiner *History* deutlich.²² In ihm sind nicht nur erstmals – wenngleich noch in kom-

Briefwechsel 1938-1959 (im Folgenden *Briefwechsel 1938-1959*). Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss. Konstanz: VVK Verlagsgesellschaft, S. 153-170 (164 f) (Hervorh. PJO).

²¹ Brief vom 31. Dezember 1947 von Voegelin an Schütz, in: *Briefwechsel 1938-1959*, S. 318.

²² Der Nachtrag entstand ausweislich der Korrespondenz Voegelins mit Schütz im Spätherbst 1949; siehe dazu den Brief Voegelins vom 3. Oktober 1949 an Schütz und dessen Erwiderung vom 1. November 1949 sowie Voegelins Antwort vom 7. November 1949. Ein in den *Voegelin Papers* (Box 56-60) befindliches Manuskript mit dem Titel „On Types of Character and Scepticism“ ist weitgehend identisch mit dem Schlusskapitel von *Order and History*, Vol. III: *Plato and Aristotle*,. Baton Rouge: Louisiana State University Press, S. 358-372, insb. S. 362 f. Dt.: Zit. Eric Voegelin, *Ordnung*

pakter Form – zentrale Bausteine seiner Geschichtsphilosophie versammelt, sondern auch der sie übergreifende und zugleich verbindende Zusammenhang wird angesprochen, also das, was Voegelin in seiner Korrespondenz mit Karl Löwith einmal das „Sinnkontinuum“ der Geschichte nennt.

Thema des Nachtrags ist der Übergang von den Symbolisierungen des griechischen „Volksmythos“ zur „Wahrheit der Philosophie“ – gemeint ist die sokratisch-platonische Philosophie. Die Rede ist jetzt nicht mehr von der „Historizität des Geistes“, sondern von der „Historizität der Wahrheit“ – womit allerdings dasselbe gemeint ist, geht es doch um die vom „Geist“ zutage geförderte „Wahrheit“ über die Stellung des Menschen im Kosmos und über den Sinn und die Wahrheit seiner Existenz. „Tritt durch die Erfahrungen des sokratisch-platonischen Typs *das Zeitlose in die Zeit* ein“, so Voegelin, sich damit auf die platonischen Transzendenzerfahrungen beziehend,

„dann können wir sagen, daß die ‚Wahrheit‘ ‚geschichtlich‘ wird. Das bedeutet natürlich weder, daß *der Blitzstrahl der Ewigkeit in die Zeit* ein Privileg der philosophischen Erfahrung ist, noch daß er sich jetzt, zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte, zum ersten Mal ereignete. Es bedeutet, daß wir in der kritischen Periode, die hier zur Diskussion steht, im platonischen Sinn von den Symbolisierungen des Volksmythos zu den differenzierten Erfahrungen der Philosophen und ihren Symbolisierungen *fortschreiten*. Dieses *Fortschreiten* ist Teil des geschichtlichen Prozesses, in dem die ältere symbolische Ordnung des Mythos sich – in der zuvor beschriebenen Weise – auflöst, und auf einem *differenzierteren Niveau eine neue Ordnung der Seele in Offenheit zur transzendenten Wirklichkeit hergestellt wird*. Mit ‚Geschichtlichkeit der Wahrheit‘ wollen wir ausdrücken, daß *die transzendenten Wirklichkeit, gerade weil sie nicht ein Gegenstand welt-immanenten Wissens ist, eine Geschichte von Erfahrung und Symbolisierung hat*.“²³

und Geschichte, Bd. VII: *Aristoteles*, Kap. 4: Über Charaktertypen und Skepsis, S. 117-133. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, München: Fink Verlag, 2001 (zit. im Folgenden Voegelin, *Aristoteles*).

²³ Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. III: *Plato and Aristotle*. Baton Rouge: LSU Press, 1957, S. 363. (Hervorh. PJO); sowie Voegelin, *Aristoteles*, S. 123 (Hervorh. PJO).

Klarer lässt es sich kaum auszudrücken: Primärer Gegenstand der Geschichte, und damit auch der Geschichtsphilosophie, sind nicht die *res gestae*, nicht welt-immanente Gegenstände, sondern Begegnungen mit der „transzendenten Wirklichkeit“ – und dieses Wissen ist es, das eine Geschichte von Erfahrungen und Symbolisierung hat. An diesem Sachverhalt wird sich auch später nichts ändern, außer der Terminologie, in der er zur Sprache gebracht²⁴; der Fülle des Materials, an dem er dargestellt wird; sowie neuer Akzentuierungen und wechselnder Schwerpunkte. Einer der letzteren – die menschliche Psyche bzw. das menschliche Bewusstsein als Situs und Sensorium der Transzendenzerfahrungen – schließt im Nachtrag unmittelbar an die oben zitierte Passage an:

„Das Feld dieser Geschichte [von Erfahrung und Symbolisierung transzendenter Wirklichkeit – PJO] ist die *Seele des Menschen*. Der Mensch, in seinem Wissen von sich selbst, weiß sich nicht nur als ein welt-immanentes Seiendes, sondern auch *existierend in Offenheit gegenüber transzendenter Wirklichkeit*; aber er weiß sich in dieser Offenheit nur geschichtlich in dem Grad an Differenzierung, den seine Erfahrungen und ihre Symbolisierungen erreicht haben. [...]Wenn der Philosoph die geistige Ordnung der Seele erforscht, dann erforscht er einen Erfahrungsbereich, den er angemessen nur in einer Symbolsprache beschreiben kann, welche *die Bewegung der Seele in Richtung auf transzendente Wirklichkeit und die Überflutung der Seele durch Transzendenz* zum Ausdruck bringt. An der Grenze der Transzendenz muss die Sprache der philosophischen Anthropologie zur Sprache religiöser Symbolisierung werden.“²⁵

Die Bemerkungen zur „Seele“ – zu ihrer „Bewegung auf transzendente Wirklichkeit und ihrer Überflutung durch Transzendenz“ – bewegen sich hier noch im Kontext der Studien zur platonischen Philosophie. Voegelin wird sie in den nächsten Jahren durch Studien zum vorsokratischen Denken ausweiten, und Anfang der 1960er Jahre werden sie Gegenstand seiner sich nun intensivierenden Studien zu einer Philosophie des Bewusstseins, die 1966 in „Die Ord-

²⁴ Siehe dazu insbesondere seine Studie „What is History?“ aus dem Jahr 1962 in: *Was ist Geschichte?* Aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, hrsg. mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2015.

²⁵ Voegelin, *Plato and Aristotle*, S. 123 (Hervorh. PJO).

nung des Bewußtseins“, dem großen Schlusskapitel von *Anamnesis*, einen vorläufigen Höhepunkt erreichen. Was leicht übersehen wird: Auch hier stehen sie noch immer im Kontext einer sich differenzierenden Geschichtsphilosophie, die selbst wiederum Teil einer Theorie der Politik ist, zu der Voegelin – *Anamnesis* einleitend – bemerkt: „Die Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte entspringen der Ordnung des Bewußtseins. Die Philosophie des Bewußtseins ist daher das Kernstück einer Philosophie der Politik.“²⁶ Doch auch die Philosophie des Bewußtseins ist nur ein weiteres Element in dem größeren Gefüge, das ebenso die Philosophie der Geschichte und der Politik umfasst und dessen letztes Glied eine philosophische Anthropologie bildet, an der Voegelin spätestens seit *Rasse und Staat*, also seit Beginn der 1930er Jahre, arbeitete. Wir haben schon eingangs auf den „systematischen“ Charakter des Voegelinischen Werkes aufmerksam gemacht.

Gerade im anthropologischen Bereich sah Voegelin seine besondere Leistung: nämlich in der Entdeckung der „Geschichtlichkeit des Menschen“. Dass er insbesondere diese im Blick hatte, zeigte schon 1949 in seiner Korrespondenz mit Schütz der Hinweis, dass er die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ nicht in einer Erkenntnistheorie brauche, sondern in einer „Theorie des Menschen in geschichtlicher Existenz“, um dann fortzufahren: „Alle Wissensausdrücke (und ihre Formen) sind innerweltlich (inklusive „Offenbarungen“). [...] Aber nicht alles Wissen ist Wissen von innerweltlichem Sein. In den Transzendenzerlebnissen ist transzendentes Sein erfahren (wenn auch nicht ‚gegeben‘) und die Differenzierung dieser Erlebnisse [...] ist ein geschichtlicher Prozess – die Theogonie im Schellingischen Sinne.“²⁷ Einige Jahre später wird Voegelin diesen Punkt erneut aufgreifen und darauf hinweisen, dass es in der klassischen Philosophie zwar eine Ethik und eine Politik gebe, nicht aber eine Darstellung mit der Bezeichnung „Geschichtliches“²⁸ – eine Formu-

²⁶ Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

²⁷ Brief vom 7. November 1949 von Voegelin an Schütz, in *Briefwechsel 1938-1959*, S. 371.

²⁸ *CW 33: The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Ed., with an Introduction by William Petropulos and Gilbert Weiss. Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 174-242 (S. 185).

lierung, die er fast wörtlich in *The Ecumenic Age*, dem vierten Band von *Order and History* (im Folgenden *OH IV*) wiederholen wird.²⁹

Doch zurück zu der im Spätherbst 1949 im Nachtrag zum Aristoteles-Kapitel sich formierenden Geschichtsphilosophie, in dem der Akzent auf der griechischen Philosophie liegt, während die anderen Phasen des Differenzierungsprozesses nur gestreift werden: Das gilt für die der „Philosophie“ vorangehende Phase des „Volksmythos“ wie auch für das ihr folgende „Christentum“ mit der spezifisch neuen Erfahrung des „Glaubens“, der *fides caritate formata* im thomistischen Sinne. Und es gilt schließlich auch für die „Idee einer innerweltlichen Realisierung vollkommener menschlicher Existenz“.³⁰ Doch das ändert sich nun bald. Im Winterquartal 1951 hielt Voegelin an der University of Chicago die Walgreen Lectures, die ein Jahr später unter dem Titel *The New Science of Politics. An Introduction* erschienen. Die Lectures nahm Voegelin zum Anlass, seine neuen geschichtsphilosophischen Einsichten erstmals in eine kohärente Form zu bringen. So wies er schon im Vorfeld in Korrespondenzen darauf hin, dass es sich bei den Vorlesungen um eine „Geschichtsphilosophie“ handeln würde³¹, und gleich der erste Satz seiner Einleitung zur *New Science* begründet diesen Anspruch: „The existence of man in political society“, so Voegelin, „is historical existence; and a theory of politics, if it penetrates to principles, must at the same time be a theory of history.“³²

Im Lichte des Aristoteles-Nachtrags überrascht es nicht, dass sich Voegelin mitten in seiner Arbeit an den Lectures zu einer Änderung

Dt.: Eric Voegelin, *Das Drama des Menschseins. Die Walter Turner Candler Lectures*. Wien: Passagen Verlag, 2007, S. 30 (Hervorh. PJO).

²⁹ Voegelin, *The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974, S. 258.

³⁰ Voegelin, *Aristoteles*, S. 124 f.

³¹ Siehe dazu die Briefe vom 20. November 1950 von Voegelin an Waldemar Gurian und Friedrich Engel-Janosi.

³² Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: Chicago University Press, 1952, S. 1. Dt.: Eric Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München: Pustet, 1959 (im Folgenden zit. nach der 2004 im Fink Verlag München erschienenen Auflage).

des Titels entschloss. Hatte er sich im Vorfeld mit der Walgreen Foundation auf den Titel „On Representation“ geeinigt, so nahm er nun die Umwidmung in „Truth and Representation“ vor, um in den Vorlesungen selbst das Phänomen der „Wahrheit“ am Repräsentationsbegriff näher zu entwickeln. Nach der Unterscheidung von drei Ebenen der Repräsentation – deskriptive, existentielle und transzendente Repräsentation – öffnete sich auf der Ebene der „transzendenten Repräsentation“ die geschichtsphilosophische Perspektive. Seine Studien hätten gezeigt, so Voegelin, dass sich Gesellschaften nicht nur als Macht- und Rechtsgebilde verstanden, sondern als Teil einer sie transzendierenden Ordnung, an der sie mittels ihrer eigenen Ordnung partizipierten und deren „Wahrheit“ sie in ihrer Ordnung repräsentierten. Es ist die 1938 in den *Politischen Religionen* entwickelte „These“.

Soweit bekannt, hat Voegelin den Wechsel vom Begriff der „Religion“ zu dem der „Wahrheit“ nicht thematisiert. Offensichtlich vollzog er sich jedoch in enger Verbindung mit dem Entwurf zu einer Theorie des Menschen in „geschichtlicher Existenz“ und damit im Rahmen der Überlegungen zu einer Philosophie der Geschichte, die sich für ihn ja nicht aus allgemeinen Spekulationen über das Wesen der Geschichte ergab, sondern aus dem dominierenden anthropologischen Interesse. Dass Voegelin dabei war, seine ideengeschichtlichen Studien aus der Perspektive des „Wahrheits“-Begriffs zu interpretieren, der sowohl die Wahrheit der persönlichen Existenz des Menschen wie auch der Ordnung der Geschichte umfasste, zeigte sich schon bald nach seinen Überlegungen über die „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ im Aristoteles-Nachtrag. So berichtete er nur wenige Monate später in einem Brief an Leo Strauss, dass seine *History* nicht doxographischer Bericht im älteren Sinne sei, „sondern Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die ‚Wahrheit‘ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wieder aufgenommen wird.“³³ Mit unmittelbarem Bezug auf den Wahrheitsbegriff sprach Voegelin auch hier die beiden Ebenen seines Werkes mit dem Hinweis an, dass „die Korrelation zwischen

³³ Brief vom 2. Januar 1950 von Voegelin an Leo Strauss, in *Briefwechsel*, S. 69.

Erkenntnis im kognitiven und im existentiellen Sinn“ das Thema seiner *History* sei.

Und nur ein Jahr später steht der Wahrheitsbegriff im Mittelpunkt der Walgreen Lectures, in denen der Prozess der sich wandelnden „Wahrheit“ der persönlichen und gesellschaftlichen Ordnung in seinen wichtigsten Phasen verfolgt wird. Unter Hinweis auf das empirische Material unterschied Voegelin hier vier Typen von „Wahrheit“ als Manifestationen eines sich differenzierenden Realitäts- und Transzendenzverständnisses: eine „kosmologische Wahrheit“, die der Ordnung der Alten Reiche des Nahen und Fernen Ostens zugrunde lag; eine „theoretische“ bzw. „anthropologische Wahrheit“ der griechischen Philosophen, wie sie Platon in der *Politeia* und Aristoteles in seinen *Ethiken* und in seiner *Politik* entworfen hatte; eine „soteriologische Wahrheit“ des Christentums und schließlich eine „gnostische Wahrheit“ der westlichen Moderne. Es ist im Kern das Gerüst von Symbolformen, das Voegelin schon im Aristoteles-„Nachtrag“ errichtet hatte und an dem er von nun an mit wechselnden Schwerpunkten weiterbauen wird.

Dieser Wechsel der Schwerpunkte zeigt sich besonders deutlich in der *New Science of Politics*: Während in ihr die „kosmologische“, die „anthropologische“ und die „soteriologische Wahrheit“ relativ knapp behandelt werden, ist der „gnostischen Wahrheit“ die ganze zweite Hälfte des Buches gewidmet. Seine These vom Gnostizismus als „Wesen der Modernität“ sollte den Ruf Voegelins eines scharfsinnigen Kritikers – ja „Verächters“ – der Moderne einbringen. Die Ursachen dieser wechselnden Schwerpunkte zeigen sich im Lichte der werksgeschichtlichen Untersuchung: Konnte Voegelin bei der „anthropologischen“ und der „gnostischen Wahrheit“ auf die umfangreichen Untersuchungen seiner *History* zurückgreifen, so befanden sich seine Studien zu den kosmologischen Reichen und zur Symbolform des „Mythos“ noch im Anfangsstadium. Zur letzteren wird Jan Assmann später sagen, dass sie „zu den wichtigsten und einflussreichsten kulturwissenschaftlichen Konzepten gehört, die auch für die orientalischen und die Altertumswissenschaften von

Bedeutung sind.³⁴ Auch Voegelins Arbeiten zur „soteriologischen Wahrheit“ hatten sich bis dahin vor allem auf das mittelalterliche Christentum bezogen, während für das frühe Christentum und die „Gospels“ noch Forschungsbedarf bestand, dem 1955 eine weitere Europa-Reise gewidmet war.³⁵

Eine „Wahrheit“ fehlte in der *New Science* jedoch noch völlig: die israelitisch-jüdische „Offenbarung“. Erst im Juli 1953 – nach Abschluss seiner Studien zum kosmologischen Mythos – wird Voegelin Leo Strauss berichten, dass „Israel ‚Geschichte‘ als eine Symbolform geschaffen hat, von gleichem Rang mit dem mesopotamischen und ägyptischen kosmologischen Mythos und der hellenischen Philosophie.“³⁶ 1956 wird er die Ergebnisse dieser Studien im ersten Band von *Order and History: Israel and Revelation* veröffentlichen, unmittelbar im Anschluss an den Teil zu den Reichen des Nahen Ostens und dem kosmologischen Mythos. Interessanterweise lautete der ursprüngliche Titel des Bandes „Exodus“ – Symbol sowohl für den Auszug Israels aus dem Machtbereich Ägyptens, wie aus der kompakten Ordnung der kosmologischen Reiche, durch den der Mensch in eine unmittelbare, nicht mehr durch den kosmologischen Herrscher vermittelte Beziehung zu Gott trat. Es ist derselbe Bruch mit der kosmologischen Form und derselbe Fortschritt zur Gottesnähe, den Voegelin schon zuvor in seinen Studien zur griechischen Philosophie – *World of the Polis* und *Plato and Aristotle* – analysiert hatte. In den 1960er Jahren wird der „Exodus“-Begriff zum zentralen Symbol für die Geschichtsphilosophie Voegelins aufsteigen und

³⁴ Jan Assman in seiner „Einführung“ zu: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1: *Die kosmologischen des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. München: Fink, 2002, S. 17.

³⁵ „The sections on early Christianity, as well as on the Gnosis of antiquity can be brought up to the present state of science only with the resources of such protestant theological centers as Tuebingen and Uppsala, and with the advice of the specialists in the field at those place”, so Voegelin im Dezember 1954 in einem Antrag auf ein Forschungsstipendium für eine Reise nach Europa, in: Anlage zum Brief von H.A. Moe (Guggenheim Foundation) vom 15. Dezember 1954.

³⁶ Brief vom 10. Juni 1953 von Voegelin an Leo Strauss, in *Briefwechsel*, S. 119.

schließlich in *OH IV* im Kapitel „Conquest and Exodus“ seine besondere Ausformung finden.

III

Voegelin beschränkte sich in der *New Science* allerdings nicht auf eine bloße Darstellung der vier Wahrheitstypen und der ihnen zugrundeliegenden Symbolsysteme. In einer der abschließenden Passagen versuchte er auch, sie in eine sie übergreifende Form zu bringen bzw. eine solche aus ihr abzulesen. Dazu verwendete er das Bild eines „Kulturzyklus von welthistorischen Ausmaßen“, eines „Riesenzklus [.....], der die Zyklen der einzelnen Zivilisationsgesellschaften überwölbt“, dessen Höhepunkt das Erscheinen Christi bildet und dessen Tiefpunkt die Gesellschaften der westlichen Moderne darstellen.³⁷ Zieht man Voegelins Nähe zu Giambattista Vico in Betracht, dessen *Nuova Scienza* immerhin bei der Titelformulierung der *New Science* Pate stand, so liegt es nahe, in diesen Formulierungen die Nähe zu Vicos Theorie des „corso“ zu sehen.³⁸ In dieser Umbiegung zum „corso“ zeigt sich einer der Unterschiede zur Geschichtsphilosophie Hegels. Anders als bei diesem bleibt für Voegelin die Geschichte ein offener Prozess und lässt in dieser Offenheit auch kein *eidos* erkennen – eine Einsicht, mit der sich Voegelin auf Urs von Balthasar bezog. Was erkennbar ist, ist nicht der Sinn der Geschichte, erkennbar sind – wie Löwith es formuliert hatte – lediglich Sinnlinien *in* der Geschichte.

Dem Problem der „Form“ der Geschichte wendet sich Voegelin schon bald darauf in „Mankind and History“, der Einleitung zum zweiten Band von *Order and History*, zu. Zur Zeit der Walgreen

³⁷ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 173.

³⁸ Siehe dazu das Kapitel Giambattista Vico – La Scienza Nuova, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol 24, *History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed. with an Introduction by Barry Cooper, Columbia/London: University of Missouri Press, 1998, S. 82-143. Dt.: Giambattista Vico – *La Scienza Nuova*. Hrsg. v. Peter J. Opitz; mit einem Nachwort v. Stephan Otto, München: Fink, 2003.

Lectures hatte er sich schon mitten in der Umarbeitung seiner *History* auf der Grundlage des Erfahrungsbegriffes befunden, und bezeichnenderweise findet sich schon in ihr die Feststellung, „dass die Substanz der Geschichte in den Erfahrungen besteht, durch die der Mensch das Verständnis seines Menschseins und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“³⁹ Die *New Science* ist somit als eine frühe Skizze des Programms zu lesen, das Voegelin nun in *Order and History* näher auszuführen beabsichtigte. Da er jedoch in der *New Science* die „Prinzipien“ der Geschichtsphilosophie nur inzidentell hatte ansprechen können, benutzte er die Einleitungen zu den beiden ersten Bänden des auf sechs Bände angelegten Projekts dazu, die „Prinzipien“, auf denen das Projekt basierte – die ontologischen wie die geschichtsphilosophischen –, in ihnen ausführlich zu entwickeln. Insofern bilden sie Schlüsseltexte für *Order and History*, zumindest bis zum Abschluss der ersten drei Bände, also bis 1957. In den Jahren darauf wird sich einiges ändern.

Wir haben bislang eher die Außenseite der Ende der 1940er Jahre sich formierenden Geschichtsphilosophie Voegelins betrachtet und einige ihrer Bausteine im Prozess ihrer allmählichen Herausbildung sichtbar gemacht. Bevor wir uns den „Prinzipien“ zuwenden, bedarf es eines kurzen Blicks auf die Binnenseite dieser Geschichtsphilosophie. Gemeint sind die Anstöße, die Voegelin für die geschichtsphilosophische Problematik sensibilisierten und schließlich zu einem eigenen Entwurf motivierten. Dies ist insofern notwendig, als von ihnen wiederum Licht auf jene „Prinzipien“ fällt. Die Sensibilisierung für die geschichtsphilosophischen Probleme erfolgte offenbar schon früh. So finden sich erste Hinweise schon 1933 in *Rasse und Staat*, bei der Diskussion der Auswirkungen des seit dem 16. Jahrhundert sich ausweitenden Wissenshorizontes infolge der Entdeckung neuer Kontinente und alter Zivilisationen sowie des Aufstiegs der Naturwissenschaften und der Fortschritte der Geschichtswissenschaften. Eine dieser Auswirkungen sah Voegelin in der Auflösung der traditionellen Augustinischen Geschichtstheologie und ihres ganzheitlichen, die gesamte Menschheit um-

³⁹ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 91.

fassenden, von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht reichenden, Geschichtsbildes:

„Mit dem Zerfall der *res publica Christiana* werden die partikulären Gemeinschaften die Einheiten der Geschichte, und das Geschichtsbild verändert sich völlig, da die außerchristliche und vorchristliche Geschichte die gleiche historische Dignität wie die christliche gewinnt. Die bisher feste Gliederung der Geschichte löst sich auf in ein unendliches Feld aufblühender und vergehender Einheiten, denen *die Zielrichtung auf die Erlösung der Menschheit* fehlt. An die Stelle der christlichen Ordnung tritt die historische Anarchie, bedingt durch die gewaltige Horzionterweiterung unseres geschichtlichen Wissens am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, und selbst wieder diese Erweiterung des Gesichtskreises bedingend und fördernd. Die Erweiterung des geschichtlichen Horizontes ist begleitet von einem ebenso *gewaltigen Sinnverlust der Geschichte*, der sich sehr bald in der pessimistischen Stimmung der Geschichtsphilosophie ausdrückt.“⁴⁰

Das Ergebnis seiner Beobachtungen und Reflektionen zusammenfassend heißt es schließlich: „Die planvolle Ordnung des Weltgeschehens durch eine überirdische Macht ist aufgelöst und der Mensch findet sich einer *innerweltlichen Ordnung des Seins* ausgeliefert, *einem Schicksal, das niederdrückt und lähmt*, einer Vernichtung der Traditionswerte, die kein bisher für wertgehaltenes Ziel mehr übrig läßt.“⁴¹ Die existentielle Betroffenheit ist unüberhörbar. Es ist der mit der Auflösung der *res publica Christiana* und ihrer Geschichtsphilosophie einhergehende Sinnverlust – nicht zuletzt verursacht durch den Verlust der göttlichen Führung und der eschatologischen Dimension der Geschichte –, den Voegelin registriert, der ihn beunruhigt und seinen kritischen Blick auf die kulturmorphologischen Entwürfe Oswald Spenglers und Eduard Meyers und bald auch Arnold Toynbees erklärt.

Ein Jahrzehnt später, inzwischen mitten in der Arbeit an der *History*, zu Beginn des Schlussteils über die Moderne – Voegelin beginnt ihn interessanterweise mit einem Kapitel über den Übergang von der Augustinischen Geschichtstheologie, wie sie noch Bossuet vertreten hatte, zu einer innerweltlichen, die außerwestlichen Zivilisationen

⁴⁰ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 154 f (Hervorh. PJO).

⁴¹ Ebd., S. 167 (Hervorh. PJO).

einbeziehende Heilsgeschichte, wie Voltaire sie in seinem *Essai sur les mœurs* entwarf –, rückte die geschichtsphilosophische Problematik endgültig in den Mittelpunkt seines Interesses. Dabei beschränkte er sich nicht darauf, die Struktur der progressivistischen Geschichtskonstruktionen des 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Schwächen herauszuarbeiten, insbesondere die Immanentisierung des Ziels der Geschichte. Er verwies auch auf eine der Ursachen, die den Aufstieg jener Konstruktionen Vorschub geleistet hatten: auf das Versagen der Kirche, den nachmittelalterlichen Menschen bei seinem Bemühen allein gelassen zu haben, „in einer komplexen Situation, die sich in ihren Horizonten von Vernunft, Natur und Geschichte grundlegend von der durch die frühe Kirche absorbierten und durchdrungenen alten Zivilisation unterscheidet, einen *Sinn zu finden*.“⁴² Und zu diesem Versagen gehörte, wie er ausdrücklich feststellte, auch das Fehlen einer „neuen christlichen Philosophie der Geschichte“. In diesem Zusammenhang verwies Voegelin darauf, dass dies der Kirche in einer vergleichbaren früheren Situation durchaus gelungen sei, etwa Paulus, der „die drei Gemeinschaftskräfte seiner Zeit (Heiden, Hebräer, Christen) mit den drei Gesetzen (Naturgesetz, äußeres Gesetz der Hebräer und christliches Gesetz des Herzens) gleichsetzte.“ Voegelins Kommentar: „Seine Übertragung der Kräfte-Trias auf immer höher aufsteigende Ebenen der Spiritualität machte die historische Situation für seine Zeitgenossen sinnvoll und verstehbar.“⁴³ Zwar betonte er bei dieser Gelegenheit ausdrücklich, dass es „nicht an uns (sei), Lösungen anzubieten“. Doch drängt sich mit Blick auf seine sich nun intensivierenden geschichtsphilosophischen Studien der Eindruck auf, dass er dabei war, genau dies zu tun: nämlich die von

⁴² Eric Voegelin, *CW 24: History of Political Ideas*, Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed. with an Introduction by Barry Cooper, Columbia/London: University of Missouri Press, 1998, S. 53-57. Dt.: Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2008, S. 49 (Hervorh. PJO) Die Aktualität, die Voegelin den Analysen dieses Bandes beimaß, zeigt sich auch daran, dass er ihn 30 Jahre später zur Veröffentlichung freigab, nun unter dem Titel *From Enlightenment to Revolution*. Ed by John H. Hallowell, Durham (NC): Duke University Press, 1975

⁴³ Ebd.

der Kirche „preisgegebene Führungsrolle“ zu übernehmen und eine Geschichtsphilosophie zu entwerfen, die sowohl das anschwellende Wissen der Geschichts- und Altertumswissenschaften aufnahm und verarbeitete, zugleich aber auch die verlorengegangene menschheitliche Dimension der Geschichte wiederherstellte. Vor diesem Hintergrund war es kein Zufall, dass Voegelin, als er in der Einleitung zum zweiten Band von *Order and History* die seinem Projekt zugrundeliegenden geschichtsphilosophischen „Prinzipien“ erläuterte, diese Einleitung unter dem Titel „Mankind and History“ stellte. Mehr noch: Es war nicht nur kein Zufall, sondern brachte das erklärte Ziel von *Order and History* explizit zum Ausdruck: die verlorengegangene menschheitliche Dimension der Geschichtsphilosophie wiederherzustellen – unter Berücksichtigung der in den vergangenen Jahrhunderten neu gewonnenen zeitlichen und zivilisatorischen Horizonte.

Die Absicht, Geschichte als einen sinnvollen, menschheitlich ausgerichteten Prozess zurückzugewinnen, hatte sich schon ein Jahr zuvor im „Vorwort“ zum ersten Band von *Order and History* gezeigt. Schon gleich im ersten Satz – und gleichsam programmatisch – hatte Voegelin das „Prinzip“ formuliert, das ihm dabei helfen sollte, dieser sinnhaften Struktur auf die Spur zu kommen: „The order of history emerges from the history of order.“ Der Anspruch, aus der Geschichte der Ordnungen, die Menschen sich gaben und geben, so etwas wie die „Ordnung der Geschichte“ sichtbar werden zu lassen, bestätigte und unterstrich erneut das in der eingangs erwähnten Kontroverse über Husserl Schütz gegenüber geäußerte Bekenntnis zu einem strikten Empirismus. Das heißt: Nichts bzw. nur das sollte als Sinnlinie in die Geschichte hinein- bzw. aus ihr herausgelesen werden, was in den Realitäts- und Transzendenzenerfahrungen von den zeitgenössischen Denkern und Dichtern, Philosophen und Propheten, Eroberern und Historikern dazu gesagt worden war. Die strikte Befolgung dieses Prinzips sollte sich als eine der Ursachen erweisen, die wesentlich zur Verzögerung des vierten Bandes von *Order and History* beitrug. So entgegnete Voegelin einem seiner Rezensenten dieses Bandes, der ihm ein „ruckweises Vorgehen“ attestiert hatte:

„This peculiarity of my work is determined by its radical ‚empiricism‘ which refuses to find any meaning in history other than the meaning experienced by the men who live it through. You do not

seem to have quite grasped this issue, because apparently you are blind for its positive results. The last volume after all bears the title 'The Ecumenic Age', an important periodization in history which is not based on apriori assumptions *but on the self-understanding of the events by their contemporaries*. To find such a period, and to name it correctly on the basis of the sources, is a major achievement in the science of history, incidentally showing for a concrete case why Toynbee's 'intelligible fields' are insufficient and what has to replace them."⁴⁴

Der Hinweis auf Toynbee bezog sich auf das dessen *Study of History* zugrundeliegende Postulat, dass die Zivilisation das „intelligible field of study“ sei. Denn dieses Postulat hatte mit dazu beigetragen, die Universalgeschichte in die Geschichte von Zivilisationen aufzulösen und so den Entwurf einer Geschichte der Menschheit verhindert.⁴⁵

Doch zurück zum Leitprinzip, das *Order and History* zugrunde liegt: Was war mit der „history of order“ gemeint, aus der sich die „order of history“ enthüllte? Um welche „order“ handelt es sich? Eine Antwort auf diese Frage findet sich gleich zu Beginn von „Mankind and History“.⁴⁶ Voegelin unterscheidet hier zwei Felder gesellschaftlicher Ordnung: ein primäres Feld, auf dem es um die Selbstbehauptung der Gesellschaft gegen innere und äußere Bedrohungen geht, sowie um die „Grundeinstimmung des Menschen in die Ordnung des Seins, die ihren Ursprung im welttranszendenten göttlichen Sein hat“. Es ist die Unterscheidung zwischen einer „existentiellen“ und einer „transzedenter“ Wahrheit, wie Voegelin sie schon in der *New Science of Politics* vorgenommen hatte, bzw.

⁴⁴ Brief vom 8. September 1975 von Voegelin an Stephen McKnight (Hervorh. PJO), in *CW* 30, S. 796.. Zu diesem Punkt äußert sich Voegelin auch in den *Autobiographical Reflections*, S. 127.

⁴⁵ Siehe dazu im Einzelnen Manfred Henningsen, *Menschheit und Geschichte. Untersuchungen zu Arnold Joseph Toynbees „A Study of History“*, München: List Verlag, 1967.

⁴⁶ Die folgenden Paraphrasierungen und Zitate sind *Mankind and History* entnommen, in: Eric Voegelin, *The World of the Polis*. Baton Rouge: LSU Press, 1957. Zit. nach der dt. Übersetzung von *Die Welt der Polis. Gesellschaft, Mythos und Geschichte*. Hrsg. v. Jürgen Gebhardt, München: Fink, 2002

auf die schon in den *Politischen Religionen* getroffene Unterscheidung von profanen und religiösen Elementen gesellschaftlicher Ordnung. Obwohl beide Aspekte miteinander in Beziehung stehen, ist es der zweite – das Ringen um die „Grundeinstimmung in die Ordnung des Seins“ und um die „Wahrheit der Ordnung“ –, auf dem sich das „sekundäre Feld“ der Ordnung öffnet und mit ihm die Dimension der Geschichte und der Menschheit:

„Dieses Ringen um *die Wahrheit der Ordnung ist die Substanz der Geschichte*; und insofern Annäherungen an die Wahrheit tatsächlich von den Gesellschaften *in ihrer zeitlichen Folge* erzielt werden, transzendiert die einzelne Gesellschaft sich selbst und wird zum Partner im gemeinsamen Bemühen der Menschheit. Jenseits des primären Feldes der Ordnung erstreckt sich ein Sekundärfeld, der Zukunft gegenüber offen, in dem die Menschheit als das Subjekt der Ordnung in der Geschichte konstituiert wird.“⁴⁷

Auch ohne nähere Ausführungen zu diesem „Sekundärfeld“, wird die menschheitliche Dimension des Ansatzes deutlich – und mit ihm Geschichte als ein offener Prozess der Annäherung an eine vorgegebene, aber doch nur allmählich transparent werdende Seinsordnung. Um das eingangs Gesagte nochmals zu wiederholen: Primärer Gegenstand der Geschichte und der Geschichtsphilosophie sind nicht die *res gestae* der pragmatischen Geschichte, sondern die Einblicke in die Ordnung des Seins, also die Ordnungserfahrungen, in denen sie sich erschließen, die Symbole, in denen sie zum Ausdruck gebracht werden und die gesellschaftlichen Ordnungen, in denen sie schließlich materielle und institutionelle Ausprägungen finden.

Wie aber vollzieht sich dieser Prozess der „Annäherung“ von einem in der kosmischen Primärerfahrung gegebenen ursprünglich kompakten Ordnungsverständnis zu differenzierteren Formen, etwa denen der „Philosophie“ und der „Offenbarung“? Bei der Beantwortung dieser Frage verwendete Voegelin den Begriff des „Seinssprungs“ (*leap in being*), mit dem er sich, wie er selbst be-

⁴⁷ Ebd., S. 18.

merkt, an Soren Kierkegaards „Sprung“ anlehnte.⁴⁸ Mit ihm verband er zwei eng miteinander in Beziehung stehende Entdeckungen: „die Entdeckung des transzendenten Seins als Quelle der Ordnung für Mensch und Gesellschaft“, sowie untrennbar damit verbunden die Entdeckung „der persönlichen Seele als Sensorium der Transzendenz“.⁴⁹ Voegelin hat sich später vom Begriff „Seinssprung“ stillschweigend verabschiedet, wohl nicht nur, weil er auf viel Unverständnis stieß, sondern auch, weil er im Rahmen seiner Bewusstseinsphilosophie inzwischen zu einer erheblich differenzierteren Auffassung und Terminologie gefunden hatte. Doch unbeschadet davon, hielt er auch weiterhin an der Auffassung fest, dass sich im Lichte der durch den „Seinssprung“ gewonnenen „neuen Wahrheit“ über die Seinsordnung die „Abfolge der zeitlich vorangehenden Gesellschaften in eine Vergangenheit der Menschheit verwandelt.“ Der „anfängliche Seinssprung“, der den Bruch mit der Ordnung des Mythos einleitet, ist jedoch lediglich ein erster Schritt im Differenzierungsprozess des Seins- und Ordnungsverständnisses, keineswegs der letzte. Weder ist mit ihm die ganze „Wahrheit“ über die Seinsordnung gewonnen, noch eine endgültige Ordnung für die Menschheit errichtet. Vielmehr setzt sich der Prozess auf der neu gewonnenen geistigen Ebene fort; weitere „Seinssprünge“ werden sich ereignen, die die Einsichten des ersten „Seinssprungs“ korrigieren wie auch ergänzen.

Während sich Voegelin durchaus bewusst war, dass sich der Bruch mit der Ordnung des Mythos in vielen Gesellschaften ereignet hatte – in Israel und in Hellas ebenso wie in Indien und China – und dass es in jeder dieser Gesellschaften zu Differenzierungen des Ordnungsverständnisses gekommen war, insistierte er darauf, dass sich diese parallel stattfindenden „Seinssprünge“ „erheblich voneinander unterscheiden, sowohl hinsichtlich der Radikalität ihres Bruchs mit dem kosmologischen Mythos, wie hinsichtlich der Reichweite und

⁴⁸ Siehe dazu im Einzelnen Thomas A. Hollweck, *Cosmos and the Leap in Being in Voegelin's Philosophy*, in: Thomas A. Hollweck, *Truth and Relativity and Other Writings*. VOP No. 83, München, Juni 2011.

⁴⁹ Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. II: *Israel und die Offenbarung. Die Geburt der Geschichte*. Hrsg. v. Friedhelm Hartenstein und Jörg Jeremias, München: Fink, 2005, S. 40 sowie S. 169.

des Tiefgangs ihres Vordringens zur Wahrheit über die Seinsordnung.“ Sein Ergebnis: „Die parallelen Ereignisse sind nicht gleichrangig.“⁵⁰ Dieses Fazit brachte ihn nun in Konflikt mit den Geschichtsentwürfen von Karl Jaspers und Arnold Toynbee. Zwei Geschichtsphilosophen, denen er sich einerseits verbunden fühlte, als beide das Phänomen paralleler „Seinssprünge“ in den großen Zivilisationen akzeptierten, die engen eurozentrischen Geschichtskonstruktionen des 18. und 19. Jh. überwinden und Geschichte aus einer multizivilisatorischen, ja menschheitlichen Perspektive betrachteten, denen er andererseits aber vorwirft, „weder das Problem der aufeinanderfolgenden Seinssprünge innerhalb der verschiedenen Gesellschaften, noch das Problem der ranglichen Unterschiede“ durchgearbeitet zu haben.⁵¹ Ein weiterer kritischer Punkt bei der Berücksichtigung bzw. Unterbewertung wichtiger geistiger Phänomene kommt hinzu. So verweigerte Toynbee dem Judentum die Aufnahme in die Gruppe der „Hochreligionen“, während Jaspers die Geltung des Christentums für die gesamte Menschheit bestritt. Die „Mankind and History“ abschließende Auseinandersetzung Voegelins mit Jaspers und Toynbee ist jedoch nicht sein letztes Wort. Im Gegenteil, sie begleitet seine Arbeit am vierten Band von *Order and History*, und 1974 in der Einleitung zu *Ecumenic Age* wird Voegelin noch einmal und nun endgültig auf sie eingehen.

IV

Die ersten drei Bände von *Order and History* erschienen 1956/57 in schneller Abfolge, im Abstand von nur einem Jahr. Der vierte Band war unter dem Titel *Empire and Christianity* bereits für 1958 angekündigt; gemäß dem Ankündigungstext beschrieb er: „The creation of multi-civilizational empires beginning with Alexander, the fusion of symbolic forms, the rise of Christianity, the separation of civilizational areas with the fall of Rome, and the order of Western medieval civilization.“ Auch die beiden Schlussbände – *The*

⁵⁰ Voegelin, *Menschheit und Geschichte*, S. 20.

⁵¹ Ebd., S. 40.

Protestant Centuries und *The Crisis of Western Civilization* – sollten schon 1958 folgen. Den sechs voluminösen Bänden lag unverkennbar das Programm zugrunde, das Voegelin 1952 in der *New Science of Politics* skizziert hatte. Seine Zuversicht, *Order and History* in so kurzer Zeit durchziehen zu können, war nicht unbegründet, glaubte er doch auf das weitgehend fertig vorliegende, noch immer unveröffentlichte Manuskript seiner *History of Political Ideas* zurückgreifen zu können.

Doch dann kam alles anders. Der vierte Band erschien erst 1974, also im Abstand von 17 Jahren zu den drei ersten Bänden, und sein Titel lautete nicht, wie 1957 angekündigt, „Empire and Christianity“, sondern „The Ecumenic Age“. Nicht zuletzt der Titelwechsel signalisierte, dass tiefere, wahrscheinlich konzeptionelle Gründe die lange Verzögerung verursacht hatten. Diese Annahme bestätigte Voegelin selbst gleich im ersten Satz der umfangreichen *Ecumenic Age* vorangestellten Einleitung, mit dem Hinweis, dass der vorliegende Band mit dem Plan, den er im Vorwort zu Band I der Reihe entwickelt hatte, „breche“.⁵² Allerdings betreffe dieser „Bruch“ nicht das *Order and History* zugrundeliegende „Prinzip“ – nämlich: dass sich die Ordnung der Geschichte in der Geschichte der Ordnung enthülle. Das sei auch weiterhin gültig. Verändert habe sich nur das ursprüngliche Programm. So habe sich die Liste von fünf Ordnungstypen und der sie korrespondierenden Symbolformen als zu begrenzt erwiesen, ihre Ausweitung aber hätte eine Vervielfachung der Bände zur Folge gehabt. Zum Scheitern habe das Programm jedoch ein anderes Problem gebracht: „the impossibility of aligning the empirical types in any line sequence at all that would permit the structure actually found to emerge from a history conceived as a ‚course‘.“⁵³ Zwar habe es einen Fortschritt von kompakten zu differenzierteren Ordnungserfahrungen gegeben, doch sei noch anderes sichtbar geworden, nämlich „important lines of meaning in history that did not run along lines of time.“ Und diese hätte er – wie Voegelin zugeben musste – im ursprünglichen Konzept von *Order and History* nicht ausreichend berücksichtigt. Er bezog sich mit den

⁵² Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 1.

⁵³ Ebd., S. 2.

nicht-linearen Sinnlinien vor allem auf die von Karl Jaspers identifizierte „Achsenzeit“ in der Geschichte der Menschheit, also auf den Zeitraum zwischen 800 und 200 v.Chr., mit einem Schwerpunkt um 500 v.Chr., in dem parallel, in verschiedenen Zivilisationen „geistige Ausbrüche“ von menschheitlicher Bedeutung stattgefunden hatten.

Es war jedoch nicht allein die Vernachlässigung jener horizontalen „Sinnlinien“, die Voegelins unilineare Konstruktion zum Einsturz gebracht hatte. Hinzu kam ein weiterer Punkt: die Entdeckung unilinearer Geschichtsentwürfe von einem göttlich-kosmischen Ursprung der Ordnung bis in die Gegenwart. Solche Entwürfe ließen sich nicht nur bis in die Reiche des Alten Orients zurückverfolgen, sondern erwiesen sich als eine sowohl zivilisationsübergreifende, wie auch Jahrtausend alte und bis in die „Gegenwart“ reichende Konstante. Die Entdeckung dieses mytho-spekulativen Symbolismus, der eine Deformation des Geschichtsverlaufes darstellte, zwang Voegelin zur Korrektur der seinem eigenen Konzept zugrundeliegenden Annahme von Geschichte auf einem linearen Zeitstrahl als eine spezifisch israelitisch-christliche Symbolform. Mit der Entdeckung des „Historiogenesis“-Symbolismus, wie Voegelin ihn nannte, hatte sie sich als unhaltbar erwiesen – und mit ihr die Konstruktion von *Order and History*, deren Nähe zum historiogenetischen Symboltypus unübersehbar war. Die Bedeutung, die Voegelin diesem Symbolismus und seiner Entdeckung beimaß, zeigt sich nicht nur darin, dass er den Historiogenesis-Aufsatz mehrmals und schon bald auch in einer überarbeiteten Fassung veröffentlichte⁵⁴, sondern dass er ihn seit Beginn der 1960er Jahre als Einleitungskapitel zum vierten Band von *OH IV* vorsah, wobei er ihn während der Schlussredaktion nochmals durch wichtige Einschübe ergänzte.

Wie ernst Voegelin den Zusammenbruch wichtiger Komponenten seiner Geschichtsphilosophie nahm, zeigte sich nicht zuletzt darin,

⁵⁴ Eric Voegelin, *Historiogenesis*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 68. Jg., Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1960, S. 419-446; sowie in *Philosophia Viva*. Festschrift für Alois Dempf. Hrsg. mit einem Vorwort v. M. Müller und M. Schmaus, S. 13-42, Bd. 13, Freiburg i. Brsg/München: Alber, 1960. Die leicht überarb. Fassung findet sich in Voegelin, *Anamnesis*, S. 79-116.

dass er ihn zum Anlass grundlegender Überlegungen über das Wesen von Geschichte und ihrer Struktur nahm, die in einer Reihe wichtiger Studien ihren Niederschlag fanden. Von besonderer Bedeutung waren vor allem zwei: „What is History?“ (1962)⁵⁵ und darauf aufbauend „Ewiges Sein in der Zeit“. Mit Untersuchungen zum „Problem der ‚fließenden Präsenz‘, in der Zeit und Ewigkeit sich begegnen“⁵⁶, war diese zweite Studie besonders gewichtig. Ihr attestierte Voegelin, dass sie „die Perspektive in eine Geschichtsphilosophie jenseits der Obsessivkonstruktionen [öffne] und zu diesem Zweck wesentliche Probleme einer Philosophie des Bewusstseins [andeute] ...“⁵⁷ Studien zu einer Philosophie des Bewusstseins hatte er parallel zu seinen geschichtsphilosophischen Untersuchungen schon Anfang der 1960er Jahre aufgenommen und 1965 in einem Vortrag zur Frage „Was ist politische Realität?“ abgehandelt. Unter dem Titel „Die Ordnung des Bewußtseins“ stellte dieser in einer wesentlich erweiterten Fassung das Herzstück der 1966 erschienenen Anthologie *Anamnesis* dar und bildete, wie Voegelin es formulierte, „eine umfassende und vorläufig befriedigende Neuformulierung der Philosophie des Bewusstseins.“⁵⁸ Der Akzent lag auf dem Wort „vorläufig“. Denn die Studien – Voegelin sprach inzwischen von „Meditationen“ – sowohl zur Bewusstseinsphilosophie wie auch zur Geschichtsphilosophie erfuhren in den nächsten Jahren in einer Reihe von Einzelstudien weitere Vertiefung, bei zunehmender Konvergenz der beiden Bereiche.

⁵⁵ Der im Nachlass enthaltene Text findet sich in *CW 28, What is History? and Other Late Unpublished Writings*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge/London: LSU Press, 1990, S. 1-51; siehe dazu auch das Vorwort des Herausgebers

⁵⁶ Eric Voegelin, *Ewiges Sein der Zeit*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, S. 591-614; sowie in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Hrsg. v. H. Kuhn und F. Wiedmann, München: Pustet, 1963, S. 267-291 – Nachdruck in Voegelin, *Anamnesis*, S. 254-280.

⁵⁷ Voegelin, *Anamnesis*, S. 9.

⁵⁸ Ebd., S. 8.

Doch damit sind wir den Entwicklungen, die zu Beginn der 1960er Jahre Voegelin eine grundlegende Revision des ursprünglichen Konzepts von *OH IV* nahelegten, weit vorausgeeilt. Denn noch in einem anderen Punkte hatte er sich schon früh zu konzeptionellen Änderungen veranlasst gesehen, nämlich in Hinblick auf die „Reichs“-Problematik – wie der ursprüngliche Titel „*Empire and Christianity*“ signalisierte, immerhin einer der beiden Schwerpunkte des Bandes. Wie erwähnt, hatte Voegelin diese Problematik zunächst mit dem Alexander-Reich beginnen und über das Römische Reich bis zum mittelalterlichen *Sacrum Imperium* verfolgen wollen – in enger Verbindung mit dem Aufstieg des Christentums zur neuen symbolischen Form. Doch inzwischen hatte er – vermutlich unter dem Einfluss von Toynbees *Study of History*, deren Bände VII–X 1954 erschienen waren und mit denen er sich im November 1955 auf einem Symposium in Chicago ausführlich auseinandergesetzt hatte⁵⁹ – seine Planung geändert. So kündigte er schon im Frühjahr 1958 in einem Brief an Toynbee an, in dem er den Band VII der *Study* als „one of the most fascinating documents of the life of spirit in our time“ lobte, dass *Order and History* einen Abschnitt mit dem Titel „*Ecumenic Empires*“ enthalten würde. Mehr noch: Voegelin wies darauf hin, dass Toynbee ihm die Augen für die Bedeutung der indischen und chinesischen Zivilisationen geöffnet und ihn überzeugt habe, dass diese zu einer anderen Generation von Zivilisationen gehören als die im Einleitungsband von *Order and History* behandelten Reiche Ägyptens und Mesopotamiens.⁶⁰ Das legt die Vermutung nahe, dass das Toynbee'sche Konzept der verschiedenen Zivilisations- und Generationstypen Voegelin den Blick für die unterschiedlichen Typen von „Reichen“ geschärft hatte. Konkret: Voegelin war sich bewusst geworden, dass es neben den im Einleitungsband von *Order and History* behandelten „kosmologischen Reichen“ noch andere Reichstypen gab, unter ihnen „ökumenische Reiche“, zu denen neben dem Alexander-Reich auch das Römische und das Chinesische Reich gehörten.

⁵⁹ Siehe Anm. 4.

⁶⁰ Brief vom 10. April 1958 von Voegelin an Arnold Toynbee, in: *CW* 30, S. 339 f.

Dass Voegelin offenbar schon bald damit begonnen hatte, sich mit dem theoretischen Problem des „Ökumenismus“ und den historischen Phänomenen der „ökumenischen Reiche“ auseinanderzusetzen, geht aus einem Brief an Carl J. Friedrich hervor, der ihn zu einem Vortrag nach Heidelberg eingeladen hatte und dem Voegelin als Thema „Die ökumenischen Reiche“ vorschlug, als der Gegenstand, an dem er „gegenwärtig“ arbeite.⁶¹ Als Friedrich, der mit dem Begriff offensichtlich wenig anfangen konnte, um Aufklärung bat, erläuterte Voegelin:

„Zur Aufklärung über das Thema ‚Die ökumenischen Reiche‘ lassen Sie mich kurz folgendes sagen. Es handelt sich um die Periode der großen Reichsbildungen vom 7. Jahrhundert vor bis zum 7. Jahrhundert nach Christus. Mit der wissenschaftlichen Kategorisierung dieser Phänomene liegt es im argen, weil die Begriffe, die zur Beschreibung und Klassifikation verwendet werden, noch immer der ideologischen Ära entstammen. Es handelt sich also darum, *das methodische Prinzip der Kategorisierung durch Rückgang auf die in den Quellen zu findende Selbstinterpretation der Zeit* durchzuführen. Das habe ich gemacht für die iranischen, mazedonischen, römischen und indischen Reichsbildungen. Bei dieser Gelegenheit ergibt sich ferner die Notwendigkeit, das theoretische Problem des Ökumenismus durcharbeiten auch wieder weil diese Durcharbeitung durch die Quellen angeregt wird. Ferner ergab sich dabei eine Reihe von theoretischen Problemen, die identisch sind mit der ideologischen Problematik unserer Zeit.“

Der Wechsel zum Konzept des „ökumenischen Reiches“ hatte erhebliche Konsequenzen für den zeitlichen und den räumlichen Rahmen von *OH IV*. Zeitlich verschob sich der Beginn der Epoche der „ökumenischen Reiche“ zurück auf das dem Alexandrischen vorangehende Persische Reich, mit dem im Westen dieser Reichstypus einsetzte, und da er mit dem Römischen Reich endete, fiel die ursprünglich geplante Behandlung des mittelalterlichen *Sacrum Imperium* aus diesem Rahmen heraus. Räumlich erweiterte sich dieser insofern, als nun auch die ökumenischen Reiche Asiens, also Chinas und Indiens, einbezogen werden mussten. Schon bald darauf begann Voegelin mit umfangreichen Studien, aus denen ein

⁶¹ Brief vom 10. Juni 1958 von Voegelin an Carl J. Friedrich (Hervorh. PJO).

langes China-Kapitel hervorging, das weitgehend mit dem Kapitel „The Chinese Ecumene“ in *OH IV* identisch ist.⁶²

Der Konzeptwechsel hatte jedoch noch andere Konsequenzen, die weit über die Veränderung des zeitlichen und räumlichen Rahmen von *OH IV* hinausgingen. Zu ihnen gehörte, dass sich Voegelin nun intensiver mit den unterschiedlichen Reichstypen zu beschäftigen begann. Worin genau unterschied sich der Typus des „kosmologischen“ von dem eines „ökumenischen Reiches“? Und welche Reichstypen folgten wiederum dem Typus des „ökumenischen Reiches“? Vor allem aber: Welchen Einfluss hatte diese Reichstypologie wiederum auf die Periodisierung der Universalgeschichte? Nicht weniger wichtig war ein anderes Problem, zumal es einen wichtigen Punkt des methodischen Ansatzes Voegelins betraf: die Beobachtung nämlich, dass die Theoretiker und Herrscher der ökumenischen Reiche keinen Symbolismus entwickelt hatten, der die Erfahrung mit der neuen Ordnung zum Ausdruck brachte. „[A]bove the ecumene there rises no cosmological symbolism as from the Near Eastern empires, no symbolism of world history as from Israel's present under God, no philosopher's theory of the polis as from the Athens of Plato and Aristotle“, konstatierte Voegelin später in *OH IV*.⁶³ Eine Antwort auf diesen irritierenden Befund – und zugleich ein Ausweg aus dieser methodisch belastenden Problematik – lieferte die Entdeckung einer Parallelität. „Parallel in time“, so Voegelin im Frühjahr 1961 in einem Vortrag in London,

„was the creation of empires spanning the ecumene from the Atlantic to the Pacific there occurred the famous outbreak on the spiritual level that has fascinated historians, and especially philosophers of history, ever since the data and dates become known with some accuracy early in the nineteenth century.“⁶⁴

⁶² Siehe dazu Peter J Opitz, Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgehistorischen Hintergrund des China-Kapitels in Eric Voegelins *The Ecumenic Age*. *VOP*, No. 99, München, Oktober 2015.

⁶³ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 125.

⁶⁴ Eric Voegelin, World Empire and the Unity of Mankind, in: *International Affairs*. London, Vol. 38, No. 2 (April 1962), S. 170-183 – hier S. 171. Dt.: Weltreich und die Einheit der Menschheit, *VOP* No. 82, München, März 2011.

Voegelin bezog sich damit auf die von Karl Jaspers als „Achsenzeit“ bezeichneten geistigen Prozesse im Zeitraum zwischen dem achten und dritten Jahrhundert v.Chr. mit einem Schwerpunkt um 500 v.Chr., in denen, wie Jaspers schrieb, die „Grundkategorien“ hervorgebracht wurden, in denen wir bis heute denken, die „Ansätze der Weltreligionen“ geschaffen [wurden], aus denen die Menschen bis heute leben.“ Kurzum: „In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.“⁶⁵ Voegelin sah in der Parallelität dieser beiden Phänomene zwar keine kausale, aber doch eine „ontological connection, inasmuch as the parallel phenomena in the areas of power and organization and of spiritual penetration of human existence display a parallelism of meaning [.....] an affinity of meaning subtly connects a creation of empire which claims to represent mankind with a spiritual efflorescence which claims representative humanity.“⁶⁶ Doch damit nicht genug: die beiden parallelen Phänomene deutete er als Teile einer „configuration of history“ innerhalb der auf der Ebene der pragmatischen Geschichte Motivationen zur Assoziation zwischen imperialer Ordnung und geistigen Bewegungen erkennbar waren. Als besonders hervorragende und zugleich geglückte Beispiele solcher Assoziationen erschienen ihm im Osten die Verbindung des chinesischen Reichs mit dem Konfuzianismus, im Westen der Aufstieg des Christentums zur Reichstheologie des Römischen Reiches. „These tentative and experimental associations among the parallel phenomena, based on the recognition of their affinity, should be included in the type concept of the configuration.“⁶⁷

Schon hier wird deutlich, dass das Konfigurationskonzept dazu diente, jene „geistigen Ausbrüche“ der „Achsenzeit“ in größeren zeitlichen und sachlichen Zusammenhängen zu verorten, offensichtlich mit dem Ziel, das Jaspersche Konzept durch einen Gegenentwurf zu ersetzen. Explizit wird diese gegen Jaspers gerichtete Tendenz, wenn Voegelin im Frühjahr 1962, in seiner Studie „What is

⁶⁵ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Fischer Bücherei, April 1959, S. 15.

⁶⁶ Voegelin, *World-Empire*, S. 171.

⁶⁷ Ebd.

History?“ nach detaillierten Untersuchungen zu dem Schluss gelangt: „Considering these facts therefore, the construction of an axial time for the history of mankind, with a special epoch of concentration around 500 B.C., will appear not only untenable but even apt to obscure the real configuration of history.“⁶⁸ Schon zu dieser Zeit hatte Voegelin die „Konfiguration“, der er nun auf der Spur war, durch ein weiteres Element angereichert: durch das der „Historiographie“ als jener Dimension, in der sich – wie er es später in *Ecumenic Age* formulierte –, die Historiker mit der Störung der Ordnung durch den begehrliehen Exodus im Licht jener Erkenntnis befassen, die sie durch den geistigen Exodus gewonnen hatten – seien es Herodot und Thukydides, Polybios und Livius, die israelitischen Historiker vom Autor des David-Berichts bis zu dem der Chronik oder der chinesischen Historiker Ssu-ma Tan und Ssu-ma Ch'ien.⁶⁹

Im Schlusskapitel des Bandes wird Voegelin gegen die „absolute Epoche“ Hegels sowie Jaspers' „Achsenzeit“ endgültig sein Konzept des „Ökumenischen Zeitalters“ setzen⁷⁰, und auch in der erst später verfassten „Introduction“ wird er die Auseinandersetzung mit Jaspers zum Ausgangspunkt weiterer Überlegungen nehmen. Erst hier erfolgt der eigentliche Angriff:

„The problem became manageable only when I realized that both Jaspers and Toynbee treated *hierophanic events on the level of phenomena in time*, not letting their argument reach into the *structure of experiencing consciousness*. The construction of an axis-time dissolved when I applied the principle of the study more carefully to the types of order and symbolization actually to be found in the period in question. The analysis of the order concretely experienced in the spiritual outbursts had the negative result: There was no 'axis-time' in the first millennium B.C., because the Western and Far Eastern thinkers did not know of each others' existence, and, *consequently, had no consciousness of thinking on any axis of history.*“⁷¹

⁶⁸ Voegelin, *What is History?*, in *CW* 28, S. 46. Dt.: Voegelin, *Was ist Geschichte*, S. 106.

⁶⁹ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 312.

⁷⁰ Ebd., S. 308 ff.

⁷¹ Ebd. (Hervorh. PJO).

Wir stoßen in dieser Argumentation erneut auf die Bedeutung der Bewusstseinsphilosophie Voegelins und auf die in „Ewiges Sein in der Zeit“ entwickelte Auffassung, dass sich „ewiges Sein“ in einem „Zwischen“-Bereich manifestiere, für den Voegelin den dem Platonischen Dialog *Symposium* entlehnten Begriff „metaxy“ verwendete, in dem sich menschliches und göttliches Sein begegnen. Auch diese Auffassung ist nicht ganz neu: Wir waren ihr schon im Aristoteles-Nachtrag begegnet, als mit Blick auf die Erfahrungen des sokratisch-platonischen Typus davon die Rede war, dass „das Zeitlose in die Zeit“ eintritt. Mit dem Begriff „metaxy“ hatte Voegelin lediglich eine Präzisierung vorgenommen, die für eine weitere Geschichtsphilosophie jedoch von zentraler Bedeutung ist.

Doch zurück zum Begriff der „Konfiguration der Geschichte“ und der Trias von „ökumenischem Reich“, „geistigem Ausbruch“ und dem Beginn der „Historiographie“. Ein vom November 1961 stammender Gliederungsentwurf⁷² zeigt, dass schon zu diesem Zeitpunkt sowohl das „Konfigurations“-Konzept im Allgemeinen wie auch das Konzept des „ökumenischen Zeitalters“ tragende Elemente im vierten Band von *Order and History* waren, der zu diesem Zeitpunkt noch immer den Titel „Empire and Christianity“ trug. Dass sich daran auch ein Jahrzehnt später nichts geändert hatte, lassen die im Sommer 1973 zu Protokoll gegebenen *Autobiographical Reflections* erkennen: „This triadic structure of spiritual outburst, empire, and historiography“, so heißt es hier,

“characterizes a period in the history of mankind. In my opinion it has to supersede other constructions of history, even nonideological constructions, such as for instance Toynbee’s earlier assumption of civilizations as the ultimate units of historical study.”⁷³

Wie ein Blick in *The Ecumenic Age* und dessen Aufbau zeigt, änderte sich diese Auffassung auch später nichts mehr: Hier bilden das einleitende Historiogenesis-Kapitel mit der Erörterung der kosmologischen Ordnung und der Ursachen, die schließlich zu ihrer Auflösung führten, sowie die beiden abschließenden Kapitel „The Chinese Ecumene“ und „Universal Humanity“ den äußeren Rahmen,

⁷² Der Entwurf findet sich als Anlage 2 in Opitz, *Metamorphosen*, S. 73-76.

⁷³ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 104.

während den Mittelpunkt des Bandes die „triadische Struktur“ bildet, mit Abhandlungen über die imperiale und geistige Ökumene, die historiographischen Reaktionen auf das ökumenische Phänomen, sowie das Paulus-Kapitel, das repräsentativ für den geistigen Ausbruch steht – und zwar in dessen differenzierterer Form. Dass sich die konkrete Ausführung dieser drei Kernelemente der „Konfiguration“ seit ihrer ersten Erwähnung in einer Reihe von Einzelaspekten verändert hat, sei nur am Rande vermerkt. Dagegen hat sich inhaltlich an dem Prozess, den Voegelin in *Ecumenic Age* beschreibt, seit den 1960er Jahren wenig geändert. Schon damals hatte er – etwa im Londoner Vortrag – zwischen einer „Wahrheit des Kosmos“ und einer „Wahrheit der Existenz“ als Eckpunkte des existentiellen Differenzierungsprozesses unterschieden, auf den sich seine Aufmerksamkeit inzwischen konzentriert hatte. Und in den *Autobiographical Reflections* charakterisiert Voegelin das „ökumenische Zeitalter“ ähnlich, nur ein wenig differenzierter: „This is the period in which the cosmological understanding of reality was definitely replaced by a new understanding of reality, centered in the differentiation of *the truth of existence through Hellenic philosophy and the Christian revelatory experiences*.“⁷⁴

Mit der Entdeckung des „ökumenischen Zeitalters“ hatte Voegelin eines der Defizite seiner ursprünglichen Geschichtskonstruktion behoben. Denn selbst wenn man zögert, eine Epoche, die vom 8. vor bis zum 8. nachchristlichen Jahrhundert reicht, als eine horizontal verlaufende „Sinnlinie“ zu bezeichnen, betrachtete Voegelin sie zweifellos als eine solche. Das bestätigt auch der schon erwähnte Gliederungsentwurf vom November 1961 und der ihn kommentierende Begleitbrief. In ihm hatte Voegelin auf „enorme Organisationsprobleme“ hingewiesen, mit denen er sich konfrontiert sah und als „Hauptschwierigkeit“ auf die Anordnung der „vier Sinnlinien“ hingewiesen, die den Band durchziehen. Als deren erste hatte er die „Parallelstruktur“ der verschiedenen zivilisatorischen Komplexe bezeichnet, „die es uns erlauben, von der ganzen Periode als ökumenisches Zeitalter zu sprechen.“ Der Unterschied zum Jasper-schen Entwurf einer „Achsenzeit“ besteht dabei nicht nur darin, dass

⁷⁴ Ebd., S. 103 (Hervorh. PJO)

Voegelin an deren Stelle eine „triadische Struktur“ mit zeitlich erheblicher Breite setzte, sondern auch, ja vor allem, dass er für sie nicht den Status einer „Achse der Menschheit“ reklamierte, sondern in ihr lediglich eine „Sinnlinie“ sah – und nicht einmal die wichtigste. Eine zentrale, menschheitlich relevante Rolle hatte er stattdessen der vierten Sinnlinie zugewiesen: 4) *“The main line of historical meaning running from the Ancient Near East through Rome and Christianity into our Western present – a line by which the developments in India and China appear as side lines.”*⁷⁵ Ihr müssen wir uns nun zuwenden.

V

Unübersehbar handelt es sich bei dieser „main line“, zu der Voegelin einige Sätze später ergänzend bemerkt, dass er nicht alle Zivilisationen als gleichrangig behandle, „but accord the representative rank to the line which runs from Israel and Hellas into the West“, immer um dieselbe Linie geistiger Differenzierung, die er schon 1952 in der *New Science* skizziert und bald darauf in den ersten drei Bänden von *Order and History* näher ausgeführt hatte. Infolge der Ausweitung des zeitlichen Rahmens von *OH IV* durchquerte diese „Hauptlinie“ nun das ökumenische Zeitalter – mit der gewichtigen Ausnahme ihres Anfangs im frühen Israel. Es war somit zu erwarten, dass sich Voegelin ihr noch einmal zuwenden würde, zumal die Behandlung des Christentums als Höhepunkt dieses Differenzierungsprozesses, noch immer ausstand. Aufgrund der Verschiebung des zeitlichen Rahmens konnte er sich nun aber nicht mehr, wie ursprünglich geplant, auf die Blütezeit der christlichen Philosophie in der Patristik und Scholastik beziehen, sondern musste seine Analysen auf die Texte des Frühchristentums konzentrieren – die „Gospels“. Damit hatte er schon im Herbst 1958 begonnen⁷⁶, diese Studien jedoch bald

⁷⁵ Brief vom 13. November 1961 von Voegelin an Ellegood (Hervorh. PJO).

⁷⁶ Briefe vom 31. August und 30. Dezember 1958 von Voegelin an Heilman, in: Robert B. Heilman and Eric Voegelin, *A Friendship in Letters 1944-1984* (im Folgenden *A Friendship in Letters 1944-1984*). Ed. with an Introduction by Charles R. Embry. Foreword by Champlin B. Heilman,

wieder abgebrochen und erst ein Jahrzehnt später, Ende der 1960er Jahre, anlässlich der Vorbereitungen für einen Vortrag am Pittsburgh Theological Seminary mit dem Titel „The Meaning of the Gospel“ wieder aufgenommen. Diese Rekonstruktion des werksgeschichtlichen Zeitablaufs stützt sich vor allem auf eine Äußerung Voegelins im November 1970 gegenüber Studenten des Thomas Morus Instituts in Montreal, denen er berichtete:

„The first three volumes [of *Order and History* – PJO] stopped short of Christianity because I didn't know how to handle it yet. I had to work through the sources. *That I've done now*. – The question of Jesus I always shunned because I saw one couldn't do it on the basis of theology. Theology is two thousand years' accretion on top of the Gospel, and deforms the symbolism of the Gospel in a certain direction through the introduction of Hellenistic philosophy. *One has to go back of theology and work directly on the sources of the time.*“⁷⁷

Die Bemerkung, dass dies nun geschehen sei, dürfte sich auf den Vortrag „The Meaning of the Gospel“ beziehen.⁷⁸

Hinter den kritischen Bemerkungen über die „Theologie“ stand jedoch mehr als nur die Auffassung, dass die „Gospels“ durch die spätere Theologie deformiert worden seien. Voegelin war inzwischen auch davon überzeugt, dass große Teile der scholastischen Philosophie aufgrund einer unverständlich gewordenen Terminologie nicht mehr adäquat verstanden werden konnten. Und was für die scholastische Philosophie galt, galt auch für die Metaphysik des Aristoteles. Das ist der Hintergrund eines Vortrags vom Januar 1961 in Notre Dame, in dem er zu zeigen suchte, „why Aristotelian and

Columbia/London: University of Missouri Press, S. 183/190 (Hervorh. PJO).

⁷⁷ *Conversations with Eric Voegelin*. Ed. and with an Introduction by R. Eric O'Connor, Montreal/Quebec (Canada): Thomas More Institute Papers / 76, S. 82.

⁷⁸ Eric Voegelin, *Gospel and Culture*, in: Donald G. Miller and Dikran Y. Hadidian (eds.), *Jesus and Man's Hope*. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary Press, 1971, S. 59-101. Dt.: *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*. Mit einem Vorwort v. Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen und mit einem Nachwort v. Helmut Winterholler, München: Fink, 1997, S. 87 ff. Siehe dazu auch die Notiz zur Textgeschichte, die Helmut Winterholler seiner Übersetzung beifügte.

Thomist metaphysics are antiquated and useless *as far as the doctrinal formulations are concerned, and that one has to recover the truth by going back to the underlying philosophy of existence.*⁷⁹ Ziel seines Vortrags war es deshalb, die der Aristotelischen und der Thomistischen Metaphysik zugrunde liegenden Erfahrungen freizulegen und nachzuweisen,

„that the problems of transcendence, the questions of origin and end, and the postulate of the limit, are *inherent to the noetic structure of existence*; they are not doctrines or propositions of this or that metaphysical speculation, but precede all metaphysics; and these problems of existence cannot be abolished by discarding this or that speculation as unsatisfactory or obsolete. In an age that has good reasons to doubt the validity of large parts of classic and scholastic metaphysics, it is therefore of the first importance to disengage from the metaphysical efforts of the past *the truth of existence that has motivated and informed them.*”⁸⁰

Der Vortrag ist wichtig, da er, wie Voegelin einem Kollegen berichtete, „der erste Vorstoss in eine außerordentlich vielschichtige Problematik“ war, von der er jetzt schon wisse, das er „keineswegs zum Ziel gekommen“ sei, sondern dass er eine „Zwischensumme“ bilde, um sich Klarheit über die eigenen Gedanken zu verschaffen.⁸¹

Voegelin begann deshalb in einer Reihe von Einzelstudien zu verschiedenen platonischen Dialogen und zur aristotelischen Metaphysik den ihnen inhärenten Existential- und Realitätserfahrungen nachzuspüren. Hatte er sich in den Jahren zuvor noch weitgehend auf die Erfahrungen *eros*, *thanatos* und *dike* beschränkt, auf die Höhen- und Tiefendimension der Psyche, wie Heraklit sie erkundet hatte, und im Aristoteles-Nachtrag von 1949 auf die „Bewegung der Seele in Richtung auf transzendente Wirklichkeit und die Überflutung der Seele durch Transzendenz“, so wandte er sich nun der „Seele“ bzw.

⁷⁹ Brief vom 14. Januar 1961 von Voegelin an Heilman, in *A Friendship in Letters*, S 207 (Hervorh. PJO).

⁸⁰ *CW 12: Debate and Existence*, in: *Published Essays 1966–1985*. Ed. with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: LSU Press, 1990, S. 49. Dt.: Eric Voegelin, *Debatte und Existenz*. VOP, No. 93, München, November 2013.

⁸¹ Brief vom 1. April 1961 von Voegelin an George Jaffé. Der Brief ist abgedruckt in Voegelin, *Debatte und Existenz*, VOP, No. 93, S. 32-39.

dem „Bewusstsein“ selbst zu, den sie prägenden Spannungen und Bewegungen und der Erkundung ihres Logos. Einen ersten Höhepunkt erreichten diese Studien 1966 in „Die Ordnung der Seele“, Schlussteil von *Anamnesis*. Im Mittelpunkt der Analysen standen dabei, anknüpfend an die klassische Noese, die als „Ratio“ bezeichnete Sachstruktur des Bewusstseins, dessen Helle und des geschichtlichen Wahrheitsgefälles, sowie – über die klassische Noese hinausgehend – die Probleme der Realitätsperspektive, der Gegenstandsförmigkeit und der Realitätsform des Bewusstseins sowie des Realitätsgehalts und des Realitätsverlusts. In den Jahren darauf folgten weitere Studien zum noetischen Bewusstsein und fanden schließlich eine Art Abschluss in dem im November 1972 entstandenen Aufsatz „Reason: The Classic Experience“⁸², dessen Ergebnisse nun schon unübersehbar in den vierten Band von *Order and History* einfließen. Eines dieser Ergebnisse war die Entdeckung eines revelatorischen Kerns – einer Theophanie im klassischen Vernunftbegriff.

Die Bedeutung des „Reason“-Aufsatzes erschöpft sich jedoch nicht in der Zusammenführung der Ergebnisse der Studien zum „noetischen Bewusstsein“. Er diente gleichzeitig auch als Folie, um am Beispiel des klassischen Realitäts- und Rationalitätsverständnisses dessen Deformation in der Moderne herauszuarbeiten. Das war nicht neu. Schon 1967 hatte Voegelin zu erkennen gegeben, dass sich die Kategorien, unter denen er die geistige Entwicklung der westlichen Moderne in der *New Science* interpretiert hatte, inzwischen verändert hatten. Wie er Alois Dempf im Frühjahr 1968 mitteilte, sei er gerade dabei, „Kategorien einer Pneumopathologie“ (zu entwickeln),

⁸² Eric Voegelin, Reason: The Classic Experience, in: *The Southern Review*. New Series, Vol. X, No. 2, 1974, S. 237-264. Dt.: Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen, *OP* LIV, München 2006. Die Bedeutung, die Voegelin diesem Aufsatz beimaß, zeigt sich auch darin, dass er ihn in die amerikanische Fassung von *Anamnesis* aufnahm. Siehe *Anamnesis*, Notre Dame/Indiana and London: University of Notre Dame Press, 1978. Schon zuvor hatte er den Verlag benachrichtigt, das er ihn in den vierten Band aufzunehmen beabsichtige, der zu jener Zeit noch Form einer Anthologie hatte.

„die man braucht, um die sogenannten Ideen von 1750 bis 1950 zu behandeln. [...] Es handelt sich um die Durchführung der Probleme, die ich seinerzeit mit der Charakterisierung von Hegel und Marx als Gnostiker in Angriff genommen hatte. So einfach, wie ich mir das vorgestellt hatte, geht es nicht; aber wenn auch die Pathologie etwas komplizierter geworden ist, so hat sie doch jetzt den Vorteil, dass sie empirisch auf die Phaenomene der Periode anwendbar ist.“⁸³

Hintergrund dieser Bemerkungen bildet ein kurz zuvor begonnenes neues Projekt: die Ausarbeitung seiner im April 1967 an der Emory University gehaltenen Candler Lectures. Der Text mit dem Titel „The Drama of Humanity“ setzte sich aus drei Teilen zusammen, in denen Voegelin die Ergebnisse seiner Studien in Form einer „systematischen Geschichtsphilosophie“ zusammenzuführen beabsichtigte: „Man in the Cosmos“, „Epiphany of Man“ und „The Revolt of Man“. Und mit der Ausarbeitung dieses letzten Teils war er, als er den Brief an Dempf schrieb, gerade beschäftigt. Teile des Textes steuerte Voegelin unter dem Titel „The Eclipse of Reality“ der Gedenkschrift für seinen 1959 verstorbenen Freund Alfred Schütz bei.⁸⁴ Voegelins Bemerkung Dempf gegenüber, dass sich Hegel und Marx nicht ohne Weiteres als Gnostiker charakterisieren ließen, deutete an, dass er sich nochmals mit ihnen auseinandersetzen würde. Dies geschah zunächst in einer längeren Studie mit dem Titel „Hegel – A Study in Sorcery“.⁸⁵ Dass sich damit die Problematik für ihn noch nicht erschöpft hatte, zeigte sich darin, dass auch *In Search of Order*, der Schlussband von *OH* ein längeres Kapitel mit dem Titel „Hegel I“ enthält, was die Vermutung nahelegt, dass ein Kapitel „Hegel II“

⁸³ Brief vom 2. Januar 1968 von Voegelin an Alois Dempf.

⁸⁴ Eric Voegelin, *The Eclipse of Reality*, in: *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schütz*. Ed. by Maurice Nathanson, The Hague: Nijhoff, 1970, S. 185-194; eine weitere Fassung findet sich in CW 28; eine dt. Übersetzung findet sich in: Eric Voegelin, *Realitätsfinsternis*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

⁸⁵ Eric Voegelin, *Hegel – A Study in Sorcery*, in: *Studium Generale* No. 24, Julius Springer Verlag, 1971, S. 335-368. Eine dt. Übersetzung findet sich in Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*. Wien: Passagen Verlag 2006, S. 77-130.

folgen sollte. Dass sich Voegelin nicht nochmals mit Marx befasste, dem er in seiner *History* ein langes Kapitel gewidmet hatte, sondern sich stattdessen mit Hegel auseinandersetzte, erklärt sich daraus, dass er diesen als den „philosophically most competent and historically most knowledgeable of the egophanic thinkers“ ansah.⁸⁶

VI

Die Studien zum „noetischen Bewusstsein“ hatten jedoch nicht nur die Kategorien für eine Neubestimmung der Modernität und der in ihr aufziehenden „Realitätsfinsternis“ geliefert. Mit der philosophischen Erfahrung des Logos der Verwirklichung ewigen Seins und der dabei von den griechischen Philosophen entwickelten Begriffssprache verfügte Voegelin nun auch über das methodische Instrumentarium zur Analyse des Christentums als eine der großen Religionen, deren geistiger Quellgrund im „ökumenischen Zeitalter“ lag. Voegelin hatte sich schon im Rahmen seiner *History* ausführlich mit dem mittelalterlichen Christentum beschäftigt und schon dort in Beziehung zur griechischen Philosophie gesetzt. „Der platonisch-aristotelische Erfahrungskomplex“, so das Résumé dieses ersten Anlaufs in der *New Science of Politics*,

„[wurde] in einem entscheidenden Punkt durch das Christentum erweitert. (...) Die Erfahrungen, die von den mystischen Philosophen in einer Theorie vom Menschen ausgelegt wurden, betonten alle die menschliche Seite der Orientierung der Seele zur Gottheit. Die Seele wendet sich einem Gott zu, der in seiner unbeweglichen Transzendenz verharrt; sie bewegt sich auf die göttliche Realität zu, trifft aber auf keine antwortende Bewegung aus dem Jenseits. Das christliche Hinneigen Gottes zur Seele in der Gnade ereignet sich nicht im Bereich dieser Erfahrungen – wenn man auch bei der Lektüre Platons das Gefühl hat, an der Schwelle eines Durchbruchs in diese neue Dimension zu stehen. Die Erfahrung einer wechselseitigen Beziehung mit Gott, der *amicitia* im thomistischen Sinne, der Gnade, die der Natur des Menschen eine übernatürliche Form auferlegt, ist

⁸⁶ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 262.

der spezifische Unterschied der christlichen Wahrheit gegenüber der anthropologischen.“⁸⁷

Diese Bestimmung hatte sich im Wesentlichen auf Thomas von Aquin gestützt, der sich jedoch, nach dem Entschluss, sich bei der Neubestimmung der spezifischen Differenz an den Evangelien zu orientieren, nicht mehr als Referenzpunkt eignete.

Den späteren Ausführungen Voegelins zufolge, fehlte ihm, als er sich Ende der 1950er Jahre den Evangelien zuzuwenden begann, noch das für eine Analyse geeignete Instrumentarium. Dass sich ihm erst seine Studien zum „noetischen Bewusstsein“ und das dabei gewonnene Instrumentarium den Zugang zu den „Gospels“ erschlossen, zeigt schon der Titel der ersten, den Evangelien gewidmete Studie „Gospel and Culture“, der schriftlichen Fassung des Pittsburger Vortrags „The Meaning of the Gospel“. Noch deutlicher wird es in der den Text durchziehenden Argumentation, die sich sehr wesentlich auf die Ergebnisse der noetischen Exegese stützt, ja von ihr ausgeht, um schließlich weit über sie hinauszuführen. Letztlich bildet sie auch die Grundlage der kurz darauf entstandenen zweiten Studie zum Transzendenz- und Realitätsverständnis des frühen

⁸⁷ Voegelin, *Die neue Wissenschaft*, S. 90 f. In seinem Briefwechsel mit Schütz hatte Voegelin diesen Punkt noch weiter ausgeführt: „Im Christentum ist nun eine entscheidende Differenzierung [von Erlebnissen – PJO] eingetreten, die man vielleicht am besten am Fall des Platonischen Höhlengleichnisses deutlich machen kann. Platon lässt seine Menschen angekettet in der Höhle sein, der Wand zugewendet, auf der sie nur die Schatten der Dinge sehen, die hinter ihnen vorbeigetragen werden. Diese Situation wird dadurch in Bewegung gebracht, dass einer dieser Menschen ‚gezwungen‘ wird sich umzuwenden, und weiter mit Gewalt zum Höhleneingang hinaufgeschleppt wird, wo er die Sonne sehen kann. Frage: von *wem* wird dieser Mensch zur Umwendung, zur *periagoge*, ‚gezwungen‘? Hier haben Sie das Gnadenproblem auf der Platonischen Stufe der Einkleidung in Gleichnisse und Mythen. Dieser ‚Zwang‘, das ist im wesentlichen, was im Christlichen als ‚Offenbarung‘ oder ‚Gnade‘ differenziert wird, als der erlebte Eingriff der Transzendenz in das menschliche Leben, der so überwältigend von aussen kommen kann, dass es wie bei Paulus oder Augustin zur Infragestellung der menschlichen Freiheit führen kann. Das ist neu.“ Brief vom 1. Januar 1953 von Voegelin an Schütz, in *Briefwechsel*, S. 456 f.

Christentums: des Paulus-Kapitels in *OH IV*, das Voegelin im Sommer 1972 abschloss.⁸⁸

Als sich Voegelin in „Gospel and Culture“ schließlich dem Christentum zuwandte, sah er sich erneut mit der Frage nach der „spezifischen Differenz“ zur griechischen Philosophie konfrontiert. Denn im Laufe der jüngsten Studien zur platonischen und aristotelischen Philosophie hatte er seine frühere Position in einem wesentlichen Punkt korrigieren müssen: Inzwischen hatte er auch bei Platon und Aristoteles die Präsenz göttlichen Seins entdeckt, genauer: das Wirken von Zugkräften, die vom göttlichen Pol ausgingen und der menschlichen Suche nach dem Seinsgrund entgegenkamen, ja dieser erst die Richtung wiesen:

„Die Ausdrücke suchen (*zetein*) und ziehen (*helkein*) bezeichnen nicht zwei verschiedene Bewegungen, sondern symbolisieren das Kräftespiel in der Spannung der Existenz zwischen ihrem menschlichen und göttlichen Pol. In ein und derselben Bewegung wird zweierlei erfahren: *ein Suchen, das vom menschlichen Pol ausgeht, und ein Gezogenwerden vom göttlichen Pol.*“⁸⁹

Unter den Belegen, die Voegelin für die neue Einsicht anführte, findet sich erneut das Höhlengleichnis der *Politeia*, dessen Interpretation nun allerdings anders ausfällt als zuvor: Jetzt sieht er in der *periagoge* – dem Herumgedreht-Werden des Menschen – weniger einen Akt des Suchens als ein „auferlegtes Schicksal“, ein gewaltsames Hinaufgezogen-Werden zum Licht. Und im „Reason“-Aufsatz heißt es wenig später:

„In der platonisch-aristotelischen Erfahrung *trägt die fragende Unruhe ihre beruhigende Antwort in sich*, da der Mensch zu seiner Suche nach dem Grund *bewegt wird durch den göttlichen Grund*, nach dem er auf der Suche ist. Der Grund ist nicht ein räumlich ent-

⁸⁸ Auf die kontroversen Diskussionen, die dieses Kapitel in den USA auslöste, kann hier nicht näher eingegangen werden. Siehe dazu Gerhard Niemeyer, Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind, in: *Modern Age* 20, No. 1, Winter 1976, S. 28-39; Bruce Douglas, The Gospel and the Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity, in: *Journal of Politics* 38 (1976), S. 25-45; Frederick D. Wilhelmsen, Professor Voegelin and the Christian Tradition, in ders., *Christianity and Political Philosophy*. Athens: University of Georgia Press, 1978.

⁸⁹ Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 29 (Hervorh. PJO).

fernter Gegenstand, sondern eine göttliche Gegenwart, die in der Erfahrung der Unruhe und des Begehrens nach dem Wissen offenbar wird. Das Sich-Verwundern und Fragen wird *als der Beginn eines theophanischen Ereignisses erfahren*, das dann ganz durchsichtig für sich selbst werden kann, wenn es die entsprechende Antwort in der psychê konkreter Menschen findet – wie im Fall der klassischen Philosophen. (...) Das Bewusstsein fragender Unruhe in einem Zustand des Nichtwissens wird sich selbst durchsichtig als eine Bewegung in der *psyche* in Richtung auf den Grund, *der in ihr präsent ist als der, der sie bewegt*.⁹⁰

Wenn Voegelin in dieser Zeit in Korrespondenzen berichtet, dass sich sein Verständnis der platonischen Philosophie in wichtigen Punkten verändert habe, so ist dies einer dieser Punkte. Es gibt weitere.

Wird aber auch das „noetische Bewusstsein“ vom „Grund“ – also von Gott – bewegt, wie Voegelin inzwischen behauptet, ja liegt auch der „Vernunft“ im klassischen Verständnis eine Theophanie zugrunde – worin besteht dann der „spezifische Unterschied“ zwischen der anthropologischen und der soteriologischen „Wahrheit“, zwischen natürlicher Vernunft und Offenbarung? Der Unterschied, so Voegelin, sei eher quantitativer Natur: Während der „noetische Kern“ – die Erfahrung der Existenz als eines Feldes von Zug- und Gegenkräften – in Philosophie und Evangelium derselbe sei, ebenso das Bewusstsein des Existierens in einem *metaxy* von menschlich-göttlicher Partizipation, so liege der entscheidende Unterschied in der Erfahrung, dass „die Wahrheit der Realität ihr Zentrum nicht im Kosmos in seiner Gesamtheit hat, nicht in der Natur, der Gesellschaft oder imperialer Herrschaft, sondern in der Gegenwart des Unbekannten Gottes in einem Menschen, der auf seinen Tod und sein Leben hin existiert.“⁹¹ Genauer: „in der ‚Erfahrung‘ einer außerordentlichen Irruption des Göttlichen in der Existenz von Jesus.“⁹² Diese Erfahrung ist für Voegelin allerdings nicht ein isoliertes, jäh in

⁹⁰ Voegelin, *Vernunft*, S. 13 (Hervorh. PJO). Zum größeren Zusammenhang, in dem Voegelin seinen Vernunft-Begriff entwickelt, siehe auch das „Nachwort“ von Helmut Winterholler, S. 39-59.

⁹¹ Voegelin, *Evangelium und Kultur*, S. 63.

⁹² Ebd., S. 40.

der Geschichte stattfindendes Ereignis, sondern der Kulminationspunkt eines jahrtausendelangen Offenbarungsprozesses, in dessen Verlauf sich die Erfahrung des Göttlichen zunehmend differenzierte – von der Erfahrung der Allgegenwart des Göttlichen in Form intrakosmischer Götter hin zur Erfahrung des hinter ihnen verborgenen „Unsichtbaren Gottes“ (*agnostos theos*) jenseits des Kosmos. Während in der platonischen Philosophie der geordnete Kosmos als „Bild des Ewigen“ bzw. als „Abbild des Intelligiblen“ angesehen wurde, sei im Evangelium insofern ein weiterer Differenzierungsschritt erfolgt, als in der Epiphanie Christi der „Unbekannte Gott“ in seiner ganzen Fülle in der Existenzspannung präsent ist.

Anfang Dezember 1970 –kurz nach Fertigstellung der schriftlichen Fassung von „Gospel and Culture“ – brachte ein Brief an Thomas Molnar die wichtigsten Unterschiede zwischen griechischer Philosophie und den Evangelien noch einmal auf den Punkt – klarer und differenzierter als im Text selbst:

„The medieval opposites of Reason and Revelation are simply not compatible with the reality of the historical texts. Hence, both Classic Philosophy and Christian Revelation are ‘revelation’. If I say that both are ‘equivalent’, that means that they are both expressive of the fundamental structure of existence. The Gospel conception of existence, however, has differentiated the problems further than Classic Philosophy, inasmuch as the eminence of truth present in existence has been more energetically clarified. Classic Philosophy does not suffer from an insufficient penetration of existence, *but from the hesitation to make the existential insights the center of philosophy*. For both, Plato and Aristotle, the cosmos remains the eminent divine presence. Hence, we have the following situation: regarding the analysis of noetic consciousness Classic Philosophy is in many points superior to anything the Gospels have produced; regarding a total view of reality, in which the truth of noetic consciousness should dominate, the Gospels are superior to Classic Philosophy. Hence, Philosophy and Christianity are not alternatives. *We have to face the fact that truth in history reveals itself not in a single line, but in complicated patterns, parallels, convergencies, and fusions.*”⁹³

⁹³ Brief vom 11. Dezember 1970 von Voegelin an Thomas Molnar, in *CW*, S. 690 (Hervorh. PJO).

Folgt man den Korrespondenzen Voegelins aus jener Zeit, so war die wichtigste Einsicht, die die Analyse der Evangelien erbracht hatte, weniger die schärfere Herausarbeitung der „spezifischen Differenz“ zwischen Philosophie und Evangelium, als „das Problem des Unbekannten Gottes“⁹⁴ bzw. das „Problem des Durchbrechens vom kosmologischen Pluralismus zur Einheit des Unbekannten Gottes.“⁹⁵ Es war somit anzunehmen, dass Voegelin dieser Problematik weiter nachgehen würde, und genau dies geschah im vierten Band von *Order and History*, mit dessen Endredaktion Voegelin im Frühjahr 1971 begonnen hatte. Mehr noch: Es drängt sich die Vermutung auf, als seien die neuen Einsichten, die er durch „Gospel and Culture“ gewonnen hatte, auch der tiefere Grund dafür gewesen, dass er das seit Dezember 1969 vorliegende und mit dem Verlag verabredete Konzept zu *OH IV*⁹⁶ grundlegend änderte und drei neue Kapitel verfasste, von denen bis dahin nicht die Rede gewesen war: „The Process of History“, „Conquest and Exodus“ und „The Pauline Vision of the Resurrected“. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, dieser These im Einzelnen nachzugehen, die Lektüre dieser drei Kapitel zeigt jedoch, dass sie eine geistige Einheit – und zugleich das Herzstück von *OH IV*– bilden und im Paulus-Kapitel kulminieren. Letzteres erschließt sich jedenfalls erst, wenn man es im Kontext der beiden vorangehenden Kapitel liest.⁹⁷

Hatte Voegelin in „Gospel and Culture“ den Prozess der Offenbarung von den Amon-Hymnen Alt-Ägyptens her rekonstruiert, so bildet der Ausgangspunkt in *OH IV* das Anaximander-Fragment B1, in dem der ionische Denker Realität als einen kosmischen Prozess deutete, in dem die Dinge aus dem *apeiron* entstehen und schließlich wieder in ihn zurückkehren. Ausgehend vom Anaximander-Fragment (A9;B1) skizzierte Voegelin nun den Prozess, in dem sich das

⁹⁴ Brief vom 17. November 1970 von Voegelin an Niemeyer.

⁹⁵ Brief vom 6. Dezember 1970 von Voegelin Manfred Henningsen.

⁹⁶ Das Konzept findet sich in Opitz, *Metamorphosen*, S. 76 f.

⁹⁷ Siehe dazu die jüngst erschienene Studie von Thomas Krafft, *Eine ungewisse Gewissheit – Reflexionen zu Eric Voegelins Interpretation der „paulinischen Vision“ im „ökumenischen Zeitalter“*. *VOP*, No. 98, München, Juni 2015.

„noetische Bewusstsein“ bei Platon und Aristoteles entfaltete. Differenzierend und über Anaximander hinausgehend wird von ihnen Realität „als eine Bewegung begriffen, in der sich die Realität selbst in Richtung auf die eminente Realität transzendiert.“⁹⁸ Es ist diese Bewegung der Realität hin zur „eminente Realität“ sowie ihre Bewusstwerdung im noetischen Bewusstsein infolge eines theophanen Ereignisses, der Voegelin nachgeht. Mit ihr stoßen wir wieder auf jenen in „Gospel and Culture“ angesprochenen „Offenbarungsprozess“ bzw. auf die „Philosophie der Offenbarung“, die Voegelin nach ihrer Identifizierung in der platonischen und aristotelischen Philosophie schließlich zu der Paulinischen Vision führte. Der wesentliche Punkt im Hinblick auf die griechische Philosophie ist, dass diese – wie im Brief an Thomas Molnar beschrieben – der Primärerfahrung des Prozesses, in dem die Dinge entstehen und vergehen, verhaftet bleibt und sich nicht von der Bewegung hin zum „Unbekannten Gott“ jenseits des Kosmos zu Erwartungen einer „Transfiguration“ der Realität verleiten lässt. Mit dem Begriff der „Transfiguration“, den Voegelin in *OH IV* erstmals verwendet und mit dem er Erwartungen von einer verklärten, das heißt einer von allen Übeln befreiten Realität verbindet, spricht er die Gefahr einer Deformation des Bewusstseins an, die sich in der antiken Gnosis zeigte, aber auch im Christentum Spuren hinterließ – bei Paulus, vor allem aber in den apokalyptisch-gnostischen Sektenbewegungen, die seit dem 9. Jahrhundert n.Chr. in Europa an Zulauf gewannen und schließlich zu den revolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts mutierten. Mit diesen, auch schon in „Gospel and Culture“ vorhandenen Hinweisen, knüpfte Voegelin an seine wichtige Studie aus den 1940er Jahren „The People of God“⁹⁹ an.

Wenn sich Voegelin in den beiden Schlussbänden von *Order and History* nicht auf das Hauptthema beschränkte, sondern immer wieder auf verwandte Phänomene in der Moderne hinweist, so war das eine Folge der Anfang der 1960er Jahre entdeckten „Äquivalenz“-

⁹⁸ Voegelin, *Das Ökumenische Zeitalter*, S. 72.

⁹⁹ Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*. Hrsg., eingeleitet und mit einem Essay v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1994.

Beziehung zwischen symbolischen Formen, der zufolge diese, ungeachtet phänotypischer Unterschiede, „äquivalent“ sind, wenn sie sich evident auf dieselben Realitätsstrukturen beziehen, weil sie „dieselbe Realität in unterschiedlichen Modi der Kompaktheit und Differenziertheit ausdrücken.“¹⁰⁰ Das Äquivalenz-Prinzip hatte Voegelin die Abkehr von der chronologischen Vorgehensweise der ersten drei Bände erlaubt, zugunsten von längeren Überblicken über zentrale theoretische Probleme und damit eine Verkürzung des Programms von *Order and History* von den zunächst geplanten sechs auf schließlich nur fünf Bände ermöglicht.

Während er den griechischen Philosophen attestierte, sich der „das Gleichgewicht störenden Bewegung zum Jenseits“ zu entziehen bzw. „das Gleichgewicht zwischen der erfahrenen Dauerhaftigkeit [des Kosmos und seiner Struktur – PJO] und den theophanen Ereignissen dergestalt aufrechtzuerhalten, dass das Paradox als die eigentliche Struktur der Existenz selbst verstehbar wird“¹⁰¹, sah er dieses Gleichgewicht im Christentum gestört. Dies ist eines der Themen des Paulus-Kapitels, in dem Voegelin das „pneumatische Bewusstsein“ und damit auch die „Transfigurationsproblematik“ im Einzelnen darstellt. Dabei arbeitete er zum einen ihren Ursprung in der Paulinischen Vision und der Bewältigung der von ihr ausgehenden Gleichgewichtsstörungen durch Paulus heraus und identifizierte, zum anderen, den Verlust dieses Gleichgewichts und die Deformation des „eschatologischen Bewusstseins“ als eine der wesentlichen Ursachen der antiken Gnosis und ihres extremen *contemptus mundi*. Dass er in der erst nach Abschluss des Manuskripts verfassten Einleitung diese Problematik nochmals aufgriff und in mehreren Abschnitten – „The

¹⁰⁰ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 187-192. Siehe dazu im Einzelnen den Aufsatz „Equivalences of Experience and Symbolization in History“, in: *Eternità e Storia: I valori permanenti nel divenire storico* (Florenz, Vallecchi, 1970, S. 215-234). Dt.: Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte, *VOP* No. 79. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, München, November 2012. Siehe dazu auch die *Autobiographical Reflections*, in denen dem Problem der „Äquivalenz der Wahrheit“ ein ganzes Kapitel gewidmet ist. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 108 f.

¹⁰¹ Siehe dazu Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 227 f.

Tension of Consciousness: Plato, Aristotle, Israel“, „The Tension in the Gospel of John“, „The Balance Lost – Gnosticism“ und „The Balance Regained – Philo“ – auf die unterschiedlichen Ausformungen eingeht, die sie im „Ökumenischen Zeitalter“ erfuhr, zeigt die Bedeutung, die er ihr zuerkannte. Darüber hinaus zeigt sich auch hier noch einmal die systematisch betriebene Entwicklung seines bewusstseinsphilosophischen Ansatzes und dessen zentrale Bedeutung für die Entschlüsselung des Voegelinischen Spätwerkes.

VII

In einer Besprechung von *The Ecumenic Age* verwies ein Rezensent auf einen „emergent universalism“ des Voegelinischen Werkes.¹⁰² Diese Beobachtung ist zutreffend, bedarf allerdings insofern einer Ergänzung, dass dieser „Universalismus“ nicht erst im Spätwerk Voegelins sichtbar wird, sondern sich schon erheblich früher zeigt. So haben wir eingangs, im Zusammenhang mit den ersten geschichtsphilosophischen Anstößen, darauf aufmerksam zu machen versucht, dass Voegelin den Topos der Menschheits-Problematik schon 1933 in *Rasse und Staat* ansprach und dass er, nachdem er ihn in seiner *History of Political Ideas* in den Analysen der Geschichtsspekulationen des 18. und 19. Jahrhunderts – etwa denen von Turgot und Comte – nur gestreift hatte, in *Order and History* zu einer zentralen Kategorie seiner eigenen Geschichtsphilosophie wurde und spätestens mit „History and Mankind“ ins Zentrum der Analysen rückte. Von einem „Sekundärfeld“ jenseits des primären Feldes der Ordnung einer Gesellschaft war oben die Rede, „der Zukunft gegenüber offen, in dem die Menschheit als das Subjekt der Ordnung in der Geschichte konstituiert wird.“¹⁰³ Ähnlich hatte Voegelin schon im ersten Band mit Blick auf die Erstellung empirischer Typen zivilisatorischer Abläufe, wie Oswald Spengler, Eduard Meyer und Arnold Toynbee sie vorgelegt hatten, bemerkt, die „intelligible order

¹⁰² Manfred Henningsen, The Emergence of Universalism of Eric Voegelin, in: *The Political Science Reviewer* 27 (1989), S. 69-115

¹⁰³ Siehe Anm. 18.

of history cannot be found through classification of phenomena; it must be sought through a theoretical analysis of institutions and experiences of order“ und hinzugefügt: „A civilization is a form in which a society participates, in its historically unique way, in the supra-civilizational, universal drama of approximation to the right order of existence through increasingly differentiated attunement with the order of being.“¹⁰⁴ Diese Auffassung lag *Order and History* zugrunde, deren zentrales Thema aber nicht die Regelmäßigkeiten der zivilisatorischen Abläufe sind, sondern das „supra-civilizational, universal drama“, dessen Subjekt die Menschheit ist.

Die universale Dimension von Voegelins Werk fand sich jedoch nicht nur im Begriff der Menschheit (mankind) bzw. der „universalen Menschheit“, sondern noch in einem anderen, eng damit zusammenhängenden Begriff: in dem des „Menschseins“ (humanity) bzw. des „universalen Menschseins“ (universal humanity). Es ist dieser Begriff – und die mit ihm verbundene Problematik –, der sich im Laufe der Zeit zunehmend in den Vordergrund schob und schließlich zum Titel des Schlusskapitels von *OH IV* avancierte. Auch er findet sich schon früh im Werk Voegelins. So heißt es schon 1951 in den Walgreen Lectures „that the substance of history consists in the experiences in which man gained the *understanding of his humanity and together with it the understanding of its limits*.“¹⁰⁵ Und gleichzeitig heißt es präzisierend im Platon-Teil von Band III von *Order and History*: „the understanding of the universal humanity originates in the experience of transcendence.“¹⁰⁶ Im Frühjahr 1962, im Vortrag „World-Empire and the Unity of Mankind“ werden die beiden Begriffe zueinander in Beziehung gesetzt und gleichzeitig gegeneinander abgesetzt. Mit Blick auf die Gründung der ökumenischen Reiche machte Voegelin hier darauf aufmerksam, dass der Ausbruch imperialer Expansion einherging „by an opening of spiritual and intellectual horizons which raised humanity to a new level of consciousness.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ Voegelin, *Israel and Revelation*. Baton Rouge: LSU Press, 1956, S. 63.

¹⁰⁵ Voegelin, *New Science*, S. 78 (Hervorh. PJO).

¹⁰⁶ Voegelin, *OH I: Plato and Aristotle*. Baton Rouge: LSU Press, S. 107.

¹⁰⁷ Voegelin, *World-Empire*, S. 171.

Obwohl Voegelin diesen Prozess, unter dem Begriff des „Seinsprungs“ (leap in being) schon in den ersten Bänden von *Order and History* detaillierten Analysen unterzogen hatte, stellte er ihn ein Jahrzehnt später, in den Candler Lectures erneut in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen – nun unter dem Titel „The Drama of Humanity“. Unter dem Eindruck seiner kurz zuvor entstandenen Studie zu einer Philosophie des Bewusstseins hatte sich der Akzent dieser Untersuchung auf das „prozessuale Element in der Natur des Menschen“ verlagert.¹⁰⁸ Im Einklang damit definierte Voegelin „Menschsein“ nun als „einen Modus des Selbstverständnisses des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, zur Welt und zur Geschichte und hieße, dass diese Modi sich verändern. Und *Geschichte* wäre dann das Drama (falls sich ein Sinn darin entdecken lässt) des Menschseins, dieses Selbstverständnisses des Menschen.“¹⁰⁹ Den entscheidenden Schritt in diesem sich wandelnden Selbstverständnis fasste er nun in den Begriff der „Epiphanie des Menschen“ – gemeint war damit der Prozess, in dessen Verlauf sich der Mensch „als unmittelbar unter Gott stehend erfährt. Er erhält seine Autonomie, weil er ohne Vermittlung unter Gott steht. Wir könnten sagen, dieses neue Weltverständnis des Menschen, seine neue Sicht des Menschseins, ist seine unvermittelte Beziehung zum Göttlichen.“¹¹⁰ Und dieser Prozess ist wiederum eng mit der Entdeckung der Transzendenz des Göttlichen verbunden.

Während das „Drama des Menschseins“ nur eine Skizze war, avancierte der Prozess in *OH IV* zum zentralen Thema, das in dem Kapitel „Universal Humanity“ kulminiert. „From the ecumenic age there emerges a new type of ecumenic humanity, which, with all its complications of meaning, reaches as a millennial constant into the modern Western civilization.“¹¹¹ Doch die Studien zur Freilegung dieses „ökumenischen“ bzw. „universellen Menschseins“ und der ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen sind für Voegelin nicht Selbstzweck. Nur in sekundärer Hinsicht geht es um kognitives

¹⁰⁸ Voegelin, *Drama des Menschseins*, S. 30.

¹⁰⁹ Ebd., S. 31.

¹¹⁰ Ebd., S. 46.

¹¹¹ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 58.

Wissen – primär geht es um die „Wahrheit der Existenz“. Diese sah Voegelin auch weiterhin massiv bedroht. Erinnern wir uns: 1939, im Vorwort zu den *Politischen Religionen*, hatte er auf die „schwere Krise“ der westlichen Welt verwiesen und als deren Ursache ein Verdorren der religiösen Wurzeln des menschlichen Geistes diagnostiziert. Gleichzeitig hatte er zu Widerstand und „religiöser Erneuerung“ aufgerufen. Das gilt auch noch einige Jahrzehnte später. In *The Ecumenic Age* hatte er zwar die Erfahrungen freigelegt – es waren religiöse Erfahrungen, „Theophanien“ –, die zur Einsicht in das „universelle Menschsein“ geführt hatten. Doch das blieb für die allgemeine gesellschaftliche Situation folgenlos – die „schwere Krise“ bestand weiter:

„The return from symbols which have lost their meaning to the experiences which constitute meaning is so generally recognizable as a problem of the present that specific references are unnecessary. The great obstacle to this return is a massive block of accumulated symbols secondary and tertiary, which eclipses the reality of man's existence in the Metaxy.“

1950 hatte Voegelin seine *History of Political Ideas* charakterisiert als die „Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die ‚Wahrheit‘ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wieder aufgenommen wird.“ Dasselbe gilt für *Order and History*. Doch dieser Text ist nicht nur eine der großen Meistererzählungen dieser Geschichte – das ist er auch. Vor allem aber ist er ein Akt des Widerstandes und des Kampfes um diese „Wahrheit“.

VIII

Das letzte Jahrzehnt im Leben Voegelins gestaltete sich – soweit es den Fortgang seiner Arbeiten betrifft – unübersichtlich. Im Wesentlichen waren es zwei Projekte, auf die er sich nun konzentrierte: auf einen Abschnitt über Symbolformen im Neolithikum in „The Drama of Humanity“ und auf *In Search of Order*, den Schlussband von *Order and History*. Während Ersterer tief in die Vergangenheit zurückführte, befasste sich der Schlussband sehr wesentlich mit der Gegenwart.

Das auf den ersten Blick überraschendste der beiden Projekte ist das über die neolithischen Symbolismen. Der Plan dazu war Ende der 1960er Jahre entstanden. Auf einem internationalen Symposium in Rom hatte Voegelin die Archäologin Marie König kennengelernt, eine Spezialistin für paläolithische und neolithische Strukturen und Symbolismen. Tief beeindruckt von ihrem Vortrag und von Studien, die sie ihm zur Lektüre überlassen hatte, hatte sich Voegelin sogleich um weitere Auskünfte über ihre weitere Arbeit bemüht und dazu bemerkt:

„In meinem früheren Werk, *Order and History*, hatte ich die Problematik der Ordnungssymbole bei den altorientalischen Zivilisationen aufgegriffen. Inzwischen habe ich herausgefunden, zum Teil durch Ihre Hilfe, dass diese Symbole bis ins Neolithicum und vielleicht sogar bis ins spätere Paleolithicum zurückgehen. In einem *weiteren Werk*, an dem ich jetzt arbeite, möchte ich einen Abschnitt über Praehistorie einfügen, in dem ich die spezifische Differenz zwischen den Symbolen in ihrer praehistorischen Form und der Form, in der sie in den imperialen Zivilisationen auftreten, klar gestellt wird. Zu diesem Zweck aber muss ich mehr über die praehistorischen Symbole und den Stand der Forschung wissen, als ich bisher weiss.“¹¹²

Die Korrespondenzen Voegelins seit Beginn der 1970er Jahre zeigen, dass er sich nun nicht nur intensiv mit Fachliteratur zum Paläolithikum und zum Neolithikum zu beschäftigen begann, sondern in schneller Folge Reisen zu wichtigen archäologischen Fundorten unternahm – u.a. nach Malta, in die Türkei, nach Irland, Yucatan,

¹¹² Brief vom 28. September 1970 von Voegelin an Marie König (Hervorh. PJO).

Hawaii. Den Korrespondenzen ist ferner zu entnehmen, dass er das Angebot des britischen Historikers Geoffrey Barraclough annahm, für den von diesem herausgegebenen *Times Atlas* einen Beitrag zu Problemen des Neolithikums zu liefern. Die Bedeutung, die er diesen Studien beimaß, erhellt eine Passage in den *Autobiographical Reflections*:

„As a matter of fact a number of theoretical assumptions from which I started when I began to write *Order and History* has become obsolete through this rapid development of the historical sciences, especially in the field of prehistory and archaeology. When I wrote the first volume of *Order and History*, my horizon was still limited by the Near Eastern empires. I identified the cosmological symbolism that I found there with the imperial symbolism of Mesopotamia and Egypt. On the basis of the new expansion of our prehistoric and archaeological knowledge, I can now say that practically all of the symbols that appear in the ancient Near East have a prehistory reaching through the Neolithicum back to the Paleolithicum, for a period of some twenty thousand years before the Near Eastern empires. There has arisen the *new problem of disengaging the general problem of cosmological symbolism from its specific, imperial variation*; the cosmological symbolisms on the tribal level, back to the Stone Age, must be analyzed; and then the *differentia specifica*, introduced by the foundation of empires, as for instance in Egypt, must be distinguished.“¹¹³

Das war im Sommer 1973. Obwohl dem Text zu entnehmen ist, dass Voegelin zu diesem Zeitpunkt noch an eine eigenständige Publikation dachte und zahlreiche Indizien dafür sprechen, dass er auch weiterhin an dem Projekt arbeitete, werden die Spuren nun seltener und hören schließlich ganz auf.

Es ist nicht auszuschließen, dass Voegelin irgendwann beschloss, die Arbeit an „The Drama of Humanity“ abubrechen, wofür sich bislang jedoch noch keine Hinweise fanden. Sollte er sich dazu entschlossen haben, so wäre dafür neben gesundheitlichen Problemen der plausibelste Grund die Fertigstellung des anderen Projekts: des Schlussbandes von *Order and History*. Zunächst hatte es so ausgesehen, als würde dieser Band nur wenige Monate nach *The Ecumenic Age* erscheinen, sollte er doch lediglich ein reichliches Dutzend

¹¹³ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 82 (Hervorh. PJO).

fertig vorliegender Einzelstudien als empirische Grundlage zu *OH IV* enthalten. Auch das Thema des Bandes stand fest. Voegelin hatte es am Ende der Einleitung zu *OH IV* wie folgt skizziert: „The next and last volume, entitled *In Search of Order*, will study the contemporary problems which have motivated the search for order in history.“¹¹⁴

Doch dann setzte ein ähnlicher Prozess ein wie zuvor bei *The Ecumenic Age*. Von neuen Einsichten inspiriert, gab Voegelin das bestehende, ja bereits fertig vorliegende Konzept wieder auf und begann damit, den Band neu zu konzipieren. „What is needed“, schrieb er Ende 1983 in einem Brief, „is a new theory of consciousness and reality – on which I am working in Vol. V of *Order and History*.“¹¹⁵ Als Voegelin im Januar 1985 starb, lagen zwei umfangreiche Kapitel mit den Titeln „The Beginning of the Beginning“ und „Reflective Distance vs. Reflective Identity“ vor. Wir wissen nicht, wie der endgültige Text ausgesehen hätte, und im Rückblick auf die langwierige und verwirrende Werks Geschichte des vierten Bandes verbieten sich selbst Vermutungen darüber, wohin Voegelin seine meditative Suche nach Ordnung noch geführt hätte. Doch wie dem auch sei: *In Search of Order* erschien 1987 – posthum und in fragmentarischer Form.¹¹⁶ In gewissem Sinne war dies nicht weiter überraschend. Schon 1933 hatte Voegelin sein in weiten Teilen fertig vorliegendes „System der Staatslehre“ eingestellt, seine Studien zur „Theorie des politischen Mythos“, deren Fehlen den Abbruch eigentlich motiviert hatten, jedoch weitergeführt. 1948 hatte er die fast fertige *History of Political Ideas* aufgrund des von ihm als obsolet empfundenen Ideen-Begriffs abgebrochen und die Arbeit auf der Grundlage des Erfahrungsbegriffs in Form von *Order and*

¹¹⁴ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 58.

¹¹⁵ Brief vom 13. Dezember 1983 von Voegelin an David Walsh, in *CW* 30, S. 873.

¹¹⁶ Eric Voegelin, *In Search of Order*. Baton Rouge/London. LSU Press, 1987. Zum Schlussband siehe Paul Caringella und Gilbert Weiss, Nachwort in: Eric Voegelin, *Auf der Suche nach Ordnung*. München: Fink, 2004. – Helmut Winterholler, Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“. *VOP*, No. 81, München, Februar 2011.

History fortgesetzt. Anfang der 1960er Jahre hatte er auch das Konzept von *Order and History* einer kritischen Prüfung unterzogen und das Projekt – wie hier beschrieben – formal wie inhaltlich auf neuer Grundlage weitergeführt. Der fragmentarische Charakter von *In Search of Order* war also fast zu erwarten gewesen. Überrascht hätte eher ein abgeschlossener Schlussband. „Es gibt wohl keinen vergleichbaren Fall in der Geschichte der modernen Philosophie und Theorie der Geschichte“, schrieb einer der Herausgeber der deutschen Ausgabe von *The Ecumenic Age*, „wo ein Autor sich einer derart rigorosen Selbstprüfung unterzogen hat, wie Voegelin dies anlässlich der verbleibenden Bände von *Order and History* getan hat, und zwar aus einem Grund, der in der gegenwärtigen Diskussion über sein Werk stets zu wenig berücksichtigt wird: nämlich seiner unbedingt kritischen Haltung nicht nur gegenüber dem Denken anderer, sondern vor allem gegenüber dem eigenen Denken.“¹¹⁷ Der Rückblick auf die Genesis, die Geschichte und die Gestalt des philosophischen Werkes von Eric Voegelin zeigte, dass diese Haltung nicht nur die beiden Schlussbände von *Order and History* prägte, sondern sein gesamtes Werk.

¹¹⁷ Thomas Hollweck, Geschichte als offener Horizont. Eric Voegelins Suche nach einer post-imperialen Ordnung, in: *Das Ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*, S. 240.

Postscriptum: Die vorliegende Studie hat sich durchgehend darauf beschränkt, die wichtigsten Wegmarken zu markieren, an denen entlang sich das Gesamtwerk Voegelins über die Jahre entwickelte und zugleich die Kontinuitäten herauszuarbeiten, die ihm den Charakter jener *zetema* verleihen, die er im Werk Arnold Toynbees sah. Schon diese begrenzte Zielsetzung hat den vorgegebenen Rahmen weit überdehnt. Dass unter diesen Umständen eine Reihe wichtiger Sachkomplexe nur sehr kurz behandelt werden konnte und auf eine kritische Auseinandersetzung mit den Positionen Voegelins gänzlich verzichten werden musste, war nicht zu vermeiden. Es hätte den Rahmen völlig gesprengt.

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

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

Zeitschrift für Politik

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

Politische Vierteljahresschrift