

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 104 A —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*:
Die Entdeckung und Erkundung eines
neues Zeitalters. Protokoll einer
Werksgeschichte



*Für Jonas, Niklas, Lorenz – und allen anderen
sich noch in der Landeschleife befindenden Enkeln*

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 104 A —

Peter J. Opitz

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*:
Die Entdeckung und Erkundung eines neues Zeitalters.
Protokoll einer Werksgeschichte



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. 104 A, März 2018

Peter J. Opitz

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*:

Die Entdeckung und Erkundung eines neuen Zeitalters. Protokoll einer
Werksgeschichte

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 Board of Editors, the *Eric-
Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der
Ludwig-Maximilians-Universität München*.

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

ISSN 1430-6786

© 2018 Peter J. Opitz

INHALT BAND 104 A

EINLEITUNG	7
TEIL I: ANLÄUFE UND ANSÄTZE ZU EINEM NEUEN KONZEPT	24
1958: Die Entdeckung des „Ökumenismus“	24
Historiogenesis – oder: Auf der Suche nach „allgemeinen Kategorien des Seins“	38
Von der unilinearen Geschichtskonstruktion zur Theorie der „fließenden Präsenz“	58
The Formation of Existence oder: „Vorstoesse“ zu einer Philosophie des Bewusstseins	75
Ein Parallelprojekt: <i>The Drama of Humanity</i>	86
ZWISCHENBETRACHTUNG	98

(INHALT BAND 104 B, i.V.)

TEIL II: AUFBRUCH IN DIE SCHLUSSPHASE	
Erste Verzögerungen	
<i>Chapter 1: Historiogenesis</i>	
<i>Chapter 2: The Ecumenic Age</i>	
1971–72: Weitere Revisionen des Konzepts vom Dezember 1969	
<i>Chapters 3–5: Elemente einer „Philosophie der Offenbarung“?</i>	
Frühjahr 1973 – Komplikationen mit den Schlusskapiteln	
<i>Chapter 6: The Chinese Ecumene</i>	
<i>Chapter 7: Universal Humanity</i>	
„ ... that horrible Introduction“	
Abschließende Bemerkungen	

„To stand inquiring right is not to
stray;
To sleep, or run wrong, is. On a huge
hill,
Cragged and steep, Truth stands, and
he that will
Reach her, about must and about
must go,
And what the hill's suddenness
resists, win so.“
John Donne

„To move within the *metaxy*,
exploring it in all directions
and orienting himself in the perspective
granted to man by his position in reality,
is the proper task of the philosopher.“
Eric Voegelin

Einleitung

The Ecumenic Age, der vierte Band von Eric Voegelins *Order and History*, hat eine lange Geschichte, deren Anfänge bis tief in die erste Hälfte der 1940er Jahre zurückreichen. Zu jener Zeit hatte Voegelin mit der Arbeit an einer *History of Political Ideas* (= *History*) begonnen.¹ Sie sollte ihn ein ganzes Jahrzehnt beschäftigen. Angesichts ihres stetig wachsenden Umfangs hatte er sich schon 1944 zu einer Aufteilung des Textes in drei Bände entschlossen. Während der erste Band unter dem Titel „The Ancient World“ die Zeit vom Alten Orient bis zu Augustinus behandelte, befasste sich der zweite Band unter dem Titel „The Middle Ages“ mit dem Zeitraum von der Völkerwanderung bis zur Konziliarsperiode. Schon bald nach Aufnahme der Arbeiten am dritten Band „The Modern World“, der vom Aufstieg der Nationalstaaten bis zur Gegenwart reichen sollte, geriet das Projekt ins Stocken, obwohl Voegelin dem Verlag schon den kurz bevorstehenden Abschluss signalisiert hatte.

¹ Peter J. Opitz, Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte – ein Vademecum zu Eric Voegelins *History of Political Ideas*, in *Zeitschrift für Politik*, 59. Jg. NF 3, September 2012, S. 257-281.

„While working on the chapter on Schelling”, so Voegelin später in seinen *Autobiographical Reflections*, „it dawned on me that the conception of a history of ideas was an ideological deformation of reality. There were no ideas unless there were symbols of *immediate experiences*“, um an anderer Stelle fortzufahren:

„I had to give up ‚ideas‘ as objects of a history and establish *the experiences of reality – personal, social, historical, cosmic – as the reality to be explored historically*. These experiences, however, one could explore only by exploring their articulation through symbols. The identification of the subject-matter and, with the subject-matter, of the method to be used in its exploration led to the principle *that lies at the basis of all my later work: the reality of experience is self-interpretative*. The men who have the experiences express them through symbols, and symbols are the key to understanding the experiences expressed. [...] Hence, I gave up the project of a *History of Political Ideas* and started my own work on *Order and History*.”²

Die Konsequenzen dieses methodischen Wechsels waren tiefgreifend: Während Voegelin die Arbeit am „Modern World“-Band auf der Grundlage des Erfahrungs-Ansatzes fortsetzte, begann er parallel dazu mit einer grundlegenden Umarbeitung des schon fertig vorliegenden ersten Teilbandes. Den Anfang machte eine umfangreiche Neufassung der Kapitel über Platon und Aristoteles, gefolgt von einer Revision der Kapitel über die vorsokratischen Denker. Angeregt durch Studien des Oriental Institute in Chicago folgten bald darauf Umarbeitungen des *Orient*-Abschnitts sowie des bis dahin nur wenige Seiten langen Abschnitts über Israel. Letzterer wuchs nun schnell zu einer umfassenden Studie an, die Voegelin zunächst „Exodus“ nannte und später unter dem Titel *Israel and Revelation* als ersten Band von *Order and History* veröffentlichte.

Im Spätherbst 1953 war die Umarbeitung der *History* soweit vorangeschritten, dass sich Voegelin veranlasst sah, den Verlag über die Entwicklung und die Form, die das Projekt inzwischen angenommen hatte, zu informieren. „The older title (History of Political Ideas)“, so in einem Brief an Charles D. Anderson, der das Projekt bei Mac-

² Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed. with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press (= LSU Press), 1989, S. 80 (Hervorh. PJO). Dt.: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*. München: Fink, 1989, S. 100.

millan betreute, „is inadequate because the liberal ideology on which it was based is now exploded in critical science.“³ „Order and Symbols“ sei der neue Titel und zugleich die korrekte Beschreibung, denn der Gegenstand des Projekts sei die Entwicklung der „experiences of order and their adequate symbolization.“ Das Werk werde sich, so Voegelin weiter, in drei Bände gliedern. Der Titel des ersten Bandes sei „Myth, History, and Philosophy“, Thema seien die drei großen, im Titel angesprochenen Symbolformen des Altertums. Der zweite Band „Empire and Christianity“ werde mit Alexander beginnen und über die „respective orders of Empire and Christianity, down to the time of their crisis in the Reformation“ führen. Der Schlussband „The Gnostic Age“ werde sich schließlich mit der Entwicklung der modernen Gnosis und ihrer Krise in unserer Zeit befassen. Während der erste Band vor dem Abschluss stehe und das Manuskript gegen Ende Februar 1954 dem Verlag vorliegen könne, habe der zweite Band noch „a gap (on the ancient Gnosis) which must be filled.“ Für diesen Band, von dem Voegelin meinte, ihn ungefähr ein Jahr nach Abgabe des ersten Bandes abschließen zu können, hatte er einen Umfang von 1200 Manuskriptseiten veranschlagt.

Einen ersten Entwurf des neuen Projekts hatte Voegelin schon im Frühjahr 1951, anlässlich der Walgreen Lectures in Chicago, vortragen und unmittelbar darauf unter dem Titel *The New Science of Politics* (= *New Science*) veröffentlicht. Deren Anlage unterschied sich von der *History* in einer Reihe von Punkten: Der Text war nicht mehr ideengeschichtlich angelegt, sondern systematisch und knüpfte damit, wie Voegelin selbst bemerkte, an sein Anfang der 1930er Jahre begonnenes, schließlich aber abgebrochenes Projekt

³ Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson (Macmillan Press), in *The Collected Works of Eric Voegelin* (= *CW*), Vol. 30: *Selected Correspondence, 1950-1984*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007, S. 181-183. Die im Folgenden zit. Korrespondenzen finden sich, sofern nicht anders ausgewiesen, in den *Eric Voegelin Papers* (= *EVP*) der Hoover Institution der Stanford University, Palo Alto, CA.

„System der Staatslehre“ an.⁴ Er war zudem nicht deskriptiv, sondern normativ. Es ging, wie schon der Titel der Walgreen Lectures „Truth and Representation“ signalisierte, um die „Wahrheit“. Genau gesehen war dieser normative Grundzug auch schon ein Charakteristikum der *History*, durch das diese sich von anderen ideengeschichtlichen Standardwerken der Zeit, etwa George Sabinus *History of Political Theory*, unterschied. „Eine Ideengeschichte“, so erläuterte Voegelin später Leo Strauss, „soll nicht doxographischer Bericht, nicht ‚Dogmengeschichte‘ im älteren Sinne sein, sondern *Geschichte der existentiellen Wandlungen*, in denen die ‚Wahrheit‘ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wiedergewonnen wird.“⁵ Und genau diese „existentiellen Wandlungen“ der „Wahrheit“ – oder wie es an anderer Stelle heißt, die „Historizität der Wahrheit“ – waren das Thema der Walgreen Lectures: nämlich die Darstellung der Differenzierungsprozesse dieser „Wahrheit“, wie sie sich in verschiedenen symbolischen Formen widerspiegeln: einerseits, andererseits die Zerstörung des Wahrheitswissens durch Ideologien verschiedener Couleurs, speziell der modernen Gnosis. Dadurch wurde die *New Science* zu einer Geschichtsphilosophie, genauer: zu einer „systematischen Geschichtsphilosophie“, wie Voegelin schon während der Abfassung der Vorlesungen Freunden⁶ berichtete. Warum und wann politische Theorie die Form einer Geschichtsphilosophie annehmen muss, brachten gleich die ersten Sätze der *New Science* zum Ausdruck: „The existence of man in political society is *historical existence*; and a theory of politics, *if it penetrates to principles* must at the same time be a theory of

⁴ Siehe dazu Peter J. Opitz, Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihre Stellung im Gesamtwerk. *Voegeliniana–Occasional Papers (VOP)*, No. 74, 3. Aufl., München 2011.

⁵ Brief vom 2. Januar 1952 von Voegelin an Leo Strauss, in *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934–1964* (= *Briefwechsel Voegelin/Strauss*). Unter Mitwirkung von Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz. München: Fink, 2010, S. 68 (Hervorh. PJO).

⁶ Briefe vom 20. November 1950 von Voegelin an Waldemar Gurian und Friedrich Engel-Janosi; Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Eduard Baumgarten.

history.“⁷ Und vor allem um diese „principles“ ging es. Um sie war es schon zuvor in der „Staatslehre“ gegangen, die er als eine theoretische Grundlegung verstand, und um sie ging es jetzt auch in dem neuen Projekt „Order and Symbols“.

1956 erschien dessen erster Band – *Israel and Revelation*. Voegelin hatte inzwischen nicht nur den Verlag gewechselt, sondern auch den Titel des Projekts. Dieser lautete nun nicht mehr „Order and Symbols“, sondern „Order and History“. Auch jetzt ging es – wie schon das Vorwort ankündigte – um existentielle Wahrheit und Unwahrheit. „The Logos of being is the object proper of philosophical inquiry; and *the search for truth concerning the order of being cannot be conducted without diagnosing the modes of existence in untruth.*“⁸ Anders als noch im Brief an die Macmillan Press beschrieben, umfasste *Order and History* nun sechs Bände, die – in chronologischer Abfolge – fünf Haupttypen gesellschaftlicher Ordnung zusammen mit den ihnen korrespondierenden „symbolischen Formen“ darstellen sollten. Gleichzeitig intendierte die Untersuchung eine „inquiry into the order of history that emerges from their succession“, was schon das gleich zu Beginn seines Vorworts formulierte Leitprinzip zum Ausdruck brachte: „The order of history emerges from the history of order.“⁹ Wie schon die *New Science*, so war auch *Order and History* von der Anlage her eine Philosophie der Geschichte, was viele der Probleme erklären wird, denen sich Voegelin schon bald konfrontiert sah.

⁷ Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: Chicago University Press, 1952, S. 1 (Hervorh. PJO). Dt.: *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (München: Verlag Anton Pustet, 1959); im Folgenden zit. nach der Neuauflage München: Fink, 2004.

⁸ Eric Voegelin, *Order and History* Vol. I: *Israel and Revelation*. LSU Press, 1956, S. XIV (Hervorh. PJO). Dt.: *Ordnung und Geschichte (= OG)*, Bd. I: *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. Hrsg. v. Jan Assmann; aus dem Englischen v. Reinhard W. Sonnenschildt, München: Fink, 2002, S. 32. Im Folgenden werden Zitate doppelt ausgewiesen: durch Hinweise auf das englische Original sowie durch Anführung der dt. Übersetzung.

⁹ Ebd., S. X / Dt., *OG* I, S. 27.

Der erste Band behandelte einleitend anhand der Reiche des Alten Orients die Symbolform des „Mythos“ sowie, daran anschließend, anhand des israelitischen Ordnungsverständnisses die Entwicklung der Symbolform „Geschichte“. Schon im Jahr darauf, 1957, folgten die beiden nächsten Bände *The World of the Polis* und *Plato and Aristotle*. Sie betrafen die geistigen Entwicklungen, die in Hellas vom „Mythos“ zur Symbolform der „Philosophie“ geführt hatten. Damit lagen die Untersuchungen über die drei großen Symbolformen des Altertums vor, und Voegelin konnte sich der Schlussredaktion des nächsten Bandes „Empire and Christianity“ zuwenden, der – wie dem oben zitierten Brief an Anderson zu entnehmen – bis auf eine Lücke über die „antike Gnosis“ fertig vorlag und ca. 1200 Manuskriptseiten umfassen sollte. Ob zu diesem Band zu jener Zeit schon so etwas wie ein detaillierter Gliederungsaufriß bzw. Inhaltsverzeichnis existierte, ist unbekannt – bislang konnte jedenfalls keines ausfindig gemacht werden, ebenso wenig wie die 1200 Seiten des angeblich vorliegenden Manuskripts. Bekannt ist lediglich, was dieser Band enthalten sollte. Dazu heißt es in einer kurzen Charakterisierung im Vorwort des ersten Bandes:

„This part of the study will assume considerable proportions, beginning with the fourth volume, when the *multicivilizational empires* provide the area for the struggle between Babylonian and Egyptian cosmological forms, the Roman myth of the polis, the Hellenic form of philosophy, the earlier Israelite historical and the later Jewish apocalyptic symbols; when all of the enumerated types of order enter into the great struggle with the new order of Christianity; and when from this welter of mutual invalidations and limitations emerges the compound of Western medieval order.”¹⁰

Im Lichte dieses Grundkonzepts waren Anlage und Anliegen des Bandes damit klar erkennbar. Wie in den ersten drei Bänden, würden sich die Analysen auch hier auf die beiden Pole des gesellschaftlichen Ordnungstypus und der ihm zugewiesenen symbolischen Form konzentrieren, konkret: auf die „multizivilisatorischen Reiche“ einerseits und auf die „symbolischen Formen“ in ihrem Ringen um die geistige Repräsentation dieses neuen Ordnungstypus andererseits. Während Voegelin dessen Entwicklung vom Alexanderreich über das Römische Reich bis zum mittelalterlichen

¹⁰ Ebd., S. XI (Hervorh. PJO) / Dt., *OG I*, S. 29 f.

Sacrum Imperium zu verfolgen beabsichtigte, war zu erwarten, dass er den „großen Kampf“ um die geistige Repräsentation in ähnlicher Weise nachzeichnen würde, wie zuvor in der *New Science of Politics* im Abschnitt „The Struggle for Representation in the Roman Empire“, nun allerdings bis zum endgültigen Sieg des Christentums und der gelungenen Assoziation von Macht und Geist im mittelalterlichen Sacrum Imperium.

Da Voegelin 1956 zur Sammlung von Materialien für diesen Band noch eine Forschungsreise nach Europa unternommen hatte, konnte der Verlag mit einer pünktlichen Abgabe des Manuskripts rechnen, was wiederum erklären mag, dass er noch 1957 das Erscheinen von „Empire and Christianity“ für das kommende Jahr 1958 ankündigte. Damit befand er sich völlig in Einklang mit den Planungen Voegelins, der im August 1956 seinem Münchner Kollegen Helmut Kuhn berichtete: „Der 1. Band, ‚Israel and Revelation‘ kommt in etwa vier Wochen heraus; die beiden Griechenbände sollen im nächsten Herbst erscheinen. Am vierten Band, ‚Empire and Christianity‘ habe ich noch im kommenden Jahr zu arbeiten; der soll ’58 erscheinen.“¹¹ Doch dann kam alles ganz anders. Erst 17 Jahre später, im September 1973, traf das Manuskript beim Verlag ein, und sein Titel lautete nun nicht mehr „Empire and Christianity“, sondern *The Ecumenic Age*.¹² Und auch jetzt fehlte noch immer die Einleitung, was Verzögerungen um ein weiteres Jahr zur Folge haben sollte.

¹¹ Brief vom 30. August 1956 von Voegelin an Helmut Kuhn.

¹² Brief vom 21. September 1973 von Voegelin an Leslie E. Phillabaum (LSU Press). Die Erstausgabe von *The Ecumenic Age* erschien 1974 in der LSU Press; die dt. Übersetzung des Textes erschien in zwei Teilbänden im Rahmen der im Fink Verlag München von Peter J. Opitz und Dietmar Herz herausgegebenen Gesamtübersetzung von *Order and History* unter dem Titel *Ordnung und Geschichte* (= *OG*). Der erste Teilband von *OH IV* erschien als Band VIII: *Das ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike* (im Folgenden *OG VIII*). Hrsg. v. Thomas A. Hollweck; aus dem Englischen v. Wibke Reger, München: Fink Verlag, 2004; der zweite Teilband erschien als Band IX: *Das ökumenische Zeitalter. Weltherrschaft und Philosophie* (*OG IX*). Hrsg. v. Manfred Henningsen; aus dem Englischen v. Jörg Fündling und Veronika Weinberger, München: Fink Verlag, 2004. Im Folgenden wird sowohl aus der amerikanischen Erstausgabe wie auch aus den Übersetzungen zitiert; von den beiden dazu angegebenen Seitenangaben bezieht sich die

Im Lichte dieser in groben Zügen skizzierten Entwicklungen drängt sich eine Reihe von Fragen auf: Warum war es zu dieser mehr als 17 Jahre dauernden Verzögerung zwischen den ersten drei Bänden von *Order and History* und dem vierten Band (= *OH IV*) gekommen? Was war in dieser Zeit geschehen? Vor allem: Was hatte es mit dem neuen Titel „The Ecumenic Age“ auf sich? Signalisierte er – nach dem methodischen Wechsel von der *History of Political Ideas* zu *Order and History* – einen weiteren Konzeptwechsel? Und wie verhielt es sich mit den beiden noch ausstehenden Bänden V und VI, die der Verlag ebenfalls für 1958 angekündigt hatte? Zur Beantwortung dieser und einer Reihe weiterer Fragen, vor allem aber zur Analyse des Bandes selbst, bieten sich zwei Wege an: Man kann vom Text ausgehen und ihn einer systematischen Analyse unterziehen, wird dann aber zwecks Erläuterung der neu in ihn eingebrachten Materialien, Begriffe und theoretischen Positionen immer wieder zu umfangreichen Rückblicken gezwungen, mit der Gefahr, den Leser zu überfordern und zu verwirren. Eine Alternative bietet der entgegengesetzte Weg. Auf ihm folgt man den in zahlreichen Einzelstudien während der 1960er Jahre gewonnenen Einsichten und damit dem Prozess, in dessen Verlauf der vierte Band nicht nur eine gänzlich andere Form annahm als jene, die Anfang der 1950er Jahre vorgesehen war, sondern auch inhaltlich neue Wege einschlug.

Im Folgenden wird dieser zweite Weg gewählt. Seine Stärken bestehen vor allem darin, dass er leichter nachvollziehbar ist und zugleich einen Eindruck von der Arbeitsweise Voegelins vermittelt. Doch auch die Schwächen eines solchen werksgeschichtlichen Vorgehens sind unübersehbar. Sie ergeben sich gleich unmittelbar aus der Abhängigkeit von den Quellen, die benötigt werden, um den Gang und die Entwicklung der Reflektionen zu rekonstruieren. Die Quellenlage aber ist in unserem Fall schlecht. Die Folge sind Lücken, die sich häufig nur mit Hilfe von Spekulationen überbrücken lassen. Eine andere Schwäche besteht darin, dass es nur schwer möglich ist, die überaus komplexen, zu *The Ecumenic Age* führenden Einzelstudien im Detail zu analysieren und die komplizierten Entwicklungslinien, die sie miteinander verbinden und

erste jeweils auf die Ausgabe, aus der zitiert wird, die zweite auf den betreffenden Übersetzungsband.

in denen sich die einzelnen theoretischen Positionen allmählich herausbildeten, im Einzelnen zu rekonstruieren. Das alles kann nur im Rahmen einer längeren Studie erfolgen, die auch weiterhin ein Desiderat bleibt.

Um die überaus komplexen werksgeschichtlichen Prozesse ein wenig übersichtlicher zu gestalten, erwies sich eine Zweiteilung der Darstellung als sinnvoll. So befasst sich deren erster Teil mit den wichtigsten Anstößen, die zur Revision des ursprünglichen Konzepts und zur Wahl eines neuen Titels führten – „In Search of Order“ –, der später aber ebenfalls wieder aufgegeben wurde. Dieser Teil endet Mitte Dezember 1969 nach dem Entwurf eines neuen Konzepts. Die Untersuchungen konzentrieren sich auf drei eng miteinander verflochtene Problemkomplexe, mit denen sich Voegelin Anfang der 1960er Jahre auseinanderzusetzen begann. Dabei handelt es sich zum einen um die Reichsproblematik, speziell um den Typus des „ökumenischen Reiches“, auf den er bereits Ende der 1950er Jahre gestoßen war und der einen ersten großen Anstoß zu konzeptionellen Änderungen gegeben hatte. Einen zweiten Problemkomplex bildet die ebenfalls bereits Anfang der 1960er Jahre entdeckte historiogenetische Symbolform und die aus ihr sich ergebenden methodischen und geschichtsphilosophischen Konsequenzen. Ausgangspunkt ist die 1960 entstandene und in den folgenden Jahren mehrmals erweiterte *Historiogenesis*-Studie, die schließlich zum ersten Kapitel des vierten Bandes avancierte. Eng mit ihr verbunden ist eine methodische „Entdeckung“ – die Äquivalenz-Beziehung – zentrales Element einer Theorie der symbolischen Formen. Zu den Konsequenzen dieser „Entdeckung“ gehörte ein Wechsel in der Darstellungsweise: An die Stelle des chronologischen Vorgehens mit ausführlichen Materialanalysen, wie sie die ersten drei Bände charakterisiert hatte, traten nun „lange Überblicke über gewichtige theoretische Probleme“, was neben einer erheblichen Verkürzung des Gesamtprojekts auch zu mehreren Titelwechseln führen sollte. Inhaltlich wurde die Entdeckung der historiogenetischen Symbolform zudem zum Anstoß für ein Überdenken der bis dahin vertretenen geschichtsphilosophischen Positionen. Einen dritten Problemkomplex bildet schließlich die Grundlegung zu einer „philosophy of existence“. Ähnlich wie im Fall des historiogenetischen Symbolismus, führen auch hier mehrere bis zum

Beginn der 1960er Jahre zurückreichende, eng miteinander verflochtene Einzelstudien zur Höhen- und Tiefendimensionen des Bewusstseins zum vierten Band.

Der zweite Teil der Untersuchung widmet sich der nicht minder verwirrenden Schlussphase des vierten Bandes, die sich vom Dezember 1969 bis zum August 1974 hinzog und in die auch die umfangreiche Introduction gehört, mit der Voegelin Anfang 1974 begann, um sie schließlich im Spätherbst fertigzustellen. Hatte sich die Binnengliederung des ersten Teils unserer Untersuchung an den drei Sachkomplexen orientiert, die zunächst Differenzierungen, bald aber eine vollständige Umarbeitung des Konzepts nahelegten, so folgt der zweite Teil chronologisch der Kapitelfolge von *The Ecumenic Age*. Eine der Schwierigkeiten ergab sich dabei aus der Beschränkung auf einige wichtige Aspekte der Werksgeschichte, verbunden mit dem Bemühen, Inhaltsangaben der einzelnen Kapitel in möglichst engen Grenzen zu halten. Zudem wurde versucht, am Ende jedes Kapitels kurz seine Funktion im gesamten Text zu bestimmen. Das erschien nicht zuletzt deshalb nötig, weil der Leser angesichts der zugegebenermaßen überaus verschlungenen werks-geschichtlichen Zusammenhänge, auf die auch in diesem Teil eingegangen werden musste, immer wieder in die Gefahr gerät, den roten Faden zu verlieren, der den Text durchzieht und zu einer Einheit verbindet. Insgesamt wurde Wert darauf gelegt, Voegelin möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen, geht es ja zunächst einmal um ein adäquates Verständnis von *The Ecumenic Age* – und das ist schwer genug.

In seiner Rezension des vierten Bandes konstatierte der amerikanische Religionswissenschaftler Thomas J.J. Altizer eine die historische Analyse überschreitende „pervasive and dominant presence of speculative thinking and polemical assault.“¹³ Soweit sich diese Feststellung auf den „polemical assault“ bezieht, ist sie sicherlich

¹³ Thomas J.J. Altizer, A New History and a New but Ancient God? A Review Essay, in *Journal of the American Academy of Religion* 43 (1975), S. 757-764. Im Folgenden zit. nach dem Nachdruck in *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*. Ed. Ellis Sandoz, Durham: Duke University, 1982. Hier findet sich auch *Eric Voegelin's Response to Professor Althizer's „A New History and a New but Ancient God“*, S. 189-197.

zutreffend – polemische Angriffslust ist ein Merkmal vieler Texte Voegelins. Problematisch und korrekturbedürftig ist dagegen der Vorwurf eines „speculative thinking“. Er bedurfte einer klärenden Korrektur, die in Form eines Einschubs zwischen den beiden Teilen unter dem Titel „Zwischenbetrachtung“ vorgenommen wird und zweierlei zeigen soll: Zum einen, dass es sich bei diesem „speculative thinking“ um eine Form meditativen Philosophierens bzw. meditativer Selbstbesinnung handelt, die letztlich im Personbegriff von Voegelins philosophischer Anthropologie begründet ist; zum anderen, dass diese Form meditativen Philosophierens sein Werk seit Beginn der 1930er Jahre kennzeichnet und über die Jahre an Bedeutung gewinnt. Sie prägt insbesondere die Kernkapitel des vierten Bandes sowie einige wichtige an diese anschließenden Texte des Voegelinschen Spätwerks.

Zwei kurze Stücke, die beide noch einmal den vierten Band in seiner Gesamtheit in den Blick nehmen, schließen die Untersuchung ab – „Abschließenden Überlegungen“ sowie ein Anhang mit ausgewählten Materialien zur Werksgeschichte. Die Ersteren verfolgen einen doppelten Zweck: Zum einen fassen sie noch einmal das Anliegen des vierten Bandes und seine Durchführung, wie sie in der Kapitelfolge zum Ausdruck gebracht wird, zusammen und zum anderen erörtern sie die Frage, ob und inwieweit sich *The Ecumenic Age* überhaupt noch im ursprünglich geplanten Rahmen von *Order and History* bewegt oder ob es sich nicht um ein eigenständiges Werk handelt, das von Voegelin nur nominell im Kontext von *Order and History* belassen wurde. Der Materialienanhang enthält neben einigen Gliederungsentwürfen zum vierten Band, die Voegelin zwischen 1959 und 1971 anfertigte, sowie einer chronologischen Auflistung der diversen Konzept- und Titeländerungen einen thematisch und chronologisch gegliederten Überblick über die wichtigsten Studien und Vorträge Voegelins in den Jahren zwischen 1958 und 1973.

Nach der ersten Lektüre wirkt *The Ecumenic Age* wie ein Buch mit sieben Siegeln – vielleicht auch noch nach der zweiten und dritten Lektüre. Das hat viele Gründe. Ein erster ergibt sich schon daraus, dass der Autor darauf verzichtet hat, aus seiner ausführlichen Introduction – im ursprünglichen Manuskript immerhin mit einer Länge

von 85 Seiten – auch eine Einleitung für den Leser zu machen. Weder umreißt er das Thema, mit dem das Buch sich befasst, noch erläutert er die einzelnen Schritte, in denen er es entwickelt. Nicht einmal der Titel „The Ecumenic Age“, immerhin ein Neologismus, erfährt eine auch nur kurze Erläuterung. Er wird erst nach mehreren Dutzend Seiten erstmals erwähnt, doch Genaueres über das „ökumenischen Zeitalter“ erfährt der Leser erst im zweiten Kapitel. Stattdessen erörtert Voegelin ausführlich die Gründe, die zum „Bruch“ mit dem ursprünglichen Konzept von *Order and History* geführt hatten. Da viele der Leser mit diesem Konzept aber nicht vertraut sein dürften, werden sie diesen Ausführungen mit nur wenig Gewinn folgen. Doch auch Kennern dieses Konzepts dürfte es nicht viel besser ergehen. Auch sie dürften schon nach wenigen Seiten den Faden verlieren, da Voegelin auf Dinge zu sprechen kommt, die mit jenem Konzept wenig zu tun haben – u.a. längere Ausführungen über die Deformation der klassischen Philosophie durch die propositionelle Metaphysik der Stoa, über Allegorese, über den Religionsbegriff Ciceros, um nur einige der Themen zu nennen. – Nachvollziehbar sind auch Klagen über eine Terminologie, die die Lektüre des Textes sehr erschwert. Sie sind umso mehr berechtigt, als Voegelin es in der Tat häufig versäumt, Begriffe, die er in den oben genannten Einzelstudien entwickelt hatte, im vierten Band zu erklären. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass er vor der Aufgabe stand, komplizierte geistige Phänomene des ökumenischen Zeitalters, wie etwa die antike Gnosis, die jüdische Apokalyptik oder die paulinische „Vision des Auferstandenen“, verständlich zu machen, was nicht ohne Auswirkungen auf die Terminologie bleiben konnte.

Die folgenden Ausführungen schöpfen aus höchst unterschiedlichen Quellen. Die wichtigsten sind die in den *Eric Voegelin Papers* im Archiv der Hoover Institution in Palo Alto zugänglichen Korrespondenzen Voegelins. Sie helfen nicht nur bei der Rekonstruktion der zeitlichen Abläufe der Arbeit am vierten Band, sondern liefern darüber hinaus auch wertvolle Hinweise auf Schwerpunkte und Akzente, sowie auf die besondere Bedeutung, die Voegelin dem einen oder anderen Sachverhalt zuwies. Ohne sie hätte diese Untersuchung

nicht durchgeführt werden können.¹⁴ Nicht minder wichtig sind die veröffentlichten und unveröffentlichten Spezialstudien, die Voegelin zwischen 1960 und 1972 verfasste, um, wie er dem Verlag erläuterte, „to be sure of my ground.“¹⁵ So wäre es ohne die Kenntnis von *Historiogenesis*, *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit* kaum möglich gewesen, den Wandel jener geschichtsphilosophischen Auffassungen nachzuvollziehen, zu denen es während der 1960er Jahre kam. Ähnlich verhält es sich hinsichtlich seiner Bewusstseins- und Existenzphilosophie. Auch sie bedarf zu einem adäquaten Verständnis der Kenntnis der Studie *On Debate and Existence*, vor allem aber des ausgearbeiteten und in *Anamnesis* veröffentlichten Vortrags *Was ist politische Realität?*. Nicht minder zentral für das Verständnis seiner sich differenzierenden Positionen zum Christentum bzw. zum Verhältnis von griechischer Philosophie und Evangelium ist die späte Studie *Gospel and Culture*. Wichtige Einblicke in die Entwicklung der Positionen Voegelins während der 1960er Jahre liefern schließlich die in *Conversations with Eric Voegelin* dokumentierten

¹⁴ Einige der Korrespondenzen wurden inzwischen in gesonderten Editionen veröffentlicht: Robert B. Heilman and Eric Voegelin: *A Friendship in Letters 1944-1984* (= *Heilman/Voegelin: A Friendship in Letters*). Ed. with an Introduction by Charles R. Embry, Foreword by Champlin B. Heilman, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004. – *The Collected Works of Eric Voegelin* (= *CW*) 30: *Selected Correspondence, 1950-1984*. Ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007. – *Eric Voegelin/Leo Strauss. Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934-1964* (= *Folgendes Voegelin/Strauss Briefwechsel*). Unter Mitwirkung von Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 2010. *Alfred Schütz / Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959* (im Folgenden *Briefwechsel 1938-1959*). Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss. Konstanz: VVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004. – Karl Löwith, Eric Voegelin, Briefwechsel, in *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*. Hrsg. v. der Akademie der Künste, 59. Jahr / 2007 / 6. Heft, Aufbau Verlagsgruppe, S. 764-794; Hermann Broch, Eric Voegelin, Briefwechsel 1939-1949, in *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*, 60. Jahr / 2008 / 2. Heft, S. 149-174. Der Briefwechsel zwischen Voegelin und Broch findet sich auch in *VOP* No. 61, München, November 2007.

¹⁵ Brief vom 12. Dezember 1969 von Voegelin an Richard Wentworth (LSU Press).

Gespräche am Thomas More Institute in Montreal¹⁶, seine im Frühjahr 1967 an der Emory University in Atlanta gehaltenen Candler Lectures, sowie die im Sommer 1973, also kurz vor Abschluss des Manuskripts zum vierten Band entstandenen *Autobiographical Reflections*. Hinzu kommt last but not least die Studie, die er in den letzten Wochen des Jahres 1972 schrieb, also schon bald nach Abschluss der drei Kernkapitel von *OH IV: Reason: The Classic Experience*.¹⁷ Ihre Wichtigkeit ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass in ihr noch einmal zentrale Elemente des „noetischen Bewusstseins“ sowie deren Störungen in der Moderne zusammengeführt werden.

Als Voegelin im September 1973 der LSU Press das Manuskript des vierten Bandes schickte – freilich noch immer ohne die Introduction –, verband er dies mit der Bitte um eine erneute Titeländerung. „The Ecumenic Age“ sollte der Band nun heißen, nach „Empire and Christianity“ und „In Search of Order“ war dies inzwischen der dritte Titel. Auf das Einverständnis des Verlags reagierte Voegelin mit der Feststellung: „I have the feeling that the ‚Ecumenic Age‘ will become a much used slogan for political scientists and historians.“¹⁸ Sein Gefühl hatte ihn getäuscht. Denn bis heute – vier Jahrzehnte nach Erscheinen des Werkes – steht eine Verbreitung dieses Begriffs noch immer aus. Das dürfte mit dem verhaltenen Echo zusammenhängen, das der vierte Band von *Order and History* ausgelöst hat. Und das wiederum dürfte weniger eine Folge seines Inhalts sein, übertrifft der Text doch – zumindest nach Ansicht des Herausgebers der amerikanischen Ausgabe des Bandes in den *Collected Works*, Michael Franz – hinsichtlich seiner philosophischen Tiefe, theoretischen Breite und Erklärungskraft alle anderen Werke

¹⁶ *Conversations with Eric Voegelin*. Ed. with an Introduction by R. Eric O'Connor, Thomas More Institute Papers / 76, Montreal/Quebeck (Canada): Perry Printing Limited, 1980.

¹⁷ Eric Voegelin, *Reason: The Classic Experience*, in *Southern Review*, n.s., X, 1974, S. 237-264; Nachdruck in *CW* 12, S. 265-292. Dt.: Eric Voegelin: *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen*. Hrsg., aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen v. Helmut Winterholler, *Occasional Papers* LIV (im Folgenden *OP*), München 2006.

¹⁸ Brief vom 13. Dezember 1973 von Voegelin an Leslie E. Phillabaum (LSU Press).

Voegelins. Allerdings verband Franz seine Würdigung mit der Warnung „that it is also an extremely challenging book that demands – yet handsomely repays – years of meditative study.“¹⁹ Das ist ein wenig übertrieben, im Kern aber wohl zutreffend. Und diese Einschätzung war auch einer der Anstöße für die folgende Studie, die sich darauf beschränkt, in Form eines werksgeschichtlichen Protokolls einige der Hürden zu beseitigen, die dem Verständnis von *The Ecumenic Age* im Wege stehen. Es ist zu hoffen, dass damit der Weg für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Text insgesamt sowie mit zahlreichen der in ihm vertretenen Positionen etwas leichter geworden ist. Denn eine solche Auseinandersetzung ist schon lange überfällig.

Im April 1963 leitete Voegelin am Grinnell College, in Iowa, einen Vortrag mit dem Titel „Configurations of History“ mit den folgenden Sätzen ein:

„There is a science that investigates the questions of pattern in history. This science, like any other, is progressing; and if any present solution to problems is taken in a doctrinaire manner, as giving an ultimate truth about history, this is one of the gravest misunderstandings possible. (.....) So please don't hold me to anything that I have written previously, because science progresses and things change. Don't take too seriously, or in an absolute sense, what I have to say today, because these problems as I present them today are subject to change, and perhaps in two years I will have found other things which will demand a very different answer.“²⁰

Was Voegelin hier zu seiner Arbeit über geschichtliche Muster sagt, gilt generell auch für andere Probleme und Sachkomplexe. Sein Denken befand sich ständig in Bewegung, entwickelte sich kontinuierlich fort, was eine werksgeschichtliche Herangehensweise an sein Werk nicht nur erlaubt, sondern geradezu erfordert – sie allerdings auch erheblich erschwert. Das ist kein neuer Zug. Schon 1953 klagte im *Times Literary Supplement* der Rezensent der *New Science of Politics*: „Ruht man sich für einen Moment im Schatten seiner

¹⁹ *CW 17: Order and History*, Vol. IV: *The Ecumenic Age*. Ed. with an Introduction by Michael Franz, Columbia/London: University of Missouri Press, 2000, S. 1.

²⁰ Voegelin, *Configurations of History*, S. 23.

Weisheit aus, so ist er, schaut man auf, schon längst wieder außer Sicht.“²¹

Eine letzte Bemerkung: Bei der Lektüre des Voegelinschen Werkes – von den *Politischen Religionen* über die *History of Political Ideas*, die *New Science of Politics* und die ersten Bände von *Order and History* – übersieht man leicht, dass die Analysen und Deutungen Voegelins sich auf zwei eng aufeinander bezogenen Ebenen bewegen, die allerdings unterschiedlich starke Betonung erfahren: auf einer kognitiven und auf einer existentiellen Ebene, wobei die Letztere insofern die wichtigere ist, als sie die Relevanzkriterien für die Entwicklungen auf der kognitiven Ebene liefert. Voegelin hat dies Leo Strauss gegenüber mit Blick auf seine *History* explizit zum Ausdruck gebracht. Das gilt auch, ja mehr noch als in den vorangegangenen Texten für den vierten Band von *Order and History*. Oberflächlich und konventionell betrachtet, geht es in ihm um die menschheitlich relevante Wende vom Polytheismus zum Monotheismus, genauer: zum Unbekannten Gott, zum göttlichen Sein im Jenseits. Dabei bildet das ökumenische Zeitalter lediglich den zeitlichen Rahmen, in dem sich diese Entwicklung vollzog. Doch der wird, wie der Leser schnell bemerkt, nur in groben Strichen skizziert und bleibt an vielen Stellen unausgeführt. Denn worauf es ankommt, ist die zweite – die existentielle – Ebene, auf der Voegelin diesen Prozess als den Übergang von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ beschreibt. Dabei besitzt der Begriff „Existenz“ eine Doppelbedeutung. Denn gemeint ist damit nicht die Existenz des Menschen in der Weltzeit, sondern ihr Überschreiten hin zum nicht-weltlichen Seinsgrund, aus dem erst die Idee des Menschen in seiner Unmittelbarkeit unter Gott, und eng verbunden damit die besondere Leistung des ökumenischen Zeitalters: die Idee des „universellen Menschseins“ erwächst.

Um den zeitlichen Bogen zurückzuschlagen: 1938, im Schatten der Entwicklungen in Europa und gerade erst im rettenden amerikanischen Exil angekommen, hatte Voegelin im Vorwort zu seiner kleinen Schrift *Die politischen Religionen* der Zeit eine Diagnose gestellt, verbunden mit einem kurzen Hinweis für eine Therapie. Die

²¹ *Times Literary Supplement*, 7. August 1953, S. 504.

westliche Welt sah er dort in einer „schweren Krise (...), in einem Prozeß des Verdorrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat.“²² Eine Gesundung sah er nur in einer „religiösen Erneuerung“, die in umfassendem Maße zwar nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen könne, an der aber alle teilnehmen könnten. Jedem, so Voegelin, „ist es möglich, bereit zu sein und das Seine zu tun, um den Boden zu bereiten, aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt.“²³ Man muss *The Ecumenic Age* auch aus dieser Perspektive lesen: als einen Beitrag in dem Bemühen, das verloren gegangene Wissen um die „Wahrheit der Existenz“ und damit um die *conditio humana* und deren Akzeptanz wiederherzustellen.

²² Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*. 3., mit einem neuen Nachwort versehene Auflage 2007, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 6.

²³ Ebd.

Teil I: Anläufe und Ansätze zu einem neuen Konzept

1958: Die Entdeckung des „Ökumenismus“

Was also war geschehen? Was hatte Voegelin dazu veranlasst, die Arbeit an dem angeblich fast fertigen Band abubrechen und ihn völlig neu zu konzipieren? Und inwiefern involvierte dies auch die beiden Schlussbände? Da kam Einiges zusammen. Als erstes erwies sich die Annahme als voreilig, dass der Band bis auf jene Lücke zur „antiken Gnosis“ fertig vorlag. Denn nicht nur zeigte sich schon bald, dass diese „Lücke“ erheblich größer war als zunächst angenommen, sondern auch schwerer zu schließen. Zudem wurden bald weitere Lücken sichtbar. Hinzu kam, dass die fertigen Textteile – bei denen es sich nur um die in der Tat fertig vorliegenden Abschnitte zum „Middle Ages“-Teil der *History* gehandelt haben konnte – keineswegs abrufbar waren, sondern einer gründlichen Überarbeitung bedurften. Das galt für beide im Titel angesprochenen Sachkomplexe – für „Empire“ ebenso wie für „Christianity“. Bearbeitungsbedarf ergab sich vor allem aus zwei Gründen: Zum einen hatte Voegelin jene Teile der *History*, die sich mit der Reichsentwicklung und dem Christentum befassten – und auf die zurückgreifen zu können er hoffte –, schon in der ersten Hälfte der 1940er Jahre geschrieben und sich dabei, soweit es das Christentum betraf, sehr wesentlich an den Arbeiten von A.D. Sertillanges, Jacques Maritain, Etienne Gilson, vor allem aber von Alois Dempf orientiert.²⁴ Seitdem waren aber zahlreiche neue Studien zu beiden Sachkomplexen erschienen, die eingearbeitet werden mussten. Zum anderen – und wichtiger noch – war auch sein in der Zwischenzeit erfolgter methodischer Wechsel vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff – und der damit notwendig gewordene Wechsel von einer Ideen- zu einer Erfahrungs- und Symbolgeschichte – in diesen Teilen noch nicht berücksichtigt. Und gerade er sollte bei der Bearbeitung der Symbolformen, die in den Zeitraum des vierten Bandes fielen – die

²⁴ Brief vom 9. Mai 1956 von Voegelin an Alois Dempf.

jüdische Apokalypse, die antike Gnosis und das frühe Christentum – noch erhebliche Probleme aufwerfen.

Neben diesen Sachproblemen verzögerte ein weiterer Umstand die zügige Fertigstellung des Bandes: Voegelins in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre sich anbahnender Wechsel von der Louisiana State University in Baton Rouge (Louisiana) an die Ludwig-Maximilians-Universität in München. Ins Gewicht fiel dabei weniger der Abschied aus Baton Rouge, als der mit diesem Wechsel verbundene zeitaufwendige Aufbau eines funktionsfähigen Universitätsinstituts in München. Einerseits waren Verzögerungen an der Fertigstellung des Manuskripts somit vorprogrammiert, andererseits kam der Umzug dem neuen Band aber auch zugute, wie Voegelin es dem ungeduldig auf das Manuskript wartenden Direktor der LSU Press, Donald R. Ellegood, zu erklären suchte:

„There is a wealth of literature on the subject which I never would have even discovered unless I had gone to Munich. Don't get afraid: The wealth now is discovered; the books are on the shelves in the Institute; and I have worked myself into the matter in a satisfactory manner. We must consider that the Volume on Christianity will attract particular attention, and come under fire from all sides. It must be impeccable – or else.“²⁵

Ein Blick in die Korrespondenzen zeigt indes, dass Voegelin zu dieser Zeit nicht nur über das Christentum arbeitete, sondern auch über die Reichsproblematik. Mehr noch: dass sich der Schwerpunkt schon bald auf Letztere verlagert hatte. Ursache waren neue Einsichten mit erheblichen Konsequenzen – und zwar sowohl für *OH IV* wie auch für die beiden Folgebände. 1956, im Vorwort zu *Israel and Revelation*, hatte Voegelin als Themen des vierten Bandes die „multicivilizational empires since Alexander and the development of Christianity“ genannt. Als er zwei Jahre später, inzwischen in Deutschland, mit seinen Kollegen Carl J. Friedrich in Heidelberg und Otto Brunner in Hamburg Vorträge vereinbarte, war jedoch nicht mehr von „multicivilizational empires“ die Rede, sondern von „ökumenischen Reichen“. Diese seien, so Voegelins auf die Nach-

²⁵ Brief vom 9. März 1959 von Eric Voegelin an Dr. Donald R. Ellegood (Director der LSU Press), in *CW* 30, S. 340 (Hervorh. PJO).

frage Friedrichs, „der Gegenstand, an dem ich gegenwärtig arbeite.“ Und dazu erläuternd:

„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.“²⁶

Der Wechsel von den „multicivilizational“ zu den „ecumenic empires“ erfolgte zwar spät, aber keineswegs zufällig. Vor allem aber handelte es sich dabei nicht, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, um eine terminologische Petitesse. Vielmehr folgte Voegelin mit ihm jenem „methodischen Prinzip der Kategorisierung“, das er im Brief an Friedrich ansprach: dass es sich darum handele, die Kategorisierung durch „Rückgang auf die in den Quellen zu findende Selbstinterpretation der Zeit“ vorzunehmen. Dieses „methodische Prinzip“ ist für das Verstehen Voegelins zentral und findet sich schon früh in seinen Schriften. Er erwähnt es bereits 1928 in *Über die Form des amerikanischen Geistes* mit dem Hinweis, dass „Typenbegriffe, a priorische Kategorien, und jede andere Form von rationalen Mitteln (...) wegen ihrer Zeitlosigkeit essentiell ungeeignet“ seien, die Bewegungen des Geistes angemessen zu beschreiben und dass man sie einzig fassen kann, „indem man die Gestalten selbst so anordnet und reproduziert, daß die Sinnlinien, die im Material liegen, sichtbar werden ...“²⁷ Und viele Jahre später, 1943, in seiner Kritik an Edmund Husserl, heißt es zur „Herausarbeitung von Ordnungsreihen in der *geschichtlichen Offenbarung*

²⁶ Brief vom 16. Juni 1958 von Voegelin an Carl J. Friedrich (Hervorh. PJO).

²⁷ Erich Voegelin, *Über die Form des amerikanischen Geistes*. Verlag v. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928, S. 15.

des Geistes“, dass der „Leitfaden dieses Verstehens, der keinen Augenblick verlassen werden darf, die ‚Selbstzeugnisse‘ der Denker“ sind.²⁸ Zurück zur Korrespondenz mit Karl J.Friedrich. Was Voegelin diesem gegenüber unerwähnt ließ, später im vierten Band jedoch ausführen wird, war, dass hinter der „Selbstinterpretation der Zeit“ in diesem konkreten Fall der Historiker Polybios stand, der in seinem *Historiai* im Zusammenhang seiner Analysen der imperialen Expansion Roms den Begriff „Ökumene“ als Fachbegriff etabliert hatte. Es waren freilich nicht nur die „ecumenic empires“ im engeren Sinne, die Voegelin interessierten, sondern das „theoretische Problem des Ökumenismus“ insgesamt, und dieses umfasste neben den ökumenischen Reichen auch das Phänomen der „ökumenischen Religionen“, unter ihnen auch das Christentum, womit sich die beiden Sachgebiete des vierten Bandes wieder berührten.

Das „methodische Prinzip der Kategorisierung“ war jedoch nur einer der Gründe für den terminologischen Wechsel. Ein weiterer Grund klingt in einem Brief an den britischen Geschichtsphilosophen und Historiker Arnold Toynbee an, der Voegelin um die Überlassung eines Vortragsmanuskripts gebeten und in diesem Zusammenhang die Berücksichtigung der Reichsbildungen in China und Indien in *Order and History* angemahnt hatte. „India and China“, so Voegelin im Frühjahr 1958 in seiner Erwiderung,

„will certainly not be buried with Egypt and Babylon. They will come into their own life in volume IV of ‘Order and History’, in the section on ‘Ecumenic Empires’. And this arrangement is due to your influence. It was certainly your work that has opened my eyes for the importance of the Indic and Sinic civilizations, and for the understanding that they belong to another generation of civilizations than the Egyptians and Babylonians.”²⁹

Diese Bemerkungen sind in verschiedener Hinsicht erhellend: Sie zeigen zum einen, dass *OH IV* schon zu diesem Zeitpunkt einen

²⁸ Voegelin, *Anamnesis*, S. 32. Später bemerkte er gegenüber Stephen McKnight: „The peculiarity of my work is determined by its radical „empiricism“ which refuses to find any meaning in history other than the meaning experienced by men who live it through.“ Brief vom 29. August 1975 von Voegelin an Stephen McKnight, in *CW 30*, S. 796 (Hervorh. PJO).

²⁹ Brief vom 10. April 1958 von Voegelin an Arnold Toynbee, in *CW 30*, S. 340 (Hervorh. PJO).

Abschnitt „Ecumenic Empires“ enthielt, offenbar mit den im Brief an Friedrich erwähnten, inzwischen also schon vorliegenden Analysen der iranischen, mazedonischen, römischen und indischen Reichsbildungen. Zum anderen bezeugen sie die Einsicht Voegelins, dass diese Reiche einem anderen Reichstypus angehörten als die altorientalischen Reiche Ägyptens und Mesopotamiens, deren Ordnungsverständnis er in *Israel and Revelation* untersucht hatte. Ob Toynbees *Study of History* ihm diese Einsicht vermittelt hatte – deren Band VII er als „one of the most fascinating documents of the life of the spirit in our time“ lobte –, und ob Toynbee auch dazu beigetragen hatte, dass *Order and History* nun auch nichtwestliche Zivilisationen einbezog, vor allem aber, ob er es war, der Voegelin für das Phänomen des „Ökumenismus“ sensibilisiert hatte, das alles sind Fragen, die einer eigenen Untersuchung bedürfen.³⁰ In unserem Zusammenhang ist zunächst nur die Tatsache von Interesse, dass sich Voegelin nun daran machte, den „Ecumenic Empires“-Abschnitt durch eine Studie über den chinesischen Ökumenismus zu ergänzen, die er 1959/60 abschloss. Um es vorwegzunehmen: Im Herbst 1973, der Abschluss des vierten Bandes endlich in Sicht, wird er diesen Text, versehen mit einigen kleinen Ergänzungen unter dem Titel „The Chinese Ecumene“, fast unverändert als „Chapter 6“ in den vierten Band übernehmen.³¹

Der Wechsel zum Typus der „ökumenischen Reiche“ hatte erhebliche Konsequenzen, veränderte er doch nicht nur den räumlichen Horizont, vor dem sich der vierte Band nun bewegte, sondern auch dessen zeitlichen Rahmen. Denn da Voegelin den Beginn der ökumenischen Reichsbildungen auf das 7. Jhrh. v.Chr. und deren Ende auf das 7. Jhrh. n.Chr. ansetzte, konnte der Band nicht, wie zunächst geplant, mit dem Alexanderreich einsetzen, sondern musste mit dem zeitlich weit vorangehenden Perserreich beginnen. Mehr noch: Da

³⁰ Zu Einzelheiten siehe die Untersuchung von Matthias Schmid, Wahrheit – Menschheit – Geschichte: Anmerkungen zu Eric Voegelins Rezeption von Arnold J. Toynbees *Study of History*, in Eric Voegelin, *Toynbee's History. Eine Suche nach Wahrheit*. VOP No. 99, München, Februar 2014, S. 27-86.

³¹ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Die chinesische Episode: Anmerkungen zum werksgehistorischen Hintergrund des China-Kapitels, VOP No. 99, München, Oktober 2015.

das mittelalterliche Sacrum Imperium, zu dem der Band ursprünglich hatte hinführen sollen, kaum unter die Kategorie der „ecumenic empires“ fiel, verschob sich der zeitliche Rahmen auch in die andere Richtung – auf das Ende des Römischen Reiches. Die Folge war, dass das christliche Mittelalter und die Scholastik, die ursprünglich in den Band hatten einbezogen werden sollen, nun herausfielen. Da diese aber einen erheblichen Teil des Manuskripts der *History* bildeten³², auf den Voegelin hatte zurückgreifen wollen, waren nicht nur erhebliche Veränderungen in der Struktur des Bandes vorprogrammiert, sondern auch eine Verschiebung des Abgabedatums. Hinzu kam, dass sich Voegelin nun ausführlich mit dem frühen Christentum auseinandersetzen musste, ein Sachbereich, der in der *History* eher knapp ausgefallen war. Das galt insbesondere für die Evangelien, wie noch zu zeigen sein wird.

Die oben beschriebenen Veränderungen finden ihren Niederschlag in einem Konzeptentwurf, den Voegelin im Spätherbst 1959 der LSU Press sandte:

„The matter has taken considerable time because it was a question, not only of Volume IV, *but of the whole remainder of the work*. It turned out that I could not organize the one without being clear about the organization of the others. The result is now the following: Volume IV will retain its title Empire and Christianity, but it will not comprise, as originally planned, the European Middle Ages. Instead, it will cover *strictly the period of the Ecumenic Empires from the eight century BC. to the eight century AD*. It will be organized in two parts, the first one dealing with the Ecumenic Empires, i.e., Iranian, Macedonian, and Roman in the west, and the Chinese and India in the east. It, then, will deal in the second part with Jewish Apocalypse, Gnosis, and Christianity. The Volume will conclude with the emergence from the Roman Ecumenic Empire of the three new civilizations, the Byzantine, Islamic, and Western. This process comes to its end with 800.“³³

³² Siehe dazu *CW 20, History of Political Ideas*, Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*. Ed. with an Introduction by Peter von Sivers, Columbia: University of Missouri Press, 1997; *CW 21, History of Political Ideas*, Vol. III: *The Later Middle Ages*. Ed. by David Walsh, Columbia: University of Missouri Press, 1997.

³³ Brief vom 27. Oktober 1959 von Voegelin an Ellegood, in *CW 30*, S. 401 (Hervorh. PJO).

Sieht man einmal davon ab, dass Voegelin – ungeachtet der tiefgreifenden Veränderungen – weiterhin am alten Titel festhielt, so ist der Entwurf in zweifacher Hinsicht von Interesse: Während sich der erste Teil mit den „ökumenischen Reichen“ befassen sollte, waren die „ökumenischen Religionen“ noch unberücksichtigt geblieben; sie wurden offenbar erst in eine spätere Fassung eingebracht. Eine ähnliche Einschränkung prägt auch den zweiten Teil. Er beschränkt sich auf Ordnungsvorstellungen und Symbolformen der westlichen Hemisphäre – auf die jüdische Apokalypse, die antike Gnosis und das Christentum. Dagegen bleiben die Symbolformen der östlichen Hemisphäre – etwa der Konfuzianismus und der Taoismus in China, der Buddhismus in Indien – unberücksichtigt. Auffällig ist ferner, dass das „Christentum“ seine im ursprünglichen Konzept dominierende Stellung verloren hatte. Es sollte nun im Zusammenhang mit der jüdischen Apokalypse und der Gnosis behandelt werden. Das waren im Übrigen die drei Sachkomplexe, zu denen Voegelin 1955 in Europa Material gesammelt hatte.³⁴ Sie waren im Wintersemester 1961/62 in München sowie bald darauf, im Frühjahr 1963 während eines Gastsemesters in Notre Dame, Gegenstand einer eigenen Vorlesung.³⁵ Dass sich Voegelin zu dieser Zeit intensiv mit der antiken Gnosis beschäftigte – wohl auch angeregt durch die Funde gnostischer Texte in Nag Hammadi und Qumran –, bezeugt ein Brief an einen früheren Mitarbeiter, dem er im Februar 1962 berichtete, dass die letzte Woche ein wenig hektisch gewesen sei, da er „endlich das Problem der Gnosis lösen musste.“³⁶ Wie diese Lösung aussah, ist der detaillierten Outline eines Vortrags zur Gnosis zu entnehmen, den er einige Monate später, im November 1962, in London hielt.³⁷ Dass Voegelin bei der Beschäftigung mit der antiken Gnosis auch

³⁴ Siehe dazu auch die Charakterisierung im Brief Voegelins an Henry Allen Moe (Guggenheim Foundation) vom 15. Dezember 1954, zit. in *VOP* No. 82, S. 37.

³⁵ Siehe dazu *CW* 30, S. 457 ff.

³⁶ Brief vom 5. Februar 1962 von Voegelin an Martin Schmölz.

³⁷ Der Text der Outline findet sich in Eric Voegelin, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. Hrsg. und eingeleitet v. Peter J. Opitz; mit einem Nachwort v. Thomas Hollweck, München: Fink, 1999, S. 137-143.

ihren Bezug zum frühen Christentum wie auch zu christlichen Interpretationen im Blick hatte, bezeugt seine kleine, schon im Winter 1960/61 verfasste Studie „History and Gnosis“, die er einem Band über Rudolf Bultmann beisteuerte.³⁸

Dennoch ist in den Publikationen dieser Zeit eines auffällig: das Fehlen einer einschlägigen Studie zum Thema Christentum – mehr noch: die zunehmend seltener werdenden Hinweise auf das Christentum. Dafür gibt es verschiedene Erklärungen. Eine, die wohl plausibelste, klingt viele Jahre später, Anfang November 1970, in Gesprächen am Thomas More Institute in Montreal an, in denen sich Voegelin rückblickend erinnerte:

„The first three volumes [von *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 back off theology and *work directly on the sources of the time*.“³⁹

Die Bemerkung markiert präzise den Punkt, der Voegelin Probleme bereitet und den er schon in den 1940er Jahren erwähnte, als er sich im Rahmen der *History* erstmals in zusammenhängender Form mit dem frühen Christentum beschäftigt hatte: die mangelnde Eignung der theologischen Literatur, um sich der Person Jesu und dem „Symbolismus des Evangeliums“, das heißt den spezifisch christlichen „Erfahrungen“ zu nähern.⁴⁰ Auf dieselbe Kritik stoßen wir Ende der 1950er Jahre, als er sich – nun schon im Zusammenhang mit der Arbeit am vierten Band – erneut den Evangelien zuwandte und Ro-

³⁸ Eric Voegelin, *History and Gnosis*, in *Essays by Rudolph Bultmann and Others: A Theological Discussion*. Ed. with an Introduction by Bernhard W. Anderson, New York/Evanston/London: Harper and Row, 1963, S. 64-89. Hinweise auf die frühe Entstehung dieser Studie finden sich in Briefen Voegelins vom 2. November 1960 an Robert Heilman und am 23. Dezember 1963 an Gerhart Niemeyer.

³⁹ *Conversations with Eric Voegelin*. Ed. and with an Introduction by R. Eric O'Connor, Montreal/Quebec (Canada): Thomas More Institute Papers / 76, S. 82 (Hervorh. PJO).

⁴⁰ *CW* 19, S. 149-172.

bert Heilman berichtete: „Just now I am working on the Gospels – they are fascinating, if you forget all the drivel theologians write about it.“⁴¹ Der Wegfall der Kapitel über das *Sacrum Imperium* und die inzwischen erfolgte Akzentuierung des Erfahrungsbegriffs hatte die Problematik allerdings weiter verschärft. Denn Letzterer zwang Voegelin dazu, sich bei der Analyse der Evangelien noch stärker auf die diesen zugrundeliegenden „Erfahrungen“ zu beziehen. Hatte ihn dies in den 1940er Jahren – vor dem Wechsel zum Erfahrungsbegriff – noch vor unlösbare Probleme gestellt, so waren diese Anfang der 1970er Jahre nach der gerade abgeschlossenen Studie *Gospel and Culture* gelöst. Denn auf sie bezog er sich in Montreal mit der abschließenden Bemerkung: „That I have done now.“ Dazu später mehr.

Der Wechsel zu den „ökumenischen Reichen“ warf noch ein weiteres Problem auf, und obwohl es in den Studien und Korrespondenzen jener Zeit keine Erwähnung findet, muss man davon ausgehen, dass Voegelin sich seiner schon früh bewusst war. Es betraf die dem ökumenischen Gesellschaftstyp korrespondierende „symbolische Form“. Wie eingangs erwähnt, folgte *Order and History* in seiner Anlage fünf Haupttypen gesellschaftlicher Ordnung in ihrer historischen Abfolge sowie den ihnen korrespondierenden „symbolischen Formen“, wobei der Schwerpunkt der Untersuchung auf den Letzteren lag. Den „multizivilisatorischen Reichen“ seit Alexander hatte Voegelin dabei „die Entwicklung des Christentums“ zugewiesen, was sich auch im Titel „*Empire and Christianity*“ niederschlug. Das war schon damals nicht unproblematisch, setzte es doch voraus, dass sich die Symbolform „Christentum“ schon seit Alexander entwickelt hatte⁴², um dann im Römischen Reich und später im mittelalterlichen

⁴¹ Brief vom 30. Dezember 1958 von Voegelin an Heilman, in *A Friendship in Letters 1944-1984*.

⁴² Schon in der *History* hatte sich Voegelin ausführlich mit Alexander und dessen Bemühungen um eine „spiritual substance for the empire that had been put together by military action“ auseinandergesetzt (*CW* 19, S. 87-94). Schon damals war er zu dem Ergebnis gekommen, dass dieser zwar die Alte Welt zerschlagen hatte, „but it took more than Alexander to create a new one spiritually.“ Das konnte nur heißen, dass er Alexander in diesem Bemühen gescheitert sah und die „neue symbolische Form“ erst mit dem Christentum ihre volle Gestalt annahm.

Sacrum Imperium zu ihrer vollen Ausformung zu gelangen. Mit der Erweiterung sowohl des zeitlichen als auch des räumlichen Horizonts war eine Zuordnung des Christentums als Symbolform der „ökumenischen Reiche“ aber endgültig unhaltbar geworden. Doch was konnte an seine Stelle treten? Fand sich in den Äußerungen und Zielsetzungen der ökumenischen Herrscher eine andere Symbolform? „[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 in *The Ecumenic Age* rückblickend diesen – auch methodisch – irritierenden Befund, um dann fortzufahren: „Instead of the philosopher who articulates the order of the soul, there appears the historian who articulates the dynamics of political events, of the *praxeis*; instead of the Platonic dialogue there is the Polybian *pragmateia*.“⁴³ Ein weiterer Befund verschärfte diese Problematik, die Beobachtung nämlich, dass die „Ecumene“ kein Subjekt der Ordnung war, sondern ein „Objekt der Eroberung“. Gab es also für den Typus des ökumenischen Reiches vielleicht gar keine ihm korrespondierende Symbolform? War dies aber der Fall – welche Konsequenzen ergaben sich daraus für das Konzept von *Order and History*, das ja auf dem Parallelismus von Gesellschaftstypus und Symbolform aufbaute?

Für diese Problematik fand sich zunächst keine Lösung. Allerdings stieß Voegelin auf ein interessantes Phänomen. „Parallel in time“, so Voegelin im Frühjahr 1961 in einem Vortrag in London, „with 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.“⁴⁴ Voegelin bezog sich damit auf die von Karl Jaspers als „Achsenzeit“ bezeichneten geistigen Prozesse im Zeitraum zwischen dem 8. und 3. Jhrh. v.Chr., mit Schwerpunkt um 500

⁴³ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 125 / *OG VIII*, S. 163.

⁴⁴ 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.

v. Chr., in denen, wie Jaspers schrieb, die „Grundkategorien hervor- gebracht [wurden], in denen wir bis heute denken“ und die „Ansätze der Weltreligionen geschaffen [wurden], aus denen die Menschen bis heute leben. *In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.*“⁴⁵ In der Parallelität von Reich und geistigem Ausbruch sah Voegelin zwar keine kausale Verbindung, 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*.“⁴⁶

Doch damit nicht genug: die beiden parallelen Phänomene deutete er als Teile einer „configuration of history“, innerhalb der auf der Ebene der pragmatischen Geschichte Tendenzen zur Assoziation von imperialer Ordnung und geistiger Bewegungen erkennbar waren. Als geglückte Beispiele drängten sich im Osten die Verbindung des chinesischen Reichs mit dem Konfuzianismus auf, im Westen die Adaption 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.“⁴⁷ Diese „Konfiguration der Geschichte“ wurde schon bald um ein weiteres Element erweitert: um das der Geschichtsschreibung, die mit der Vernichtung der älteren Ordnungen durch die imperiale Expansion in Hellas, Israel und China entstanden war. Voegelin wird auf die Entdeckung der Geschichtsschreibung aufgrund der „Begegnung“ mit dem imperialen Ereignis schon bald ausführlich in einer Studie *What is History?* eingehen, und da er sich in dieser sowohl auf die ökumenischen Reiche wie auch auf die historiogenetische Symbolform bezieht, dürfte dieser Text schon bald nach dem Londoner Vortrag entstanden sein. Für wie wichtig er diese Konfigurations-Theorie hielt, zeigt sich auch daran, dass er sie im Frühjahr 1963 in einem

⁴⁵ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main und Hamburg: Fischer Bücherei KG, April 1959, S. 15 (Hervorh. PJO).

⁴⁶ Voegelin, *World-Empire*, S. 171 (Hervorh. PJO).

⁴⁷ Ebd.

Vortrag mit dem Titel „Configurations of History“ am Grinnell College in Iowa präsentierte.⁴⁸ Es dürften zwei Fälle gewesen sein, die ihn zur Einbeziehung der Geschichtsschreibung in die Trias von ökumenischem Reich und geistigem Ausbruch veranlassten: die oben erwähnte Bedeutung von Polybios im Kontext der römischen Reichsexpansion sowie die Entstehung der chinesischen Historiographie nach der Reichsgründung. Auf Letztere war er kurz zuvor bei seiner Untersuchung der chinesischen Ökumene gestoßen, ohne dabei allerdings näher auf die Verbindung zwischen dem „geistigen Ausbruch“ und der Historiographie einzugehen

Ein vom November 1961 stammender Gliederungsentwurf⁴⁹ zeigt, dass auch schon zu diesem Zeitpunkt das „Konfigurations“-Konzept zu einem tragende Element des vierten Bandes geworden war. Hatte es die Funktion des früheren Korrelats der „symbolischen Form“ übernommen, das im Konzept nicht mehr auftaucht – oder hatte sich Voegelins Interesse auf die Bestimmung prägnanter Strukturelemente der Weltgeschichte verlagert? Auch ein Jahrzehnt später hatte das Konfigurations-Konzept nicht an Bedeutung verloren, wie die im Sommer 1973 zu Protokoll gegebenen *Autobiographical Reflections* erkennen lassen. „This triadic structure of spiritual outburst, empire, and historiography“, 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.“⁵⁰

Mit dem Konfigurations-Konzept hatte Voegelin eine doppelte Frontstellung bezogen: gegen Arnold Toynbee und dessen Auffassung von der Zivilisation als „the ultimate unit of historical study“, vor allem aber gegen Karl Jaspers’ Achsenzeit-These. Letztere hatte er schon in *Mankind and History*, der Einleitung zum

⁴⁸ Eric Voegelin, *Configurations of History*, in *The Concept of Order*. Ed. by Paul G. Kuntz; published for Grinnell College by the University of Washington Press, Seattle and London, 1968, S. 23 f). Den Vortrag hielt Voegelin am 14. April 1963 am Grinnell College, Iowa.

⁴⁹ Siehe Anl. 1, Text 3.

⁵⁰ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 104.

zweiten Band, u.a. mit dem Argument kritisiert, dass sie Moses und Christus unberücksichtigt lasse und insofern als Konstruktionsprinzip einer Weltgeschichte nicht taue.⁵¹ Nach der Entwicklung des Konfigurations-Konzepts und der Verortung der „geistigen Ausbrüche“ in größeren zeitlichen und sachlichen Zusammenhängen nahm er diese Auseinandersetzung nun wieder auf, offensichtlich schon früh in der Absicht, das Jaspersche Konzept durch einen Gegenentwurf zu ersetzen. So resümierte er schon bald darauf, 1962, in der eben erwähnten Studie *What is History?* nach detaillierten Untersuchungen: „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.“⁵² Ein Jahrzehnt später, 1973, im Schlusskapitel von *The Ecumenic Age*, wird er der „absoluten Epoche“ Hegels sowie Jaspers’ „Achsenzeit“ endgültig sein Konzept des „Ökumenischen Zeitalters“ entgegenstellen.⁵³ Doch erst in seiner später verfassten „Introduction“ erfolgt die eigentliche Kritik:

„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.*“⁵⁴

⁵¹ Voegelin, *The World of the Polis*, S. 19-23.

⁵² Aus dem Nachlass veröffentlicht in Eric Voegelin, *What is History?*, in *CW 28: What is History? and Other Unpublished Writings*. Hrsg. mit einer Einleitung v. Thomas A. Hollweck, Baton Rouge: LSU Press, 2000, S. 1-51. Dt.: Eric Voegelin, *Was ist Geschichte?* Aus dem Engl. v. Dora Fischer-Barnicol; hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 201, S. 106.

⁵³ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 308 ff / Dt., *OG IX*, S. 183 ff.

⁵⁴ Ebd., S. 5 (Hervorh. PJO) / Dt., *OG IX*, S. 20.

Ganz unmerklich – und doch unübersehbar – hatte sich damit der Akzent der Untersuchung von dem, die ersten drei Bände von *Order and History* prägenden Konzept der „symbolischen Formen“ gelöst und auf die Konstruktionsprinzipien der Weltgeschichte verschoben. Das erklärt auch die *OH IV* durchziehenden Referenzen auf Toynbee und Jaspers, denen sich Voegelin ungeachtet grundlegender Differenzen in einzelnen Punkten doch insofern verbunden fühlte, als sie die von Spengler und Meyer betriebene Zerlegung der Weltgeschichte in Zivilisationen überwunden und damit die Perspektive auf eine Menschheitsgeschichte wiedereröffnet hatten. Diese Akzentverlagerung wird auch an der Suche nach einem geeigneten Titel für den vierten Band spürbar. Wie wir sahen, hatte Voegelin noch in seinem Konzeptentwurf von 1960 am ursprünglichen Titel „*Empire and Christianity*“ festgehalten, obwohl dieser kaum noch mit dem neuen Konzept vereinbar war. Und als er einige Jahre später vorübergehend zum Titel „*In Search of Order*“ wechselte, blieb dieser inhaltlich eher unbestimmt.

***Historiogenesis* – oder: Auf der Suche nach „allgemeinen Kategorien des Seins“**

Es waren jedoch nicht allein die „ökumenischen Reiche“ und der „Ökumenismus“, die das ursprüngliche Konzept schon früh ins Wanken brachten. Noch grundlegendere Veränderungen bewirkte eine weitere Entdeckung. Am 21. Juli 1960 hatte Voegelin der LSU Press einen neuen Gliederungsentwurf geschickt, verbunden mit „more precise information about the MS.“⁵⁵ Obwohl auf den ersten Blick eher unscheinbar, erweist sich der Brief bei genauerer Betrachtung als ein Schlüsseldokument bei der Rekonstruktion der komplizierten Prozesse, die zum vierten Band führten. Zwei Probleme, so berichtete Voegelin dem auf das Manuskript wartenden Verlag, hätten die Arbeit aufgehalten: die Durcharbeitung des chinesischen und des indischen Materials sowie „the resistance of the theoretical problem of resolution.“ Beide Probleme seien inzwischen gelöst, und die Arbeit gehe nun auf der Grundlage der folgenden Kapitelsequenz voran:

- „Chapter I: Historiogenesis
- “ II: The Formation of Existence
- “ III: Empire and Ecumenism
- “ IV: China and India
- “ V: Stoicism, Apocalypse, and Gnosis
- “ VI: Christianity
- “ VII: The Roman Empire
- “ VIII: Chronology and Christianity”

Während sich die neue Gliederung auf den ersten Blick von der vom Oktober 1959 unterscheidet, zeigt eine genauere Betrachtung eine Reihe von Ähnlichkeiten. Diese betreffen vor allem die Kapitel III-VIII, die sich, wie schon in der vorherigen Fassung, auf die beiden zentralen Sachkomplexe – auf die ökumenischen Reiche in West und Ost sowie auf einige der westlichen Symbolformen – beziehen. Lediglich das „Christentum“ hatte durch die Zuweisung eines eigenen Kapitels sowie durch das Schlusskapitel eine leichte Aufwertung erfahren. Der wesentliche Unterschied war jedoch ein anderer. Er betraf die neu hinzugekommenen Chapter I und II, und diese waren insofern von zentraler Bedeutung als sie, wie Voegelin schrieb, das

⁵⁵ Brief vom 21. Juli 1960 von Voegelin an Ellegood, in *CW* 30, S. 420 f.

theoretische Konzept enthielten, das den in den folgenden sechs Kapiteln ausgebreiteten Materialien zugrunde lag. Wie aber sah dieses Konzept aus, und was hatte den Anstoß zu seiner Entwicklung gegeben? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir uns mit diesen beiden Anfangskapiteln näher befassen, denen Voegelin die konzeptionelle Fundierung zugewiesen hatte – was jedoch leichter gesagt ist als getan. Es ist relativ einfach, soweit es das erste Kapitel betrifft. Denn einen Aufsatz mit dem Titel *Historiogenesis* hatte Voegelin 1960 der Festschrift von Alois Dempf beige-steuert.⁵⁶ Ungleich schwerer lässt sich hingegen das zweite Kapitel – „The Formation of Existence“ – seinen Arbeiten aus jener Zeit zuzuordnen.

Beginnen wir also, bevor wir uns eine solche Zuordnung versuchen, mit der Analyse der *Historiogenesis*-Studie. Gegenstand ist ein Spekulationstypus bzw. eine Symbolform, die sich in der Historiographie nicht nur der Gesellschaften des vorderasiatisch-mediteranen Bereichs findet, sondern auch, worauf Voegelin ausdrücklich hinweist, in der Historiographie Chinas. Obwohl quellenmäßig durchaus bekannt, sei dieser Spekulationstypus bis dahin nicht als eine eigenständige Symbolform erkannt worden, was sich auch darin zeige, dass es noch keine Bezeichnung für ihn gebe. Voegelins Vorschlag, ihn „Historiogenesis“ zu nennen, orientierte sich am israelitischen Fall der Symbolik, „in dem die Historie nach rückwärts bis zu Genesis im biblischen Sinne extrapoliert wird.“⁵⁷ Dies ist denn auch ein wesentliches Merkmal der historiogenetischen Symbolform: der mündlich bzw. schriftlich überlieferten pragmatischen Geschichte der Gesellschaft werden Phasen legendärer und mythischer Geschichte vorangestellt, die diese bis zu einem göttlichen Ursprung extrapolieren. Mehr noch: Die Quellen zeigen, dass es in der Spekulation weniger um eine genauere Darstellung der pragmatischen Geschichte ging – was sich darin zeigte, dass diese gelegentlich rigoros und kontrafaktisch umgestaltet wurde –, „sondern um jenen

⁵⁶ 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), Bd. 13. Hrsg. v. M. Müller und M. Schmaus, Freiburg/München, 1960, S. 13-42.

⁵⁷ Voegelin, *Historiogenesis*, S. 420.

Ausschnitt des Geschehens, der transparent ist für die göttlich-menschliche Ordnung der Gesellschaft.“⁵⁸ Geschichte wurde auf diese Weise nicht zu einer mehr oder minder sinnlosen Abfolge von Ereignissen, sondern „Teil einer verstehbaren, von den Göttern durchwalteten Weltordnung.“ Sie beginnt, wie Voegelin es an der Sumerischen Königsliste demonstrierte, wenn sich eine von den Göttern erlassene Ordnung im zeitlichen Ablauf der Welt inkarniert.

Das war insofern eine neue Erkenntnis, als Voegelin in seinen Untersuchungen zu den kosmologischen Reichen des Nahen Ostens, die *OH I* einleiteten, in diesen Reichen das Fehlen geschichtlichen Bewusstseins konstatiert hatte.

„A political organization exists in time, and as a recognizable unit originates in time. In the cosmological style of symbolization, however, there is no flow of historical time articulated by an originating event. The foundation of a government is rather conceived as an event in the cosmic order of the gods, of which the earthly event is the analogous expression. What today we would call the category of historical time is symbolized by origination in a cosmic decree.“⁵⁹

Mit dieser Auffassung folgte er, wie er später zugab, dem konventionellen Verständnis, demzufolge es in kosmologisch geordneten Gesellschaften nur ein zyklisches Zeitverständnis gab, während das Verständnis linearer Geschichte erst mit Israel einsetzte. Und dieses israelitische Verständnis – die symbolische Form „Geschichte“ – ist das große Thema des Hauptteils von *Israel and Revelation*. „Israel alone“, so heißt es hier, „had history as an inner form, while the other societies existed in the form of the cosmological myth. History, we therefore conclude, is a symbolic form of existence, of the same class as the cosmological form; and the paradigmatic narrative is, in historical form, *the equivalent of the myth in cosmological form*.“⁶⁰

Es erübrigt sich in unserem Zusammenhang, die überaus differenzierte und materialreiche Analyse des historiogenetischen Symbo-

⁵⁸ Ebd., S. 431.

⁵⁹ Voegelin, *Israel and Revelation*, S. 25. Dt., *OG I*, S. 66.

⁶⁰ Ebd., S. 124 / Dt., *OG II*, S. 40 f (Hervorh. PJO).

lismus hier im Einzelnen darzustellen.⁶¹ Lediglich die Frage nach den die historiogenetische Symbolform erzeugenden Anstößen und Erfahrungen muss kurz angesprochen werden. Voegelin identifizierte diese als eine „relativ späte Symbolform“⁶² und sah sie eng mit der Reichsform verbunden, wobei sie auftritt, wenn die kosmologische Reichsordnung existentiellen Bedrohungen ausgesetzt ist. Er zieht daraus den Schluss, „daß die Ordnung der menschlichen Gesellschaft unter den Göttern als nur eine verstanden wird, daß in der Spekulation, die an die Reichsordnung anknüpft, die Idee einer menschheitlichen Ordnung steckt In der Konkretheit der Reichsordnung leuchtet als Subjekt der Geschichte die Menschheit unter Gott auf.“⁶³ Damit werde die historiogenetische Symbolform zum „symbolischen Ausdruck für die Erfahrung von der Manifestation menschheitlicher Ordnung in der Reichsordnung“, die allerdings darunter leide, dass die Idee der Menschheit hier noch sehr kompakt an die Reichsordnung gebunden bleibt. Voegelin arbeitete hier offensichtlich an der geschichtsphilosophischen Grundproblematik weiter, die er in *Mankind and History* erstmals skizziert hatte – ohne dort jedoch den Reichsgedanken, der ja erst Thema des vierten Bandes werden sollte, näher auszuführen. Die geschieht jedoch 1961 im Vortrag „World-Empire and the Unity of Mankind“, dessen Wichtigkeit sich daran zeigt, dass er bis zum Schluss Teil des Konzepts des vierten Bandes bleiben wird.

Voegelin beschränkte sich 1960 nicht darauf, unter Auswertung zahlreicher Quellen aus dem vorderasiatisch-mediteranen Bereich, den „Wesenskern“ des historiogenetischen Symbolismus und die ihn konstituierenden Elemente freizulegen, sondern ist gleichzeitig bemüht, den Symbolismus in größeren theoretischen Kontexten zu verorten. So weist er gleich zu Beginn auf dessen enge Verwandtschaft mit den kosmogonischen, theogonischen und anthropogonischen Spekulationen jener Gesellschaften hin. Während aus den „Erfahrungen von der Welt, den Göttern und den Menschen sich die

⁶¹ Siehe dazu Axel Bark, Eric Voegelins Studie zur *Historiogenesis*: Zur Entstehung und Bedeutung eines Schlüsselkonzepts für *The Ecumenic Age*. *VOP* No. 103, München, November 2017.

⁶² Voegelin, *Historiogenesis*, S. 431.

⁶³ Ebd.

Frage nach dem Ursprung des erfahrbaren Seins erheben kann, so kann die Vernunft die Ursprungsfrage, auch bei Gelegenheit der Erfahrung von der historischen Existenz des Menschen in Gesellschaft aufwerfen.⁶⁴ Gemeinsam sei diesen vier Symbolismen wiederum ihr pluralistischer Charakter. Das heißt, auch wenn sich jede von ihnen auf den jeweiligen Seinsbereich konzentriert – die Welt, die Götter oder den Menschen – und über dessen *archê* spekuliert, so fließen in diese Spekulationen immer auch Stoffe aus den anderen Seinsbereichen ein, was dazu führt, „dass durch die Vielzahl der Spekulationstypen und ihre stoffliche Verschränkung hindurch das intendierte Sein selbst sichtbar wird.“ Oder, wie es an anderer Stelle heißt: Ungeachtet ihrer Beschränkung auf den jeweiligen Seinsbereich, auf den sie sich beziehen, „intendieren sie doch das Sein der Metaphysik, das Sein, das der Grund alles Seienden ist.“⁶⁵ Der Leser ist in Gefahr, die Bedeutung dieser knappen Bemerkungen, die sich gleich auf den ersten Seiten des Aufsatzes finden, in Erwartung des Kommenden zu verkennen. Fragt man jedoch nach der Lektüre des *Historiogenesis*-Aufsatzes ein wenig ratlos nach dem theoretischen Konzept, das Voegelin ihm – neben dem Kapitel „The Formation of Existence“ – für *OH IV* zuwies, so fällt der Blick vor allem auf sie.

Dass sie es sind, die vielleicht nicht das ganze, aber doch wesentliche Teile jenes theoretischen Konzepts enthalten, von dem im Brief vom Juni 1960 die Rede ist, bestätigt ein nochmaliger Blick in diesen Brief. Denn im Anschluss an die oben zitierte Gliederung finden sich einige Bemerkungen, die bei unserer Suche ein wenig weiterführen. Anlass für die neue Gliederung, so Voegelin, sei eine Entdeckung:

„I have hit on something like *a theory of relativity for the field of symbolic forms*, and the discovery of *the theoretical formula* that will cover all the forms to whatever civilization they belong has made possible an abbreviation of the whole presentation which I had not dreamt of before. Hence, in spite of the enormous amount of materials covered, Volume IV will not at all be fat.“⁶⁶

⁶⁴ Ebd., S. 419.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Brief vom 21. Juli 1960 von Voegelin an Ellegood, in *CW* 30, S. 420 f (Hervorh. PJO).

Doch worin bestand diese „theoretische Formel“, die Voegelin in eine so euphorische Stimmung versetzte? Eigentlich erfahren wir nur, dass sie sich auf das „Feld der symbolischen Formen“ bezieht, was uns insofern einen Schritt weiterbringt, als es unsere Aufmerksamkeit erneut auf die *Historiogenesis*-Studie lenkt, in der es ebenfalls um „symbolischen Formen“ und ihre Beziehung zueinander geht. Und zwar in mehrfacher Hinsicht: Zum einen, insofern es sich bei der historiogenetischen Spekulation selbst um eine solche „symbolische Form“ handelt. Zum anderen, insofern Voegelin sich in seiner Darstellung nicht auf den historiogenetischen Symbolismus beschränkte, sondern auch auf dessen Ähnlichkeit bzw. Nähe zu einer anderen symbolischen Form hinwies: nämlich zur Seinsmetaphysik des Parmenides, also zur „Philosophie“. Damit drängen sich zwei Annahmen auf: 1.) dass es sich bei der von Voegelin konstatierten strukturellen Nähe jener vier, dem kosmologischen „Mythos“ zugehörigen Symbolformen zur Symbolform der „Philosophie“ um einen Fall handelt, der unter jene „theoretische Formel“ fällt, und 2.) dass diese Symboltheorie wiederum ein wesentliches Element des „theoretischen Konzepts“ der Gliederung vom Juli 1960 bildet. Zwar bleibt auch jetzt noch unklar, was genau es mit jener „theoretischen Formel“ auf sich hat und in welcher Weise sie das neue Konzept von *OH IV* prägt, doch es beginnt sich die Richtung abzuzeichnen, in die sich das Denken Voegelins inzwischen bewegte: Hin zur Erforschung der Beziehung der symbolischen Formen zueinander, speziell zur Beziehung zwischen den Formen des „Mythos“ und der „Philosophie“. Dies bestätigen Äußerungen und Vorträge der frühen 1960er Jahre. So berichtete Voegelin im Frühjahr 1962 der LSU Press:

„We all here are feverishly active in order to get Vol. IV to a finish (the Assistants doing special studies of their own, for which we are using *the same theory*). The result has been overwhelming. Not only could we reduce all phenomenal types, as they still characterize the work of Toynbee, to ontological types, but during this semester we could reduce the ontological types to formal elements so that something like a real axiomatic of [the] political and history had emerged. We have not gone to the length of developing logistic formulare [tables] which make everything indigestible. But in some case we could reduce complicated problems which require pages of jargon for verbal presentation to *simple diagrams* which make the whole

thing intelligible at a glance. It is really something like a *breakthrough in theory*.”⁶⁷

Nur einige Monate später, im Herbst 1962, bemerkt er auf einer Naturrechts-Tagung in Salzburg:

„Unser ganzes Vokabular ist so spezifisch auf eine westliche Problematik abgestellt, daß es in der heutigen Situation der Wissenschaft, in der wir auch die asiatischen Zivilisationen einbeziehen müssen, fast obsolet geworden ist. In der *vergleichenden Untersuchung von Ordnung* sind wir heute schon sehr viel weiter gekommen, als wir je kommen könnten, wenn wir mit dem ‚Naturrecht‘ als einem Topos arbeiten, der nicht weiter zu analysieren ist. Das ‚Naturrecht‘ ist *eine unter vielen Varianten der Symbolisierung des Rückgangs auf den Seinsgrund*; in den chinesischen und indischen Gesellschaften verwendet man *andere Symboliken als das Naturrecht*, weil die Probleme dort weniger differenziert sind.“

Und an anderer Stelle, diesen Gedanken aufnehmend und zugleich weiterführend:

„Lassen wir das Wort Natur weg, so stoßen wir *auf allgemeine Ordnungskategorien des Seins*. Es wäre also *eine allgemeine Ontologie der Ordnung* [sic!] zu entwickeln, unter der die Ordnungsprobleme der historischen Gesellschaften, mit ihren sehr verschiedenen Differenzierungsgraden, als Spezialfälle zu behandeln wären. Ein solches Unternehmen scheint mir gerade heute von einiger Bedeutung zu sein, da wir uns in unseren international gewordenen politischen Beziehungen mit den Konflikten verschiedener Ordnungskonzeptionen auseinandersetzen haben.“⁶⁸

Offensichtlich befand sich Voegelin inzwischen auf der Suche nach diesen „allgemeinen Ordnungskategorien des Seins“ bzw. nach einer „allgemeinen Ontologie der Ordnung“, die es ermöglichte, die Ord-

⁶⁷ Brief vom 17. Februar 1962 von Voegelin an Richard A. Ware, in *CW* 30, S. 452 ff (Hervorh. PJO).

⁶⁸ *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht*. Hrsg. v. A. Verdross, Inhaltsverzeichnis zu Bd. XIII (neue Folge), Wien: Springer-Verlag, 1964, S. 141 (Hervorh. PJO). Siehe dazu Jürgen Gebhardt, Die Suche nach dem Grund – eine zivilisationsgeschichtliche Konstante?, in *Symbol- und Ordnungsformen im Zivilisationsvergleich*. Wissenschaftliches Symposium in memoriam Eric Voegelin. Zusammengestellt und bearbeitet v. Peter Hampe, Akademie für Politische Bildung. *Materialien und Berichte*, No. 61, Tutzing 1990, S. 7-30 (Hervorh. PJO).

nungsprobleme verschiedener Zivilisationen in ihren sehr unterschiedlichen Differenzierungsgraden zu erfassen. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass diese Suche in enger Beziehung zur Entdeckung jener „theoretischen Formel“ stand, die sich ebenfalls auf das zeit- und zivilisationsübergreifende Feld von symbolischen Formen bezog. Ein erstes wichtiges Ergebnis dieser Suche war wiederum der „Rückgang auf den Seinsgrund“ als eine jener „allgemeinen Ordnungskategorien“.

Dass wir uns mit diesen Vermutungen auf der richtigen Spur befinden, bestätigen Bemerkungen in einem Vortrag Ende Februar 1965 in Montreal, in dem Voegelin auch beiläufig auf seine Arbeit der vergangenen Jahre zu sprechen kam:

„In recent years I have tried to find *general categories* that would make it possible to *compare orders in various civilizations* and find *common denominators* for their treatment, because, normally speaking, *all the categories* in which we talk about politics in the West have arisen either in antiquity, or through the Middle Ages, or are oriented by the modern national state and its problems, and therefore do not apply to political phenomena in India, or even in Russia, to say nothing of China.”⁶⁹

Dass er sich bei seiner Suche nach solchen „allgemeinen Kategorien“ für zeit- und zivilisationsübergreifende Ordnungswissenschaft nicht allein sah, sondern inmitten einer, verschiedene Einzelwissenschaften übergreifenden Bewegung, zeigt seine den Vortrag abschließende Bemerkung:

„What is being done today in various sciences – by classical philologists, by comparative-religion people, by archaeologists, by people concerned with problems of the ancient Orient, by mediaevalists, and so on – is *a sort of convergent development of a science of general structures* which are not peculiar to our Western civilization, but *have their root in the nature of man and are in their variants, therefore, to be found everywhere*, in all societies. One can develop *a sort of system of the structural common denominators in such matters*; I have given you this evening *just one example*: the quest of the ground”⁷⁰

⁶⁹ *Conversations with Eric Voegelin*, S. 1 f (Hervorh. PJO).

⁷⁰ Ebd., S. 19 f (Hervorh. PJO).

Bezeichnenderweise – und die Bedeutung der Thematik betonend – lautete auch der Titel des Vortrags „In Search of the Ground“. Diese dem Grunderlebnis menschlicher Kreativität und Kontingenz entspringende „Suche nach dem Grund“ erweist sich damit als eine der gesuchten „allgemeinen Kategorien“ für eine „Wissenschaft der generellen Strukturen“ – vielleicht sogar als die wichtigste. Und gerade diese Suche bezeichnete Voegelin in seinem Montreal-Vortrag als „a constant in all civilizations, as also in all subdivisions of civilisations in all societies.“⁷¹

Ein Blick in die 1966 von Voegelin veröffentlichte Anthologie *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* bestätigt unsere Vermutungen. In ihr findet sich an hervorgehobener Stelle, nämlich gleich zu Beginn des „Teil II: Erfahrung und Geschichte“, der *Historiogenesis*-Aufsatz von 1960. Während er auf dem ersten Blick unverändert erscheint, zeigt eine Prüfung wichtiger Ergänzungen im neuen Vorspann, sowie in einem neu eingebrachten ersten Abschnitt. Dass Voegelin den Aufsatz nicht in der 1960 veröffentlichten Form belassen, sondern an dem Thema weiterarbeiten würde, hatten schon frühere Korrespondenzen angedeutet. So teilte er im Mai 1960 Friedrich Mordstein mit, der ihn zuvor zu einem Betrag für die geplante Dempf-Festschrift eingeladen hatte, dass dessen Veröffentlichung in der Festschrift ihn nicht daran hindern sollte, „das Material in den 4. Band von *Order and History* einzubauen“ und dass seine Abhandlung „in dieser oder erweiterter Form später separat publiziert wird.“⁷² Und im Januar 1961 berichtete er Ellegood, als er erneut auf das *Historiogenesis*-Kapitel zu sprechen kam, von einer „brillant confirmation of the theory I had developed“⁷³ durch die Sichtung neuer Materialien – leider ohne näher auf jene „Theorie“ einzugehen.

Dass Voegelin seinen theoretischen Ansatz weiter entwickelt hatte und dass dies auch die Form der nächsten Bände tiefgreifend beeinflussen würde, geht aus einem Brief an Richard Ware von der Reim Foundation hervor. Ware hatte angeregt, *Order and History* in

⁷¹ Ebd., S. 2.

⁷² Brief vom 7. Mai 1960 von Voegelin an Friedrich Mordstein.

⁷³ Brief vom 15. Januar 1961 von Voegelin an Ellegood (LSU Press), in *CW* 30, S. 433.

einem Band herauszugeben, vergleichbar der einbändigen Edition Somervelles von Toynbees *Study of History*. Während Voegelin einem solchen Projekt überaus skeptisch gegenüberstand, nicht zuletzt aufgrund der erheblichen Kürzungen, mit denen es verbunden war, schloss er es nicht vollends aus. „A reduction of this kind, cruel as it may sound, would even make good sense, because the theoretical parts will be superseded anyway by the more developed theory of Volume IV and V.“⁷⁴

Worum es sich dabei handelte, zeigen die Ergänzungen der *Anamnesis*-Fassung⁷⁵, also der Vorspann und der neu angefügte erster Abschnitt. Eine erste Neuerung ist die Einführung des Begriffs „Mythospekulation“ zur Präzisierung des Symboltypus, dem u.a. jene vier kosmologischen Spekulationen angehören, unter ihnen der historiogenetische Symbolismus. Zu diesem heißt es nun präzisierend: „Historiographie, Mythopoesis und noetische Spekulation verschmelzen also in den Typus zu einem komplexen Symbolismus.“⁷⁶ Hatte Voegelin 1960 bei der Frage nach dem Ursprung, der *archê*, die „Vernunft“ angeführt, so ist diese Funktion nun der „noetischen Spekulation“ zugewiesen. Die Entdeckung des Typus der „Mythospekulation“ – dem später in *OH IV* ein ganzer Abschnitt gewidmet sein wird – warf „eine Reihe von Fragen [auf], die von allgemeiner Bedeutung für eine Philosophie der Politik und Geschichte“⁷⁷ sind, von denen er hier aber nur drei kurz anspricht, da sie den „Hintergrund“ für die spezielle Untersuchung der Fälle von Historiogenesis bilden. Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang die erste dieser Fragen, bezieht sie sich doch genau auf jene Beobachtung, die Voegelin 1960 nur kurz angedeutet hatte: auf die strukturelle Nähe der vier kosmologischen Symbolismen zur Symbolform der Philosophie. Diesen Gedanken erneut aufgreifend, prägt er für diese Nähe nun den Begriff „äquivalent“: „Wenn Histo-

⁷⁴ Brief vom 17. Februar 1962 von Voegelin an Richard A. Ware, in *CW* 30, S. 452 (Hervorh. PJO).

⁷⁵ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Die Entdeckung der Vernunft. Anmerkungen zu Eric Voegelins „Angst und Vernunft“, in *VOP*, Februar 2016, S. 79-100.

⁷⁶ Voegelin, *Anamnesis*, S. 79.

⁷⁷ Ebd., S. 80.

riogenesis zu den drei anderen Spekulationstypen hinzutritt, wird das Aggregat zu einem Phänomen, das im Medium des Mythos das Äquivalent zur Spekulation über den Seinsgrund im Medium der Philosophie darstellt.“

Und nur wenige Sätze weiter heißt es, weitgehend der Wortwahl des *Historiogenesis*-Aufsatzes von 1960 folgend:

„Die Äquivalenz des Aggregats von vier mythospekulativen Typen zur philosophischen Spekulation betreffend den Seinsgrund lässt uns auf das allgemeine Problem der Äquivalenz von Symbolismen in verschiedenen Medien der Erfahrung aufmerksam werden sowie auf die Natur der konstanten Probleme, die sich in so verschiedenartigen Symbolismen wie Mythos und Philosophie ausdrücken lassen. Insbesondere durch eine Untersuchung der Äquivalenzen – die wir hier nicht vornehmen können – würde neues Licht auf Grundprobleme der Philosophie fallen.“⁷⁸

Mit dem hier angesprochenen „allgemeinem Problem der Äquivalenz von Symbolismen in verschiedenen Medien der Erfahrung“ und dem ihm zugewiesenen konstanten Problemen, die sich in äquivalenten Symbolismen wie dem Mythos und der Philosophie ausdrücken lassen, ist zweifellos jene „Relativitätstheorie für das Feld der symbolischen Formen“ angesprochen, die Voegelin im Sommer 1960 Ellegood gegenüber erwähnt und die ihn in eine so euphorische Stimmung versetzt hatte. Denn sie ermöglichte es ihm, verschiedene Zivilisationen hinsichtlich „identischer“ bzw., wie es jetzt heißt, „konstanter Probleme“ zu untersuchen und zugleich damit Realitätserfahrungen sowie deren Symbolisierungen in einem Spektrum von Kompaktheit und Differenzierung zu verorten.

Wie stark ihn dieses Problem beschäftigte, lassen zwei weitere Texte aus dieser Zeit erkennen: der *Immortality*-Aufsatz (1965) und der Text einer geschichtsphilosophischen Vorlesung im Sommersemester 1965. Im *Immortality*-Aufsatz taucht der Äquivalenz-Begriff zwar erstmals auf, steht hier jedoch noch immer im Schatten des wohl synonym gebrauchten Begriffs „Variante“, zu dem nun weiterführende Ausführungen gemacht werden. So heißt es zu den Beziehungen zwischen dem hier untersuchten Symbolkomplex der „Immortality“ und seinen Varianten, wie auch zu den Beziehungen

⁷⁸ Ebd., S. 81 f (Hervorh. PJO).

zwischen den Varianten, dass sie „too intricate for treatment on this occasion“ seien und dann, ein wenig weiterführend:

„It must be sufficient to state that the variants of the complex are not individuals of a species but historical variants in a technical sense: they have a recognizable pattern in common because they all express the tension of existence between time and timeless; and they are variants of the pattern because they express modalities of the tension.“⁷⁹

Im zweiten Text – der Vorlesung zur Geschichtsphilosophie – wird nun ausschließlich der Begriff „Äquivalenz“ verwendet. Wieder ausgehend von der Äquivalenz-Beziehung zwischen dem Aggregat der vier mytho-spekulativen Formen und der Metaphysik verweist Voegelin darauf, dass auch die Unterabteilungen des Aggregats ihre Äquivalenz in anderen Erfahrungstypen haben. Auf den Bereich der „Geschichte“ bezogen ergibt sich daraus, dass auch das Grundproblem (es ist gewissermaßen die „Konstante“, von der oben die Rede war) „in verschiedenen Erfahrungen äquivalent behandelt wird, und diese Erfahrungen und ihre Symbolisierungen geschichtlich aufeinander folgen.“ Zusammenfassend führt dies zu der Feststellung: „Was die Äquivalenz hervortreibt, sind die Unterschiede auf der Ebene der Erfahrungen, der Bewusstseinsstrukturen, die sich in den Symbolen ausdrücken“⁸⁰, bzw., wie es schon zuvor an anderer Stelle hieß, in der die *Konstanz* der Probleme noch klarer zum Ausdruck kommt:

„Der Ausdruck ‚Äquivalenz‘ soll darauf aufmerksam machen, dass der gleiche Problembestand aus verschiedenen Erfahrungsanlässen in verschiedenen historischen Ordnungs- und Sozialzusammenhängen behandelt wird.“⁸¹

Das ist letztlich der Stand, der sich sowohl in der *Anamnesis*-Fassung des *Historiogenesis*-Aufsatzes wie auch in der Studie *Was ist*

⁷⁹ Eric Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol*, in *Harvard Theological Review* LX, 1967, S. 235-279. Nachdruck in *CW* 12, S. 52-94 / Dt.: *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol*; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. *VOP* No. 76, Februar 2010 – zit. nach *CW* 12, S. 81 / Dt., S. 48.

⁸⁰ Voegelin, *Geschichtsphilosophie*. Vorlesung im Sommer 1965 – Teil I, hrsg. v. Helmut Winterholler. *VOP* No. 68A, Juli 2008, S. 53.

⁸¹ Ebd., S. 49.

politische Realität? findet. Die Letztere unterscheidet sich allerdings in einem wichtigen Punkt: Hier ist es nicht mehr die Erfahrung der ‚Geschichte‘, die in wechselnden Kontexten zu unterschiedlichen Erfahrungen und äquivalenten Symbolisierungen führt, sondern die dem Menschen qua Menschen eigentümliche Spannung zum Grund seiner Existenz:

„Aus der *menschlichen Universalität* des begehrenden und suchenden Partizipierens am Grund folgt weiters die Äquivalenz der Symbolismen, in denen sich das Bewußtsein vom Grund ausdrückt, wobei ich unter Äquivalenz den Seinsverhalt verstehe, daß alle Erfahrungen vom Grund in gleicher Weise Erfahrungen des Partizipierens sind, wenn sie auch auf den Wahrheitsskalen von Kompaktheit und Differenzierung, vom Finden und Verfehlen des Grundes sich erheblich voneinander unterscheiden. Und aus der Äquivalenz der Symbole schließlich, die der Strom des Partizipierens aufwirft, folgt die liebende Rückwendung zu den Symbolen, die der Vergangenheit angehören, da sie Phasen eben des Bewußtseins ausdrücken, in dessen Präsenz der Denker selbst steht.“⁸²

Der zweite in der *Historiogenesis*-Fassung von *Anamnesis* angesprochene Fragenkomplex ist nicht minder wichtig. Hatte Voegelin zunächst die Funktion von Historiogenesis im Aggregat der vier kosmologischen Symbolismen betrachtet, so verengt sich die Untersuchung nun auf den historiogenetischen Symbolismus selbst. Nachdem auch dieser in einem ersten Schritt als „mythisches Äquivalent zu kritischer Historiographie“ identifiziert wird, in dem sich Historiographie mit Mythopoesie und noetischer Spekulation verbinden, fokussiert sich die Untersuchung in einem zweiten Schritt auf das „Motiv“, das seiner Entstehung zugrunde liegt: „Historiogenesis setzt die Ereignisse unerbittlich auf die Linie der nichtumkehrbaren Zeit, in der Gelegenheiten für immer verloren und Niederlagen endgültig sind.“⁸³

Aus der Entdeckung von Konstruktionen linearer Geschichte in kosmologisch geordneten Gesellschaften, die sich aus der Erfahrung irreversibler Zeitabläufe ergab, folgten zwei für die weitere Entwicklung des vierten Bandes wichtige Einsichten. Die eine zwang

⁸² Voegelin, *Anamnesis*, S. 299 (Hervorh. PJO).

⁸³ Ebd., S. 83.

zur Korrektur der auch von Voegelin bislang vertretenen konventionellen Auffassung, dass frühe Gesellschaften von der Vorstellung zyklischer Zeit beherrscht seien und kein Verständnis für Geschichte in irreversibler Zeit hätten. Die daraus sich ergebenden Konsequenzen werden ein Jahrzehnt später, in *OH IV* im Abschnitt „The Modes of Time“, zu einer ausführlichen Betrachtung zeitlicher Modi führen. Die zweite Einsicht betraf das seinem eigenen Werk zugrundeliegende Konzept. Die Entdeckung habe sein Programm „ernsthaft gestört“, bekannte er später in der Einleitung zum vierten Band. „There was more at stake than a conventional assumption now disproved. For the very unilinear history which I had supposed to be engendered, together with the punctuations of meaning on it, by the differentiating events, turned out to be a cosmological symbolism.“⁸⁴ Voegelin äußerte sich hier weder zu dem Zeitpunkt, an dem er diese Entdeckung gemacht hatte, noch über die tiefere Ursache der Störung. Letztere war allerdings unschwer zu erraten. Schon im Sommer 1953, damals noch mitten in der Arbeit am *Israel*-Teil von Band I von *Order and History*, hatte er Leo Strauss berichtet, dass Israel „Geschichte als eine Symbolform“ [geschaffen habe], von gleichem Rang mit dem mesopotamischen und ägyptischen kosmologischen Mythos, und der hellenischen Philosophie.“⁸⁵ Und einige Jahre später, 1956, hatte er bei der Erläuterung des *Order and History* zugrundeliegenden Konzepts Israel die „existence in historical form“ als Symbolform zugewiesen und diese im Band selbst ausführlich dargestellt. Diese Zuordnung war im Prinzip zwar auch weiterhin richtig, die Entdeckung des historiogenetischen Symbolismus in vielen Gesellschaften des Nahen Ostens hatte jedoch gezeigt, dass die lineare Geschichtsauffassung keineswegs ein Spezifikum Israels war, sondern eben ein „kosmologischer Symbolismus“, von dem die israelitische Symbolik lediglich ein Spezialfall war. Die Situation wurde allerdings noch dadurch kompliziert, als in Israel mit der mosaïschen Sinai-Erfahrung ein „Seinssprung“ erfolgt, also die Jenseitigkeit göttlichen Seins erfahren worden war. Und sie wurde noch komplizierter durch die Achsenzeit-These von Jaspers. Denn diese

⁸⁴ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 7 / Dt., *OG VIII*, S. 22.

⁸⁵ Brief vom 10. Juni 1953 von Voegelin an Strauss, in *Voegelin/Strauss Briefwechsel*, S. 119.

zeigte, dass es neben der die Geschichte durchlaufenden vertikalen „Sinnlinie“, die gewissermaßen die Achse des Voegelinischen Geschichtskonzepts bildete, auch eine wichtige horizontale Sinnlinie gab. Wir kommen später noch darauf zurück.

Voegelin hatte noch eine weitere Beobachtung gemacht, auf die er allerdings nur hinwies, ohne ihr weiter nachzugehen: Die Durchsicht der Quellentexte hatte gezeigt, dass es sich beim Typus der historiogenetischen Spekulation nicht um eine Besonderheit des vorderasiatisch-mediteranen Raums handelte, sondern dass er sich auch in anderen Zivilisationen, wie der chinesischen und der indischen, fand. Mehr noch, dass er in der Geschichte der Menschheit allgegenwärtig war und auch im Westen existierte, wo er ausgehend vom Christentum über das Mittelalter bis in die Jahrzehnte seit der Aufklärung präsent war. Sein Fazit:

„Der Charakter einer *Konstanten*, die in Gesellschaften von sehr unterschiedlichen Erfahrungs- und Symbolstilen auftritt, weist darauf hin, daß Historiogenese in der Ökonomie gesellschaftlicher Ordnung eine Funktion von hoher Allgemeinheitsstufe hat. Auf das Problem dieser generellen Funktion können wir jedoch im gegenwärtigen Zusammenhang nicht eingehen.“⁸⁶

Versuchen wir eine Zwischenbilanz. Obwohl die Freilegung des Theoriegehalts des *Historiogenesis*-Aufsatzes von 1960 nur indirekt erfolgen konnte, auf dem Umweg über dessen zweite Fassung 1966 in *Anamnesis*, fiel das Ergebnis durchaus zufriedenstellend aus: In methodischer Hinsicht gelang es, die 1960 schon im Keim angelegte Äquivalenz-Beziehung als ein wichtiges Element einer Theorie der symbolischen Formen zu identifizieren; sie ermöglichte Voegelin schon zu diesem Zeitpunkt die Verkürzung des ursprünglich auf sechs Bände angelegten Projekts. In materieller Hinsicht hatte der historiogenetische Symbolismus eine Reihe von Schwächen des *Order and History* zugrundeliegenden geschichtsphilosophischen Ansatzes aufgedeckt. So zwang er zur Korrektur der bisherigen Auffassung, dass die lineare Konstruktion von Geschichte ein Spezifikum der Existenzform Israels und führte zu der Einsicht, dass es sich bei diesem Symbolismus zudem um eine weltgeschichtliche Konstante handelte. Angesichts dieser Erkenntnisse und einer Reihe zwar

⁸⁶ Voegelin, *Anamnesis*, S. 85.

angeschnittener, aber nicht weiter ausgeführter theoretischer Probleme überrascht es nicht, dass er sich auch weiterhin mit dem historiogenetischen Symbolismus beschäftigte.

Das zeigt besonders eindringlich eine wahrscheinlich zwischen Ende 1966 und Anfang 1967 verfasste Studie, die posthum zwar unter dem Titel *Anxiety and Reason* erschien, bei der es sich jedoch – ausweislich des Typoskripts – um das Fragment eines „Chapter 1: Historiogenesis“ handelte, in dem *Anxiety and Reason* lediglich einen längeren Abschnitt bildet.⁸⁷ Während eine ausführliche Analyse des Textes hier weder möglich noch nötig ist, lohnt sich ein Blick auf die in ihm behandelten Sachkomplexe, weisen sie doch die Richtung, in der sich das Nachdenken über den historiogenetischen Symbolismus im engeren Sinne hinausbewegte. Ein erster Sachkomplex befasst sich mit der inneren Struktur von „Wahrheitsstilen“ (styles of truth), mit dem Ergebnis, dass diese von der Beschaffenheit der Über- und Unterordnung der in ihr enthaltenen Erfahrungen und ihrer Symbolisierung bestimmt wird. Das heißt, während der kosmologische Mythos von der kosmischen Primärerfahrung geprägt ist, die die Erfahrungen anderer Realitätsbereiche dominiert, spielt diese Rolle im Rahmen der Philosophie eine Transzendenzerfahrung oder eine Zunahme des anthropozentrischen Bewusstseins. Voegelin wird später in *OH IV* auf diese „Schichtungstheorie“ zurückkommen und sie speziell am Fall Anaximanders erläutern. Ein zweiter Sachkomplex betrifft die Frage nach dem Wechsel von einem Wahrheitsstil zu einem anderen, wobei sich Voegelin auf die Feststellung beschränkt, dass keiner der von einer Gesellschaft erreichten Wahrheitsstile stabil sei, „but will give way, under the pressure of a variety of factors, to new types of dominance and subordination.“⁸⁸

⁸⁷ Das Manuskript findet sich in Box 74, Folder 7 der *Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, sowie in *CW 28: What is History and Other Late Unpublished Writings?* Ed. by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge/London: LSU Press, 1990, S. 52-100. Dt.: *Angst und Vernunft*. Hrsg. und mit einem editorischen Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, *VOP*, München, Februar 2016.

⁸⁸ Voegelin, *Anxiety and Reason*, S. 58 / Dt., S. 12.

Diese beiden Problemkomplexe stehen im Mittelpunkt von *Anxiety and Reason*, wobei sich die Untersuchung auf die Kräfte beschränkt, die die Primärerfahrung aufbrechen und schließlich zum Wechsel führen. Bei diesen handelt es sich um die beiden im Titel des Abschnitts angesprochenen Kräfte „Anxiety“ und „Reason“. Während Voegelin die Erfahrung „of a cosmos existing in precarious balance on the edge of emergence from nothing and returned to nothing“⁸⁹ als Kern der Primärerfahrung deutet und die „Angst“ als Antwort auf dieses Mysterium der Existenz aus dem Nichts, löst die „Angst“ wiederum die „Suche nach Ordnung“ aus, bzw. nach dem Grund der Seinsordnung und des Seins. Und die diese Suche leitende Kraft ist „reason“, die Vernunft. Das führt schließlich zur Definition: „Seeking, finding, and giving the ground of things, however, is reasoning; and the act of relating things to a ground is reasoning; whatever symbolic form it may assume.“⁹⁰ Da im Zentrum beider – des „Mythos“ wie der „Philosophie“ – die Suche nach dem Grund steht, wirkt also in beiden „Vernunft“, sind also beide „äquivalent“. Ganz folgerichtig konstruiert Voegelin an dieser Stelle in Form eines Diagramms eine „Formel“, um den Äquivalenz-Charakter der Symbolformen „Mythos“ und „Philosophie“ zu veranschaulichen. Da diese die Äquivalenz-Beziehung lediglich an einem einzigen Beispiel veranschaulicht, dürfte sie kaum identisch sein mit jener „theoretischen Formel“, von der im Sommer 1960 die Rede war. Doch bringt auch sie zum Ausdruck, was damals im freudigen Überschwang ihrer Entdeckung gemeint war. Dafür spricht auch, dass Voegelin über diese spezielle Äquivalenz-Beziehung hinaus auch weiterhin das oben angesprochene „allgemeine Problem der Äquivalenz von Symbolismen“ im Blick hat. Das zeigt der umfassende Gebrauch der Äquivalenz-Beziehung im vierten Band, wo er – um nur einige Beispiele anzuführen – in Hegels spekulativer Offenbarung ein Äquivalent zur paulinischen Vision sehen wird⁹¹; in den paulinischen Symbolen des *pneumaticos* und des *teleios* ein Äquivalent zum aristotelischen *spoudaios*⁹², in der Marxschen Magie des Blut-

⁸⁹ Ebd., S. 63 f / Dt., S. 19.

⁹⁰ Ebd., S. 74 / Dt., S. 32 f.

⁹¹ Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 266 / Dt., S. 131.

⁹² Ebd., S. 246 / Dt., *OG IX*, S. 107.

rausches ein ideologisches Äquivalent zur Verheißung der paulinischen Vision des Auferstandenen⁹³, sowie in der Trias von ökumenischem Reich, geistigem Ausbruch und Historiographie ein Äquivalent des durch den *oikoumene-oceanos* Symbolismus ausgedrückten Realitätsverständnisses.⁹⁴

Eine Differenzierung des Vernunftbegriffs bildet schließlich einen weiteren, den letzten Sachkomplex. Dabei wird aber nicht nur zwischen „Mythos“ und „Philosophie“ als Formen des Vernunftgebrauchs unterschieden, sondern auch zwischen zwei „fundamental varieties of myth“⁹⁵, von denen der eine – der innerkosmische und gewöhnliche Mythostyp – die Dinge auf ihren Grund bezieht, indem er sie auf andere höherrangige innerkosmische Dinge zurückführt, während der andere Typ dazu tendiert, die Entstehung der Dinge auf einen absoluten Punkt zu extrapolieren. Zu ihm gehören die Varianten der Mythospekulation, unter ihnen die Historiogenesis, aber auch die Spekulationen der ionischen Denker, in denen die Stelle der Götter nun Elemente einnehmen. Bei beiden handelt es sich, in der Sprache Voegelins, um „transitional phenomena“⁹⁶, d.h. um Phänomene im Übergang vom „Wahrheitsstil“ des Mythos zu dem der differenzierten Vernunft in Hinblick auf den unbekanntem Grund, die schließlich in der noetischen Suche in der aristotelischen Metaphysik ihren Abschluss findet. Dieser Prozess der „Suche“ nach dem Grund, der hier eher skizzenhaft durchgeführt wird, war schon kurz zuvor ein zentrales Thema in *Was ist politische Realität?* gewesen und wird schon bald in *OH IV* eine erheblich genauere Ausarbeitung finden, in die Voegelin längere Passagen von *Anxiety and Reason* wörtlich übernimmt. Sie finden sich insbesondere im einleitenden *Historiogenesis*-Kapitel, was eine weitere Bestätigung dafür liefert, dass es sich bei der *Anxiety and Reason*-Studie tatsächlich um einen ersten Entwurf dieses Kapitels handelt, der allerdings nicht bis zu

⁹³ Ebd., S. 254 / Dt., *OG IX*, S. 116.

⁹⁴ Ebd., S. 308 / Dt., *OG IX*, S. 183.

⁹⁵ Ebd., S. 75 / Dt., S. 33.

⁹⁶ Ebd., S. 94 / Dt., S. 56. Auf diese „Übergangsformen“ weist Voegelin schon in *Was ist politische Realität?* hin. Siehe *Anamnesis*, S. 295.

Ende durchgeführt wurde, sondern nach dem *Aristoteles*-Teil mit der Bestimmung des Vernunft-Begriffs abbricht.

Wir können unseren Versuch einer Rekonstruktion der theoretischen Inhalte des *Historiogenesis*-Kapitels der Gliederung von 1960 hier abbrechen. Obwohl sie zu keiner endgültigen Klärung des theoretischen Gehalts jenes Kapitels führte, bestätigt sie die Ergebnisse unserer Zwischenbilanz. So zeigte sie erneut, dass der *Historiogenesis*-Aufsatz von 1960 keine isolierte Einzelstudie darstellt, sondern das Anfangsglied einer Kette weiterer Studien, die über die Fassungen von 1966 und 1967 und dem Vortrag *Equivalences of Experience and Symbolization in History*⁹⁷ von 1968 bis zum Anfangskapitel von *OH IV* reicht. Darüber hinaus wurde deutlich, dass Voegelin in der 1966/67er Fassung noch einmal Sachkomplexe thematisierte, die er eigentlich schon in *OH I* ausführlich behandelt hatte, u.a. die Primärerfassung des Kosmos, den kosmologischen Mythos und die Dynamik des Wechsels, der den kosmologischen „Wahrheitsstil“ auflöst. Schließlich rückten mit der Entdeckung des historiogenetischen Symbolismus noch einmal grundlegende Fragen einer Geschichtsphilosophie in den Blick, die neu überdacht werden mussten. Da Voegelin diese schon bald nach dem *Historiogenesis*-Aufsatz aufgriff, erscheint es sinnvoll, sich zunächst mit ihnen zu

⁹⁷ Eric Voegelins Essay *Equivalences of Experience and Symbolization* erschien erstmals auf Englisch und Italienisch *Eternità e Storia: I valori permanenti nel divinire storico* (Florence: Vallecchi, 1970) und wurde in einer leicht überarbeiteten Fassung in den *Philosophical Studies* der National University of Ireland, Jg. 28 (1981), S. 88-104, nachgedruckt. Eine dt. Übersetzung erschien unter dem Titel *Äquivalenz von Erfahrung und Symbolen in der Geschichte* in Eric Voegelin, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Helmut Winterholler, Stuttgart, 1988, S. 99-126; sowie in *VOP* No. 79, München, November 2010. Auf den *Equivalences*-Aufsatz muss an dieser Stelle zwar hingewiesen werden, doch würde eine Analyse in unserem Zusammenhang zu weit führen. So grundsätzlich er auch für die Behandlung der Äquivalenz-Problematik und des hinter ihr stehenden Konstanz-Phänomens auch ist, so trägt er zum Verständnis des vierten Bandes doch nur wenig über das bislang Ausgeführte bei.

befassen und erst dann einen Blick auf das „The Formation of Existence“-Kapitel zu werfen, in der Hoffnung, hier weitere Aufklärung über dessen theoretischen Gehalt und darüber hinaus über das neue Konzept des vierten Bandes zu erhalten.

Von der unilinearen Geschichtskonstruktion zur Theorie der „fließenden Präsenz“

Zweifellos waren es vor allem die vom historiogenetischen Symbolismus aufgeworfenen Fragen, die Voegelin dazu veranlassten, sich schon bald erneut Grundfragen der Geschichtsphilosophie zuzuwenden. Das geschah vermutlich zum Jahreswechsel 1961/62 in Form einer Studie mit dem Titel *What is History?*, die zunächst wohl als erstes Kapitel für *OH IV* vorgesehen war – möglicherweise als eine den jüngsten Einsichten Rechnung tragende neue geschichtsphilosophische Grundlegung.⁹⁸ Für die Bedeutung, die Voegelin ihr zuwies, zeugt, dass er einige der neu gewonnenen Einsichten in einen Vortrag übernahm, den er unmittelbar im Anschluss daran unter dem Titel „Ewiges Sein in der Zeit“ für den 7. Deutschen Kongress für Philosophie im Herbst 1962 in Münster vorbereitete. Dessen überarbeitete Fassung veröffentlichte er wiederum sowohl in den Kongress-Papieren, wie auch in der Festschrift zu Rudolf Bultmanns 80. Geburtstag, sowie 1966 – zusammen mit der *Historiogenesis*-Studie – in der Anthologie *Anamnesis*.⁹⁹ Dass Letzteres eine durchaus bewusste Entscheidung war, lässt eine kurze Bemerkung im Vorwort erkennen, die den Spannungsbogen anspricht, der beide Texte miteinander verbindet:

„Während die erste [der hier veröffentlichten Arbeiten – gemeint ist *Historiogenesis*, PJO] sich mit der Symbolik der linearen Zeit befasst, untersucht die letzte das Problem der ‚fließenden Präsenz‘, in der Zeit und Ewigkeit sich begegnen. Sie öffnet die Perspektive in eine Geschichtsphilosophie jenseits der Obsessivkonstruktionen und deutet zu diesem Zweck wesentliche Probleme einer Philosophie des Bewusstseins an, vor allem die Theorie der sprachlichen Indizes.“¹⁰⁰

Bevor wir uns, auf der Suche nach jener Geschichtsphilosophie „jenseits der Obsessivkonstruktionen“, der Studie *Ewiges Sein in der Zeit* zuwenden, empfiehlt sich ein kurzer Rückblick auf die von Voegelin

⁹⁸ Siehe FN 52.

⁹⁹ *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 591-614, in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Hrsg. v. H. Kuhn und F. Wiedmann, München 1964, S. 267-291; Voegelin, *Anamnesis*, S. 254-280.

¹⁰⁰ Voegelin, *Anamnesis*, S. 9 (Hervorh. PJO).

bis dahin vertretenen geschichtsphilosophischen Auffassungen. Er trägt dazu bei, den Blick für die inzwischen erfolgten Veränderungen zu schärfen.

Wir zitierten es schon: Schon im Herbst 1943 hatte Voegelin zum geistesgeschichtlichen Verstehen bemerkt, dass es sachlich, „wenn systematisch an großen Materialketten betrieben, zur Herausarbeitung von Ordnungsreihen in der geschichtlichen Offenbarung des Geistes“ führen kann und hinzugefügt, dass es „auf diesem Weg eine Philosophie der Geschichte produzieren“ kann.¹⁰¹ Dass er sich selbst mit seiner Arbeit an der *History* dem Problem der Geschichtlichkeit des Geistes näherte, und damit einer Geschichtsphilosophie, ist nur wenige Jahre später einem weiteren Brief an Schütz zu entnehmen: „Und je länger ich an diesem Stoff arbeite“, bemerkte er Ende 1947, „desto mehr rückt *das Problem der Historizität des Geistes und der Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie in das Zentrum*.“¹⁰² Anstöße dazu dürften vor allem von seinen in jener Zeit durchgeführten Studien zu Schelling und Giambattista Vico für die *History* ausgegangen sein.¹⁰³ Es sollte jedoch zwei weitere Jahre dauern, bis Voegelin, nach einem Besuch bei Schütz in New York und angeregt durch die mit Schütz geführten Gespräche, das inzwischen weitgehend überarbeitet vorliegende *Aristoteles*-Kapitel der *History* durch einen Abschnitt über das Scheitern der immanentistischen Metaphysik erweiterte (im Folgenden „Nachtrag“), in dem sich erste Grundzüge seiner geschichtsphilosophischen Vorstellungen finden.¹⁰⁴ Ausgangspunkt der Betrachtungen sind die „kathar-

¹⁰¹ Brief vom 17. September 1943 von Voegelin an Alfred Schütz, in *Anamnesis*, S. 32.

¹⁰² Brief vom 31. Dezember 1947 von Voegelin an Schütz, in *Briefwechsel*, S. 318 (Hervorh. PJO).

¹⁰³ Siehe dazu auch den vermutlich 1946 entstandenen Aufsatz „Cycle Theory and Disintegration“, in *CW* 33, S. 41-52.

¹⁰⁴ 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, in *Schütz/Voegelin Briefwechsel*, S. 355-364. Ein in den *Eric 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.

tische Thanatos-Erfahrung und die enthusiastische Eros-Erfahrung“ Platons, von denen es heißt, dass sie die Seele auf die Transzendenz der Realität hin öffnen und jene „Neuordnung der Seele“ (re-ordering of the soul) bewirken, die Platon als Dike bezeichnet habe. Diese transzendente Realität aber sei, wie Voegelin erläutert, kein Gegenstand in der Art immanenter Gegenstände,

„because it does not share with man the finiteness and temporality of immanent existence. It is eternal, out-of-time; it is not co-temporal with the experiencing soul. When, through the experiences of the Socratic-Platonic type, *eternity enters time*, we may say that ‘Truth’ becomes ‘historical’[....] By ‘historicity of Truth’ we mean that transcendental reality, precisely *because it is not an object of world immanent knowledge has a history of experience and symbolization.*“¹⁰⁵

Primär um diese „Geschichte“ geht es bald auch in *Order and History*, zumal die oben angesprochene „Neuordnung der Seele“ von jenen Transzendenzerfahrungen bewirkt wird. Insofern war es durchaus folgerichtig, wenn Voegelin mit der Feststellung fortfuhr, „the field of this history is the soul of man.“ Die daraus sich ergebenden Konsequenzen liegen auf der Hand: Weiß der Mensch sich als ein nicht nur weltimmanentes Wesen, sondern in existentieller Offenheit zur transzendenten Realität, und kennt er sich in dieser Offenheit „nur historisch“ (only historically) und nur bis zu jenem Differenzierungsgrad, den seine Erfahrungen und Symbolisierungen bis dahin erreicht haben, dann ist auch seine „Natur“ als Objekt metaphysischer Untersuchung nicht ein weltimmanentes Objekt. Und weiter:

„[T]he formation of the soul through invading transcendence is part of that ‚nature‘ that we explore in metaphysics. When the philosopher explores *the spiritual order of the soul*, he explores a realm of experiences which he can appropriately describe only in the language of symbols expressing *the movement of the soul towards transcendental reality and the flooding of the soul by transcendence.*

III: *Plato and Aristotle*. Baton Rouge: LSU Press, S. 358-372, insb. S. 362 f. Dt.: *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.

¹⁰⁵ Voegelin, *Plato and Aristotle*, S. 363 (Hervorh. PJO) / Dt., *OG VII*, S. 122 ff.

At the border of transcendence the language of philosophical anthropology must become the language of religious symbolization.”¹⁰⁶

Man kann in diesen Ausführungen die Keimzelle der geschichtsphilosophischen Auffassungen sehen, die Voegelin bald darauf, noch immer in sehr gedrängter Form, in seiner *New Science of Politics* skizzierte, in der er gleich in den einleitenden Sätzen feststellte, dass eine Theorie der Politik „if it penetrates to principles, must at the same time be a theory of history“.¹⁰⁷ In seinen Korrespondenzen bezeichnete er die *New Science* denn auch als eine „philosophy of history“.

Obwohl auch schon in der *New Science* wichtige Elemente seiner geschichtsphilosophischen Auffassungen präsent sind, wird er diese erst einige Jahre später in *Mankind and History*¹⁰⁸, der Einleitung zum zweiten Band von *Order and History*, nicht nur in eine kohärente Form bringen, sondern auch ihren auf eine Menschheitsgeschichte gerichteten Charakter unterstreichen. Vergleicht man sie mit den im „Nachtrag“ zum *Aristoteles*-Kapitel enthaltenen Aussagen, so wird deutlich, dass sie sich auf den dort erst flüchtig skizzierten Linien bewegen. Während der „Nachtrag“ eher beiläufig und à propos der griechischen Philosophie einige Kernaussagen über Geschichte, geschichtliches Bewusstsein und die „Historizität der Wahrheit“ enthält, skizziert *Mankind and History* den größeren Rahmen einer Philosophie der Geschichte und identifiziert die *Order and History* fundierenden geschichtsphilosophischen Prinzipien. Hier wie dort geht es um die „Wahrheit über die Seinsordnung“ und um das Phänomen der „Geschichtlichkeit der Wahrheit“, und hier wie dort steht diese Problematik in enger Verbindung mit Kernfragen der philosophischen Anthropologie. Diese Verbindung ergibt sich aus der Auffassung, dass dem Menschen das Wissen über seine „Natur“ nicht von Beginn an gegeben ist, sondern ihm erst im Laufe der Zeit aus Erfahrungen zuwächst, mit der Folge, dass sich mit

¹⁰⁶ Ebd (Hervorh. PJO).

¹⁰⁷ Voegelin, *The New Science*, S. 1.

¹⁰⁸ Eric Voegelin, *The World of the Polis*. Baton Rouge: LSU Press, 1957, S. 1-24. Dt., *OG IV: Die Welt der Polis – Gesellschaft, Mythos und Geschichte*. Hrsg. v. Jürgen Gebhardt; aus dem Englischen v. Lars Hochreuther und Heide Lipecky, München: Fink, 2002, S. 17-43.

diesem Wissen auch seine „Natur“ selbst entfaltet. Geschichte, heißt es in *Mankind and History*, sei „the process in which man articulates his own nature; and neither the dimensions nor the limitations of man are explicitly known before they have been experienced and *the experience has articulated the order of human existence*. This is especially true of *the historical dimension of human nature*.“¹⁰⁹ „Wahrheit“, um deren Historizität es hier geht, ist somit kognitiv wie auch existentiell bestimmt. Sie ist kognitiv, insofern sie ein Wissen über die Seinsordnung enthält, der auch der Mensch qua Mensch angehört, und sie ist existentiell, indem aus ihr – persönlich wie gesellschaftlich – die Verpflichtung zur „Grundeinstimmung“ in diese Ordnung erwächst. Dabei ist es vor allem die existentielle Dimension, um die es Voegelin geht und die ihren besonderen Ausdruck in einer starken Betonung des „Ordnung“-Elements findet. Schon hier wird etwas deutlich, was in vielen Untersuchungen der Geschichtsphilosophie Voegelins übersehen wird: Diese „Geschichtsphilosophie“, als Geschichte des menschlichen Geistes, ist keine eigenständige Disziplin, sondern Teil seiner philosophischen Anthropologie und muss immer in engem Zusammenhang mit dieser gesehen werden. Diesen engen Zusammenhang wird Voegelin in den Studien, die zum vierten Band führen, zunehmend stärker herausarbeiten, etwa 1966 in *Was ist politische Realität?*: „Zu beachten ist im besonderen, daß die Zeit, in der sich Geschichte konstituiert, nicht die der Außenwelt ist, in der das leiblich fundierte Leben des Menschen seine Spuren hinterlässt, sondern die dem *Bewußsein immanente Dimension des Begehrens und Suchens nach dem Grund*.“¹¹⁰

Auch in der Beschreibung der Prozesse, in deren Verlauf sich das Wissen um die Seinsordnung vertiefte, bestand zwischen den beiden Texten große Übereinstimmung – wenngleich sie in *Mankind and History* nun erheblich differenzierter ausfiel als zuvor im „Nachtrag“ und in der *New Science of Politics*. Dies galt insbesondere für die den Prozess in Bewegung setzende Ursache. Voegelin verwendete für sie den von Soren Kierkegaard entlehnten Begriff des „Seinsprungs“ (leap in being), wobei es schwerfällt, seine eigene Ver-

¹⁰⁹ Ebd., S. 2 / Dt., *OG IV*, S. 18 f (Hervorh. PJO).

¹¹⁰ Voegelin, *Anamnesis*, S. 299 (Hervorh. PJO).

wendung zu der von Kierkegaard in Beziehung zu setzen. Das wiederum mag einer der Gründe dafür gewesen sein, dass sich dieser Begriff im vierten Band nur noch selten findet und diese wenigen Stellen wiederum als ein Indiz dafür gelten können, dass es sich um ältere Teile des Textes handelt.¹¹¹ Im Kern beschreibt der Begriff den Übergang von der Erfahrung der kosmisch-göttlichen Ordnung, die von dem kosmologischen Herrscher vermittelt wird und an deren Rhythmen sich die persönliche und die gesellschaftliche Ordnung orientieren – Voegelin wird dafür bald den Begriff „kosmische Primärerfahrung“ prägen –, hin zur Erfahrung eines welttranszendenten göttlichen Seins als Quelle der Ordnung für Mensch und Gesellschaft. Möglicherweise diene der Begriff „leap“ auch dazu, die Diskontinuität und das Sprunghafte des Übergangs zur neuen Realitätserfahrung zum Ausdruck bringen. Und wiederum eng verbunden mit die Erfahrung der Transzendenz des Göttlichen – und der Erfahrung der Unmittelbarkeit des Menschen unter Gott – ist die Entdeckung der menschlichen Seele als das Sensorium der Transzendenz. Auch sie zieht wiederum eine Reihe zentraler Fragen nach sich: u.a. nach der Beschaffenheit dieses Sensoriums, in dem sich der „Seinssprung“ ereignet; nach den Erfahrungen, in denen sich die Transzendenz des Göttlichen offenbart; und nach der „formation“ der Seele durch ihre Öffnung zur Transzendenz.

Mit dem „Seinssprung“ und der Entdeckung der neuen „Wahrheit“ über die Seinsordnung kommt im Rückblick auf die frühere, nun veraltete „kosmische Wahrheit“ die „Historizität der Wahrheit“ in den Blick und mit ihr die „historische Dimension der menschlichen Natur“. Zu ihr bemerkte Voegelin:

„Though it is an essential component of man, its presence rises to the level of consciousness only through the leap in being. Only when man advances from the truth of cosmic-divine order to the differentiated experience of transcendent-divine order, does the order of human existence in society acquire the luminosity of *conscious historical form* – as it does through the Mosaic response to revelation in the case of the Chosen People.”¹¹²

¹¹¹ Siehe dazu im Einzelnen Thomas A. Hollweck, *Cosmos and the „Leap in Being“* in Voegelin’s Philosophy, in ders., *Truth and Relativity and Other Writings*. VOP No. 83, München, Juni 2011, S. 30-52.

¹¹² Voegelin, *The World of the Polis*, S. 19 (Hervorh. PJO).

Soweit – sehr verkürzt – der Stand von 1957. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass sich mit der Entdeckung der ökumenischen Reiche die Zuordnung des „Christentums“ als symbolische Form des Reiches als problematisch erwiesen hatte. Mit der Entdeckung des historiogenetischen Symbolismus war nun auch die Zuordnung der „historischen Form“ zu Israel problematisch geworden – zumal Voegelin kurz zuvor auch in China eine ähnliche „historiographische“ bzw. „historiogenetische Form“ wahrgenommen hatte.¹¹³ Damit musste sich die Frage aufdrängen, ob und inwieweit der Begriff „leap in being“ noch geeignet war, die Entstehung des historischen Bewusstseins zu erklären, hatten dabei doch, wie der historiogenetische Symbolismus zeigte, auch noch andere Faktoren eine Rolle gespielt? Im Lichte dieser Situation war es durchaus verständlich, dass Voegelin sich erneut mit der Frage zu beschäftigen begann, was denn nun „Geschichte“ sei. Die Tatsache, dass er für den vierten Band schon bald ein neues Konzept entwarf, in dem die *Historiogenesis*-Studie an erster Stelle rangierte, stützt die Vermutung, dass der historiogenetische Symbolismus wesentlich zur Aufgabe des ursprünglichen Konzepts des vierten Bandes beigetragen hatte – immer vorausgesetzt, dass ein solches Konzept in ausgearbeiteter Form überhaupt schon vorgelegen hatte.

Wenden wir uns, nach diesem Rückblick, nun den beiden Studien der frühen 1960er Jahre zu, die sich beide mit dem Problem „Geschichte“ bzw. der Entstehung „geschichtlichen Bewusstseins“ befassen – *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit*.¹¹⁴ Mit dem Begriff „leap in being“ hatte Voegelin eine erste Antwort gegeben, die jedoch, wie wir sahen, inzwischen korrigierender Differenzierung bedurfte. Als Indiz für einige der sichtbar gewordenen Mängel kann der Tatbestand angesehen werden, dass Voegelin nun erheblich breiter ansetzte und ein größeres Faktorenbündel entfaltete, das der Erfahrung und Entdeckung von „Geschichte“ zugrunde liegt. Dies geschieht insbesondere in der Studie *What is History?*, die er als eine

¹¹³ Siehe dazu FN 31.

¹¹⁴ Eine weitere Skizze seiner geschichtsphilosophischen Auffassungen enthält die 1965 gehaltene Vorlesung über Geschichtsphilosophie (siehe FN 80). Sie bildet das Zwischenglied zu den geschichtsphilosophischen Ausführungen in *Was ist politische Realität?* von 1966.

„Untersuchung von Prinzipien“ (a study of principles)¹¹⁵ verstand. Zu ihren wichtigsten Ergebnissen gehörte, was er eine „double constitution of history“¹¹⁶ nannte – nämlich die Unterscheidung zweier Ebenen bei der Konstituierung von Geschichte: eine „phänomenale Oberfläche“ (phenomenal surface) und eine (in Kantscher Begrifflichkeit) „noumenale Tiefe der Begegnung“ (noumenal depth of encounter), die den Menschen in die „Seinsverfassung“ (constitution of being) einbezieht.¹¹⁷ Sie ist der eigentliche Gegenstand der philosophischen bzw. geschichtsphilosophischen Analyse, während die „phänomenale“ Ebene einer objektivierenden Historiographie überlassen bleibt. Diese Priorisierung der „noumenalen Tiefe der Begegnung“ erklärt auch, warum sich Voegelin im vierten Band auf die Erhellung der Letzteren konzentrieren und sich nur am Rande – und soweit wie nötig – mit den sog. ‚historischen‘ Fakten, also der pragmatischen Geschichte beschäftigen wird. Zudem erklärt sie, dass von nun an die zuvor entdeckte „Konfiguration der Geschichte“ durch ein drittes Element ergänzt wird – die Historiographie –, und zwar erstmals gleich zu Beginn von *Ewiges Sein in der Zeit*.¹¹⁸

Die Formulierung „noumenale Tiefe der Begegnung“ bedarf der Erläuterung: Hinter ihr steht die neue Erfahrung von der Transzendenz göttlichen Seins, die Voegelin gleich zu Beginn des Textes anhand der essenischen Abraham-Apokalypse als eine „movement of the soul, culminating in an act of transcendence in which the divine Within is revealed as a divine Beyond“ veranschaulicht.¹¹⁹ Die Bedeutung, die er diesem Text zuerkannte, zeigt sich auch darin, dass er sich von nun an wiederholt auf ihn beziehen wird, zuletzt im Schlusskapitel des vierten Bandes. Gegen Ende des Textes wird er in

¹¹⁵ Voegelin, *What is History?*, S. 39 / Dt., S. 97.

¹¹⁶ Ebd., S. 12 f / Dt., S. 44 f.

¹¹⁷ Einige Jahre später heißt es in den *Autobiographical Reflections*: „The symbols that expressed the experiences of the psyche, of its consciousness, of its noetic and pneumatic structure, were recognized as symbolization of truth in the process of history, which in one part is a process in this world, while in another part it is a theophanic process.“ S. 112 (Hervorh. PJO).

¹¹⁸ Voegelin, *Ewiges Sein in der Zeit*, in *Anamnesis*, S. 256; siehe auch S. 261 ff.

¹¹⁹ Voegelin, *What is History?*, S. 5 / Dt., S. 32.

einem weiteren Differenzierungsversuch diese Erfahrung als „an ontic event“ bezeichnen, als „a disturbance in being, an involvement of man with God by which the divine Within is revealed as a divine Beyond“¹²⁰, um dann fortzufahren: „What is achieved by it is *immediacy of existence under God as the first principle of order for man*“ (Hervorh. PJO). Diese Weiterführung ist wichtig, insofern sie noch einmal die oben angesprochene Korrelation zwischen Erkenntnis im kognitiven und im existentiellen Sinne betont, die Voegelin's Philosophie eine existenzphilosophische Färbung verleiht.¹²¹ Was aber ist unter einer „disturbance in being“ zu verstehen? Die Vermutung drängt sich auf, dass sich diese „Erschütterung im Sein“, wie aus der Analyse der Abraham-Apokalypse hervorgeht, im „Herzen“ des suchenden Menschen ereignet (das wiederum als „Teil des Seienden“ verstanden wird) und dass sie den –früher vorübergehend – verwendeten Begriff des „leap in being“ ersetzt, der bezeichnenderweise in keinem der beiden Texte mehr auftaucht.¹²²

Sind in *What is History?* die Transzendenzerfahrung und das Problem des im „Herzen“ des Gottessuchers sich manifestierenden göttlichen Seins noch in das größere Feld geschichtskonstituierender Faktoren eingebettet, so steht sie in *Ewiges Sein in der Zeit* – schon der Titel deutet es an – im Zentrum der Analyse. Da Voegelin diesen Titel schon im Frühjahr 1962 auf die Anfrage nach dem Titel seines Vortrages in Münster nannte und dabei hinzufügte, dass er in diesem „einige Resultate einer Studie zusammenfassen“ werde¹²³, an der er gegenwärtig unter dem Titel „What is History?“ arbeite, ist davon auszugehen, dass seine Überlegungen über die „Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit“ zu diesen wichtigen „Resultaten“ zählte.

¹²⁰ Ebd., S. 49 / Dt., S. 112.

¹²¹ Siehe dazu den Brief vom 20. Januar 1950 von Voegelin an Leo Strauss, in *Briefwechsel*, S. 68 f.

¹²² Im Schlusskapitel von *OH IV* ist noch einmal von einem „leap in existential truth through noetic and pneumatic illuminations of consciousness“ bzw. von „leaps in truth“ die Rede. Voegelin, *The Ecumenic Age*, S. 326. Dt., *OG IX*, S. 204. Siehe dazu auch Hollweck, *A Disturbance in Being: The Idea of Revolution in History*, in ders., *Truth and Relativity*, *VOP* No. 83.

¹²³ Brief vom 15. März 1962 von Voegelin an Landgrebe.

Und in der Tat findet sich diese Formulierung schon in den späteren Teilen von *What is History?*. Der Vortrag in Münster sollte offenbar dazu dienen, die Untersuchung einiger Fragen weiterzuführen, die zuvor noch unbearbeitet geblieben oder nur unzureichend gelöst worden waren. Und solche Fragen gab es genug – etwa nach dem Ort, an dem sich „ewiges Sein in der Zeit“ verwirklicht; nach der Art und Weise, in der dies geschieht; nach dem ontischen Status „ewigen Seins“ und der Sprache, in der darüber sachadäquate Aussagen gemacht werden können; nach den Auswirkungen der Erfahrung auf die Seele des Menschen, der sie macht; vor allem aber auch nach ihrer geschichtskonstituierenden Wirkung, versteht sich der Text doch als ein Versuch, „Wesentliches über Geschichte“ zu sagen.

Wir müssen uns hier auf eine Auflistung dieser im Text behandelten Probleme beschränken und können lediglich einige von ihnen ein wenig weiter ausführen, da sie zum Verständnis der *OH IV* zugrundeliegenden Geschichtsphilosophie unverzichtbar sind. Das gilt insbesondere für jenen Begriff, den Voegelin im Vorwort zu *Anamnesis* ausdrücklich in Zusammenhang mit der neuen Geschichtsphilosophie ansprach – den Begriff der „fließenden Präsenz“. Eng mit ihm zusammenhängend – und deshalb ebenfalls der Erklärung bedürftig – ist der Begriff *metaxy*.

In *What is History?* ging es um die „doppelte Konstitution“ von Geschichte sowie um die „noumenale Tiefe der Begegnung“ als der eigentlichen Ebene, auf der sich „Geschichte“ konstituiert. Während sich der Begriff von der doppelten Konstitution hier nicht mehr findet, ist das ihn betreffende Problem weiterhin präsent, findet nun allerdings eine andere Lösung. Als Ort der „Begegnung“ und des Durchdringens von ewigem und zeitlichem Sein wird nun, in Übernahme eines Symbols aus dem platonischen *Symposion*, das *metaxy* identifiziert, das „Zwischen“, das weder Zeit ist noch Ewigkeit. Bei diesem „Zwischen“ handelt es sich um jenen Ort in der menschlichen Psyche, an dem die Transzendenz-Erfahrung, sprich „Begegnung“, stattfindet¹²⁴. Da die Psyche einem in Zeit und Raum

¹²⁴ Dazu bemerkte Voegelin Ende Dezember 1964: „Mit der noetischen Erfahrung bin ich weiter gekommen, so dass sich Manches genauer fassen lässt: (1) Das Zwischenreich der Erfahrung, das metaxy, hat erheblich an Klarheit dadurch gewonnen, dass ich im Liddle-Scott das Wort einmal

lebenden Menschen gehört, spricht Voegelin von einem „zeitlichen Prozess der Erfahrung ... und im gleichen Sinne von einem zeitlichen Prozeß der Geschichte, um die Serie der immanenten Weltzeiten zu bezeichnen, die dem Feld der Geschichte zugeordnet werden können.“¹²⁵ Der eigentliche „Prozeß der Geschichte“ verläuft jedoch auf einer anderen Ebene, nämlich in jenem *metaxy*, „in einem zeithaften Fließen der Erfahrung, in dem jedoch Ewigkeit präsent ist, in einem Fließen, das sich nicht in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Weltzeit auflösen lässt, weil es an jedem Punkt des Flusses die Spannung auf das zeit-jenseitige, ewige Sein in sich trägt. Für diesen Charakter der Präsenz von ewigem Sein in zeithaftem Fließen scheint sich der Ausdruck *fließende Präsenz* zu empfehlen.“¹²⁶

Wie zuvor schon der Wechsel zu den ökumenischen Reichen und die Entdeckung der historiogenetischen Symbolik, so blieb auch das

nachgesehen habe. Es ist ein Kompositum aus *meta* und *xynon*. *Meta* ergibt, dass das Wort nicht nur die Bedeutung temporalen und spatialen Zwischenraumes hat, sondern auch das bezeichnet, was ‚zwischen‘ zwei Dingen ihnen gemeinsam ist, also ein Adverb der Substantialität, das in der Tat die Konsubstantialität zweier Dinge bezeichnen kann. Das *xynon* hat die Bedeutung des Gemeinsamen – die Verbindung der beiden also eine Intensivierung des Konsubstantiellen.“ Brief vom 26. Dezember 1964 von Voegelin an Manfred Henningsen.

¹²⁵ Voegelin, Ewiges Sein in der Zeit, in *Anamnesis*, S. 272.

¹²⁶ Ebd. Obwohl Voegelin später dazu bemerkte, dass er selbst den Begriff der „fließenden Präsenz“ geprägt habe, weil er einen Begriff benötigte, „that is neutral towards fideistic separation of God from the world“ (*Conversations with Eric Voegelin*, S. 152), drängt sich die Vermutung auf, dass er mit dem Begriff der „fließenden Präsenz“ auf die Gifford Lectures anspielt, die Rudolf Bultmann im Frühjahr 1955 unter dem Titel „History and Eschatology“ in Edinburgh gehalten hatte. Dafür sprechen zwei Indizien: Zum einen, dass Bultmann Voegelin ein Exemplar des Buches geschickt hatte, das dieser in seiner Erwiderung nicht nur mit großem Lob bedachte, sondern auch mit dem Hinweis, dass die amerikanische Ausgabe gerade unter dem Titel *The Presence of Eternity* erschienen sei (Brief vom 15. Dezember 1957 von Voegelin an Bultmann). Wenn Voegelin die amerikanische Übersetzung seiner Studie „Ewiges Sein in der Zeit“ unter dem Titel „Eternal Being in Time“ veröffentlichte, so ist die Ähnlichkeit zu Bultmanns *Presence of Eternity* unübersehbar. Das zweite Indiz ist noch eindeutiger: 1962 steuerte Voegelin seine Studie der Festschrift anlässlich des 80. Geburtstags von Bultmann bei.

Theorem von der „fließenden Präsenz“ für das *Order and History* zugrundeliegende Konzept nicht ohne Folgen. Sie waren sogar besonders gravierend, insofern es eine „Sinnlinie“ in der Geschichte sichtbar machte – und es war die wichtigste Linie überhaupt –, die nicht entlang der zeitlichen Linien verlief, sondern in jenem *metaxy*, das, wie Voegelin es bald in den Candler Lectures formulieren wird, „is neither time nor the timeless, but the flow in which time and the timeless meet.“¹²⁷ Später, in der Introduction zum vierten Band, wird Voegelin zugeben, dass durch ihre unzureichende Berücksichtigung das ursprüngliche Konzept „unhaltbar“ (untenable) geworden war. Und noch viel später, 1974, nun schon im Redaktionsprozess des vierten Bandes, antwortet er der Redakteurin, die sich wohl über die Schreibweise des gelegentlich auch in englischer Übersetzung verwendeten Begriffs erkundigt hatte: „A difficult question. The ‘In-Between’, used quite frequently in later chapters is one of the major finds in the present volume.“¹²⁸

Wir müssen abschließend noch kurz einen Aspekt ansprechen, der Licht auf die weitere Vorgehensweise Voegelins wirft. Er betrifft die „philosophische Erfahrung“, die sich gegenüber anderen Transzendenzerfahrungen dadurch auszeichnet, dass in ihr die „Verwirklichung ewigen Seins in der Zeit“ auf die Ebene des Bewusstseins gehoben und in den dabei erfolgenden Veränderungen des Bewusstseins „die Substanz der Geschichte entdeckt wird.“ Und da die Philosophie darüber hinaus „die Begriffssprache der Verwirklichung entwickelt, wird sie zum Instrument, mit dessen Hilfe der Logos der Verwirklichung in den nicht-philosophischen Symbolausdrücken erkannt werden kann. Der Logos der Geschichte kann durch den der Philosophie erforscht und in seine Sprache übertragen werden. Geschichte wird daher (...) ein Phänomenbereich für philosophische Untersuchungen.“¹²⁹ Für die weitere Arbeit bedeutete das zum einen

¹²⁷ *CW* 33, S. 181 sowie S. 213. Siehe dazu im Einzelnen die anregende Studie von Glenn Hughes „The Line that Runs from Time into Eternity: Transcendence and History in *The Ecumenic Age*, in *Political Science Reviewer* 27, 1998.

¹²⁸ Brief vom 23. März 1947 von Voegelin an Beverly Jarrett (Managing Editor), betr. „Answers to your Queries on Chapter I“.

¹²⁹ Voegelin, Ewiges Sein in der Zeit, in *Anamnesis*, S. 255.

die Fortsetzung der mit *On Debate and Existence* einsetzenden Analysen der „philosophischen“ bzw. „noetischen“ Erfahrung und der von ihr entwickelten Begrifflichkeit. Sie fließt nun zunehmend in Voegelin's Werk ein und prägt seine eigene Terminologie, gewissermaßen als Beleg empirischer Bodenhaftung, zu der ihn sein eigener Ansatz verpflichtete. Diese Übernahme philosophischer Begrifflichkeit beschränkt sich in den beiden Studien im Wesentlichen auf die Begriffe *metaxy* im oben beschriebenen Sinne, sowie auf *psyche* als Ort der Spannungen im Sein, bzw. als „Sensorium und Situs der Seinserfahrung“ bzw. als „Feld der Geschichte“ bzw. als der Ort, „wo sich Immanenz und Transzendenz begegnen, der aber weder immanent noch transzendent ist.“ In den Studien der nächsten Jahre, in denen sich der Fokus der Analyse noch stärker auf die klassische Noese und ihre Exegese der Seinsspannung richtet, wird das Einfließen von Begriffen der klassischen Noese weiter zunehmen. Das zeigt sich schon besonders deutlich 1966 in der Studie *Was ist politische Realität?* und erreicht 1973 einen Höhepunkt in *Reason: The Classic Experience*.¹³⁰

Der andere Punkt ist die Nutzung des durch die noetische Exegese gewonnenen Wissens zur Entschlüsselung des „Logos der Verwirklichung in den nicht-philosophischen Symbolausdrücken“. Dies führte in den nächsten Jahren, neben einem vertieften Verständnis der kosmologischen Primärerfahrung und des kosmologischen Mythos, vor allem zur Erschließung der den christlichen Evangelien zugrunde liegenden Erfahrungen. Locus classicus dafür ist der im April 1970 gehaltene Vortrag „The Meaning of the Gospel“, den Voegelin in den nächsten Monaten ausarbeitete und unter dem Titel *Gospel and Culture* veröffentlichte und dessen Ergebnisse bald darauf in *OH IV*, speziell in das *Paulus*-Kapitel, einfließen. Dazu später mehr.

In die frühen 1960er Jahre fällt noch ein dritter Text, der sich mit Aspekten einer Philosophie der Geschichte befasst. Verstand Voegelin die Studie *What is History?* als eine „study of principles“ und *Ewiges Sein in der Zeit* als einen Versuch, „in der Sprache philoso-

¹³⁰ Ein von Eugene Webb erstelltes „Glossary of Terms Used in Eric Voegelin's Writings“ findet sich in *CW* 34, S. 149-186.

phischer Begriffe Wesentliches über Geschichte zu sagen“, so greift der dritte Text noch einmal das Problem der „configurations of history“ auf. Dabei handelt es sich um den schon oben erwähnten Vortrag vom April 1963 am Grinnell College, der jedoch erst 1968 veröffentlicht wurde. 1962/63 hatte Voegelin seine Studie *Ewiges Sein in der Zeit* mit dem Hinweis abgeschlossen, dass wir Augustin „das große materiale Prinzip einer materialen Geschichtsphilosophie“ verdanken und dazu auf einen kurzen Text in den *Enarrationes in Psalmos* (64.2) verwiesen, in dem es heißt: „Incipit exire, qui incipit amare. Exeunt enim multi latenter, et exeuntium pedes sunt cordis affectus, ex eunt autem de Babylonia.“¹³¹ In ihm hatte Augustinus, so zumindest die Lesart Voegelins, den Konflikt zwischen dem auserwählten Volk Israel und den ökumenischen Reichen unter das Symbol „Exodus“ gestellt und die geschichtlichen Prozesse „vom Auszug, Exil und Rückkehr als Figurationen der Seinsspannung zwischen Zeit und Ewigkeit“ interpretiert. Diesen Exodus im Sinne des *incipit amare* verstand Voegelin, so sein Schlusssatz, als die „klassische Formulierung des materialen Prinzips einer Geschichtsphilosophie“ – ohne sich allerdings näher darüber auszulassen, was unter einem solchen „materialen Prinzip“ zu verstehen ist.

Genau das aber war eines der Themen des *Configurations of History*-Vortrags, obwohl sich der Begriff „materiales Prinzip“ nicht in ihm findet. Der Vortrag kreist um zwei Themen. Zum einen um die „Abgrenzung“ einer Geschichtsphilosophie, die durch einige Phänomene bestimmt wird, die im Gesamt der Geschichtskonfiguration ein *pattern* bilden. Voegelin nennt diese Periode „ecumenic age“ – hier taucht zum ersten Mal die Bezeichnung auf, unter der er ein Jahrzehnt später den vierten Band veröffentlichen wird. Er betrachtete sie als jene „kritische Periode“ in der Geschichte der Menschheit, in der die ökumenischen Reiche gegründet worden, eine Theorie der ökumenischen Reiche entwickelt wurde und bewusst wurde, „that ecumenic empires were not the solution to organizing mankind as a unity.“¹³² Letzteres war schon das Ergebnis des Londoner Vortrags gewesen, in dem sich die Konfigurationstheorie zu formieren be-

¹³¹ St. Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, Psalm LXIV 2.42-44.

¹³² Voegelin, *Configurations of History*, S. 26.

gann. Da wir diese in ihren zentralen Elementen schon anfangs beschrieben haben, können wir uns nun dem zweiten, in unserem Zusammenhang wichtigeren Thema des Vortrags zuwenden.

Es steht unter dem Titel „Categories“ und behandelt einige „fundamental categories“ hinsichtlich der Einschätzung der Bedeutung historischer Phänomene. Die erste und zugleich zentrale dieser Kategorien ist die des „Exodus“, verstanden als der reale oder der geistige Auszug aus einer Gesellschaft infolge einer „new insight into the true order of personal or social existence“. Als historische Vorbilder dienen der Exodus Abrahams aus Ur, der Exodus der Israeliten unter Moses aus Ägypten, aber auch der vom Propheten Jesaja geforderte Exodus Israels aus sich selbst, um die wahre Ordnung unter Gott für die gesamte Menschheit zu bewirken, eine Idee, die ihre „Vollendung“ (completion) im Christentum erfuhr, wo sie wesentlich die Geschichtsphilosophie von Augustinus bestimmte. Deren Kerngehalt sieht Voegelin in dem schon oben zitierten *incipit exire qui incipit amare*, als der Neigung des Menschen, sich aus den Wirren der Welt zu lösen, die Selbstliebe aufzugeben und sich ganz der Liebe zu Gott zuzuwenden. Diese „existential tension of departure, the walk of departure, is a movement of the heart“ und zugleich „central to the interpretation of history“.¹³³

Soweit die Augustinische Grundlage, auf der Voegelin nun eine Gruppe von Reaktionen auf diese Spannung entwirft. Ausgangspunkt ist dabei die Schwierigkeit, die Menschen gemeinhin haben, in dieser existentiellen Spannung zu leben und der Bewegung des Herzens zu folgen. Ihr entspricht deshalb die Neigung, sich ihr – und damit dem wahren Exodus – zu entziehen, indem man den göttlichen Spannungspol in verschiedenen Bildern eines Gottesreiches objektiviert. Eine erste Möglichkeit bilden dabei „apokalyptische Visionen“ in der Art der Daniel- oder der Johannes-Apokalypse, in der die Struktur von Geschichte und Gesellschaft in der Zukunft eine perfekte Gestalt annehmen werden. Eine andere Form eines solchen Eskapismus ist die Flucht „from history into spiritual perfection, into the pleroma beyond history.“¹³⁴ Beide, Flucht in eine apokalyptische

¹³³ Ebd., S. 33 f.

¹³⁴ Ebd., S. 35.

Zukunft oder in eine gnostische Ewigkeit, betrachtet Voegelin als fundamentale Kategorien einer Geschichtsinterpretation. Eine aus beiden eskapistischen Varianten sich speisende dritte Variante – „a very curious mixed form, a compromise between the two extremes“ – sieht Voegelin nun in der christlichen Geschichtsauffassung, die – etwas in *Markus 13* – mit einer Apokalypse jüdischer Prägung beginnt:

„And immediately after pronouncement of the apocalypse follows the story of the passion, *the beginning of the apocalyptic events in time*. The transformation of these apocalyptic beginnings into an eschatology, which means that they are projected now into a future out of time, is a very curious intermediate conception. It depends upon neither the gnostic eternity here-and-now, nor upon the apocalyptic future, *but rather upon something that will happen in time, but that, when it happens, will be beyond time.*“¹³⁵

Eine weitere Variante sieht Voegelin schließlich in dem Versuch der ökumenischen Reiche, im Hier und Jetzt eine Ordnung zu schaffen, die die gesamte lebende Menschheit umfasst.

Wir können die Darstellung des Textes hier abbrechen, denn es sind vor allem diese drei bzw. vier Varianten, die in den Entwurf eines neuen Konzepts zum vierten Band eingingen. Sie finden sich im Konzept vom Oktober 1959 bzw. in der leicht veränderten Fassung vom Juli 1960 (siehe Anl. 1, Text 1 und 2), und sie finden sich auch noch in einem Konzept, das in einem Brief an Niemeyer im Mai 1964 enthalten ist. In ihm heißt es:

„As far as the content of the fourth and final volume of *Order and History* is concerned, you will perhaps gain some help from the fact that the title will be *In Search of Order* and the content will be organized according to the types of experience which motivate the production of symbols. As of now, the volume will be organized in 8 chapters:

- I) Historiogenesis
- II) Cosmos
- III) Ecumene
- IV) Philosophy
- V) *Apocalypse, Christianity, and Gnosis*
- VI) The Orthodox Empire

¹³⁵ Ebd. (Hervorh. PJO).

VII) The Fundamentalist Revolution
VIII) History”¹³⁶

Obwohl Voegelin einige Wochen später in einem Brief an Richard A. Ware mit einem im Wesentlichen ähnlichen Abriss des Konzepts bemerkt, dass die meisten der Kapitel, u.a. auch „Apocalypse, Christianity and Gnosis“ „are finished except for revision in detail“¹³⁷, sind keine entsprechenden Texte überliefert. Das heißt, entweder lagen sie tatsächlich zu jener Zeit vor, gingen später aber verloren oder es gab sie erst in groben Entwürfen, die von Voegelin wieder vernichtet wurden. Angesichts der knappen Ausführungen zu den drei Symbolformen Apokalypse, Christentum und Gnosis im Grinnell Vortrag ist Letzteres zu vermuten, zumal sie auch in anderen Korrespondenzen der nächsten Jahre kaum Erwähnung finden, vermutlich weil Voegelin sich in dieser Zeit verstärkt den Studien zu einer Philosophie des Bewusstseins widmete.

¹³⁶ Brief vom 5. Mai 1964 von Voegelin an Niemeyer (Hervorh. PJO).

¹³⁷ Brief vom 17. Juli 1964 von Voegelin an Richard A. Ware, in *CW* 30, S. 468 f.

***The Formation of Existence* oder: „Vorstoesse“ zu einer Philosophie des Bewusstseins**

Wir können uns damit dem zweiten Kapitel jenes Gliederungsentwurfs vom Sommer 1969 zuwenden, das unter dem Titel „The Formation of Existence“ stand. Wenngleich sich ihm spontan keine Publikation Voegelins aus der ersten Hälfte der 1960er Jahre zuordnen lässt, zeigen Hinweise in den Korrespondenzen, dass Voegelin sich mit ihm auf einen in jener Zeit entstandenen Essay bezog. So berichtete er Anfang Januar 1961 Hannah Arendt, als diese sich nach dem vierten Band von *Order and History* erkundigte, dass er sich gerade mit der Frage befasse, „zu welchem Grade die Ergebnisse der klassischen und der scholastischen Metaphysik heute noch brauchbar sind“ und hinzufügte, dass das Ergebnis „ziemlich negativ“ sei.¹³⁸ Genaueres enthält ein Brief an Robert Heilman, einige Tage später. In ihm berichtete Voegelin von einem Vortrag mit dem Titel „Experience and Symbolization“, den er Anfang Januar 1961 in Notre Dame gehalten hatte:

„At the beginning of this month they had a Symposium on ‘Scientific Alternatives to Communism’. [...] So I did a lovely lecture on debate and existence showing why Aristotelian and Thomist metaphysics are antiquated and useless *as far as the doctrinal formulations are concerned*, and that one has to recover their truth by going back to the underlying philosophy of existence. That created some consternation among the Thomists present; besides I needed the analysis anyway for my Volume IV. (The thing will be mimeographed, and I shall send you a copy when I get them).“¹³⁹

Während Voegelin die mimeografierte Fassung schon bald darauf Freunden und Mitarbeitern schickte, veröffentlichte er den Text erst mehrere Jahre später unter dem Titel *On Debate and Existence*.¹⁴⁰

¹³⁸ Brief vom 11. Januar 1961 von Voegelin an Hannah Arendt.

¹³⁹ Brief vom 14. Januar 1961 von Voegelin an Robert Heilman, in *A Friendship in Letters 1944-1984*, S. 207 ff (Hervorh. PJO). Voegelin hatte den Vortrag zuvor schon, im November 1960, am Department of Philosophy der University of Illinois, Urbana/Ill. gehalten.

¹⁴⁰ Eric Voegelin, *On Debate and Existence*, in *Intercollegiate Review* 3 (1967), S. 143-152. Nachdruck in *CW* 12, S. 36-51. Dt.: *Debatte und Existenz*, *VOP* No. 93. Hrsg. v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, München, November 2013.

Beides, die späte Veröffentlichung und der veränderte Titel erklären einige der Schwierigkeiten, ihn mit der Kapitelüberschrift „The Formation of Existence“ in Verbindung zu bringen. Andererseits tragen dazu sowohl dieser neue Titel und der in ihm enthaltene Existenz-Begriff bei, wie auch die Bemerkung Heilman gegenüber, dass es darum gehen müsse, die der aristotelischen und thomistischen Metaphysik zugrunde liegende „philosophy of existence“ herauszuarbeiten. Für die Zuordnung spricht schließlich auch die abschließende Bemerkung Voegelins, dass er die Analyse – gemeint ist offensichtlich die in der Studie vorgenommene Existenzanalyse – für seinen vierten Band benötige.

Dass Voegelin in dieser Zeit an der schriftlichen Fassung des Vortrags gearbeitet hatte, bestätigen zwei weitere Belege: So berichtete er im Januar 1961 der LSU Press, in den vergangenen Wochen an zwei Problemen gearbeitet zu haben: über die Bedeutung von Geschichte im Neuen Testament und über die „philosophy of existence underlying Aristotelian and Scholastic metaphysics.“¹⁴¹ Den anderen Beleg bildet ein Brief des Physikers George Jaffé, der sich am 27. Februar 1961 für die Zusendung eines „Aufsatzes“ bedankte, bei dem es sich, wie dem Brief zu entnehmen ist, um jene schon erwähnte mimeographische Fassung von *On Debate and Existence* gehandelt hatte. Dieser Brief ist insofern von besonderer Bedeutung, als er Voegelin bald darauf zu einem längeren Brief an Jaffé veranlasste, in dem er sich ausführlich mit den von diesem vorgebrachten Einwänden sowie über weit darüber hinausführende Problemen beschäftigte.¹⁴²

Worum geht es in *On Debate and Existence*? Ausgangspunkt und übergreifendes Thema ist das „Amt des Philosophen“, dem Voegelin zwei zentrale Aufgaben zuweist: die „Wahrheit“ darzulegen, indem er sie analytisch sorgfältig durchdenkt, sowie die Pflicht, sie gegen den Irrtum zu verteidigen. Bei der „Wahrheit“, um die es in dieser „Debatte“ geht, handelt es sich um nichts Geringeres als um die

¹⁴¹ Brief vom 15. Januar 1961 von Voegelin an Ellegood (LSU Press), in *CW* 30, S. 434.

¹⁴² Brief vom 1. April 1961 von Voegelin an George Jaffé. Die betreffende Korrespondenz zwischen Voegelin und Jaffé findet sich in *VOP* No. 93 (hier S. 32).

„Wahrheit der Existenz“. Letztere ist das Kernthema, das *basso continuo* Voegelins gesamtes Werk durchzieht, über weite Strecken allerdings von umfangreichen Materialanalysen überlagert wird, die es, bei genauerem Hinsehen, motiviert und lenkt.¹⁴³ Dieses „Amt des Philosophen“ werde, so seine These, in der Gegenwart durch das Fehlen einer gemeinsamen geistigen Grundlage erschwert, werden in den Debatten doch weder das Alte und das Neue Testament noch die Philosophie als verbindliche Gesprächsgrundlage akzeptiert. Weitere Hindernisse kommen hinzu: unverständlich gewordene Realitätskonstrukte, wie die der klassischen oder der scholastischen Metaphysik, aber auch obsolet gewordene symbolische Ausdrucksformen, wie die Symbolik des geschlossenen Kosmos. Vorbedingung für eine rationale Debatte sei daher die Schaffung gemeinsamer Voraussetzungen, und das wiederum erfordere einerseits den Verzicht auf obsolet gewordene Symbolismen und andererseits die Hinwendung zu den ihnen zugrundeliegenden existentiellen Erfahrungen. Ein geeigneter Zugang zu einer solchen gemeinsamen Grundlage eröffne sich durch eine, wie Voegelin es nennt, „analysis of existence“. Ein geeigneter Ausgangspunkt dafür sei die klassische Philosophie als ein schon früh gelungener Versuch zur Erhellung der Existenz aus unmittelbaren Erfahrungen.¹⁴⁴

Es ist auch hier nicht möglich, den einzelnen Schritten dieser „analysis of existence“ zu folgen. Es ist aber auch nicht nötig, da Voegelin – wie er Jaffé gegenüber äußerte – seine Studie lediglich als den

¹⁴³ Eine Untersuchung des Existenzbegriffs Voegelins ist noch immer ein Desiderat und kann auch an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Ein geeigneter Ausgangspunkt dafür wäre die Studie *On Debate and Existence* sowie der Briefwechsel mit George Jaffé. Seine weiterführende Erläuterung findet sich zwei Jahre später im Konfigurations-Vortrag vom April 1963: „The existential tension of departure, the walk of departure, is a movement of the heart – this is a function of exodus. The problem is reduced to what today we would call a philosophy of existence...“ (S. 38 f.) Wichtige weitere Ansatzpunkte enthält der Brief Voegelins vom 30. Juni 1967 an G. Niemeyer (*CW* 30, S. 725) sowie der Vortrag „Theology Confronting World Religions? Vom 16. Oktober 1967 in Montreal (*Conversations with Eric Voegelin*, S. 49 ff). In ihm beschreibt er „Existenz“ als „conscious existence or noetic consciousness und die „clarity of consciousness of a tension towards the Divine ground“ als den Inhalt dieses Bewusstseins (S. 50).

¹⁴⁴ Voegelin, *On Debate and Existence*, in *CW* 12, S. 42.

„ersten Vorstoss in eine ausserordentlich vielschichtige Problematik“ verstand, von dem er schon jetzt wisse, dass er keineswegs sein Ziel erreicht habe.¹⁴⁵ Wir können uns deshalb auf eine Skizze der wichtigsten Überlegungen beschränken, bilden sie doch den Ausgangspunkt für weitere „Vorstösse“, in denen in den nächsten Jahren die Ergebnisse jenes ersten „Vorstosses“ ergänzt, korrigiert bzw. differenziert werden. Insofern bildet *On Debate and Existence* so etwas wie die Keimzelle der sich nun weiter entwickelnden Bewusstseinsphilosophie¹⁴⁶ Voegelins, bzw. in der Sprache seines Briefes an Robert Heilman, seiner „philosophy of existence“. Dass diese weder etwas mit der Existenzphilosophie Heideggerscher Prägung zu tun hat, noch mit der existentialistischen Theologie Bultmanns, bedarf keiner besonderen Erwähnung. „... when I use the term *existence*“, so Voegelin in einer kritischen Auseinandersetzung mit Bultmanns Position, „I use it as a philosopher, not as an existentialist. Man still exists under God in the world, within the limits set by his nature, within the society and history, with all obligations and responsibilities such existence entails.“¹⁴⁷

Grob vereinfacht dargestellt, verläuft die Analyse in zwei Schritten: So wird zunächst gezeigt, dass die menschliche Existenz für sich selbst nicht undurchsichtig ist, sondern vom Intellekt (Thomas von Aquin) bzw. vom Nous (Aristoteles) erhellt wird, dieser also sowohl Teil der menschlichen Existenz ist wie auch Instrument zu ihrer Erhellung und Selbstinterpretation. Darüber hinaus werde der Intellekt als eine Kraft entdeckt, die dabei helfe, ihre eigene Existenz zu „transzendieren“ und den Menschen als „Teil eines Feldes von Existierenden“ zu verstehen, dessen Schöpfer er nicht ist. „Existence acquires its poignant meaning through the experience of not being self-generated but having its origin outside itself. Through illumination and transcendence, understood as properties of the Intellect or the Nous, human existence finds itself in the situation in which the

¹⁴⁵ Brief vom 1. April 1961 von Voegelin an George Jaffé, S. 32.

¹⁴⁶ Deren Anfänge finden sich in den 1940er Jahren, auf die Voegelin mit der Aufnahme der Studie „Zur Theorie des Bewusstseins“ in *Anamnesis* ausdrücklich verweist. Voegelin, *Anamnesis*, S. 37-60.

¹⁴⁷ Voegelin, *History and Gnosis*, in *CW* 11, S. 174.

questions concerning origin and end of existence will arrive.¹⁴⁸ Diesen Fragen nach Ursprung und Ziel der Existenz geht Voegelin im zweiten Schritt nach, wobei er an zwei weiteren Eigenschaften des Intellekts bzw. des Nous anknüpft: an dessen Fähigkeiten zur Ideenbildung und zum Schlussfolgern. Dies führt zu der Einsicht, dass es die gemeinsame Natur der existierenden Dinge sei, *nicht* Ziel und Ursprung ihrer selbst zu sein, sondern dass diese „in something beyond the field of existent things, in something to which the predicate of *existence* is applied by courtesy of analogue“¹⁴⁹ zu finden sei. Seine Existenzanalyse habe zu zeigen versucht, so Voegelin, „that the knowledge of something that ‚exists‘ beyond the existence is inherent to the noetic structure of existence.“¹⁵⁰ Oder an anderer Stelle, die Ergebnisse am Schluss noch einmal zusammenführend, „that the problems of transcendence, the question of origin and end, and the postulate of the limit, are inherent to the noetic structure of existence“¹⁵¹ und dass diese Probleme allen metaphysischen und sonstigen Spekulationen und Systemkonstrukten nicht nur vorausliegen, sondern diese auch motivieren. In einem Zeitalter, das gute Gründe habe, „die Gültigkeit großer Teile der klassischen und scholastischen Metaphysik anzuzweifeln“, sei es deshalb „of the first importance to disengage from the metaphysical efforts of the past *the truth of existence that has motivated and informed them*“. Und diese Wahrheit der Existenz sei die „awareness of *the fundamental structure* of existence together with its willingness to accept it as a *conditio humana*.“¹⁵² Spätestens jetzt rückt nicht nur der Existenzbegriff ins Zentrum der Voegelinischen Philosophie, sondern wird auch der Übergang von der „Wahrheit des Kosmos“ zur „Wahrheit der Existenz“ zum großen Thema des vierten Bandes von *Order and History*, wobei der Schwerpunkt auf der Bestimmung der „Wahrheit der Existenz“ liegt.

¹⁴⁸ Voegelin, *On Debate and Existence* (im Folgenden zit. nach *Intercollegiate Review*), S. 49 / Dt., S. 24.

¹⁴⁹ Ebd., S. 150 / Dt., S. 25.

¹⁵⁰ Ebd., S. 150 / Dt., S. 26.

¹⁵¹ Ebd., S. 151 / Dt., S. 26.

¹⁵² Ebd., S. 151 / Dt., S. 26 (Hervorh. PJO).

Das Ergebnis der Analyse von *On Debate and Existence* ähnelt dem des zuvor untersuchten *Historiogenesis*-Aufsatzes von 1960. Obwohl es auch hier gelang, einige Elemente des neuen theoretischen Konzepts zu markieren, blieb dieses selbst doch noch weitgehend im Dunkeln. Dennoch war die Analyse nicht umsonst, zeigte sie doch zweierlei: Zum einen eine bis dahin im Werke Voegelins nicht enthaltene Konzentration auf das Problem der „Existenz“, die sich in einer Fülle entsprechender Begriffe manifestierte – Existenzanalyse, Existenzordnung, Ursprung und Ziel der Existenz, Existenzphilosophie und andere mehr. Und wenn der Ausdruck „formation of existence“ auch nicht fällt, so ist das Problem, für das er steht – die Gestaltung, ja die „Formung“ der Existenz – doch unüberhörbar und klingt insbesondere im Begriff „Wahrheit der Existenz“ als Ziel dieser Formung an. Auch dieses Thema ist im Werk Voegelins nicht neu. Erinnert sei an die schon oben zitierte Formulierung im Aristoteles-„Nachtrag“ von dem „re-ordering“ der Seele durch ihr Öffnen auf die Transzendenz hin, bzw. von der „*formation of the soul through invading transcendence*“. Schon bald darauf, in der *New Science of Politics*, rückte das Thema bei der Erörterung des „anthropologischen Prinzips“ sogar in den Mittelpunkt der Ausführungen. Die wahre Ordnung des Menschen, so heißt es hier, liege in einer Verfassung der Seele „to be defined in terms of certain experiences which have become predominant to the point of *forming* a character.“¹⁵³ Und daran anschließend: Aristoteles sei es gewesen, der den Begriff des *spoudaios* geprägt habe für einen Menschen „whose character is *formed* by the aggregate of experiences in question.“¹⁵⁴ Und schließlich, dass sich der Mensch „in the truth of his existence“ befinde, wenn er seine Seele der Wahrheit Gottes geöffnet habe, und dass die Wahrheit Gottes in der Geschichte offenbar werde „when it has *formed* the psyche of man into receptivity for the unseen measure.“¹⁵⁵ Das führt dann abschließend zu dem Ergebnis „that the anthropological principle in a theoretical inter-

¹⁵³ Voegelin, *The New Science*, S. 63 / Dt., S. 96.

¹⁵⁴ Ebd., S. 64 / Dt., S. 96 (Hervorh. PJO).

¹⁵⁵ Ebd., S. 69 / Dt., S. 103 (Hervorh. PJO).

pretation of society requires the theological principle as its correlate.¹⁵⁶

Die andere Besonderheit des Textes liegt in der Akzentuierung des Begriffs *nous*, in dessen doppelter Funktion als Instrument zur Erhellung der Existenz von innen, wie auch in seiner Befähigung zum Transzendieren dieser Existenz im Hinblick auf ihren „Ursprung und Sinn“, vor allem aber auf ihren „Grund“. So ist von der „noetischen Struktur der Existenz“ die Rede. Auch das ist nicht ganz neu, sondern knüpft an das den dritten Band von *Order and History* abschließende Aristoteles-Kapitel an, in dem Voegelin, mit Blick auf die *Nikomachische Ethik*, auf die zentrale Bedeutung des *nous* eingegangen war: auf dessen Befähigung zur Prinzipienkenntnis, und zwar nicht nur in Hinblick auf die Wissenschaften der welt-immanenten Gegenstände, sondern auch in Hinblick auf jenen Bereich der menschlichen Seele,

„where man transcends his *mere humanity* (Hervorh. PJO) into the divine ground. In the activity of the *nous* man is concerned about first principles and things divine, and in such activity his soul partakes of the things divine and is engaged in a process of immortalization. In the *bios theoretikos* we have the intellectualized counterpart to the Platonic vision of the Agathon which, in beholding the Idea, *transforms the soul* and lets it partake of the order of the Idea.“¹⁵⁷

Es ist insbesondere diese religiöse Komponente des *nous*-Begriffs, auf die Voegelin bald zurückkommen wird.

Wie wir sahen, hatte sich der *Historiogenesis*-Aufsatz von 1960 als ein wichtiger Ausgangspunkt für eine Reihe weiterer vertiefender Studien erwiesen, die sich durch das ganze folgende Jahrzehnt zogen und deren Ergebnisse schließlich in den vierten Band einfließen. Durchaus ähnlich verhält es sich mit *On Debate and Existence*, hier sogar verbunden mit der expliziten Ankündigung Voegelins zu weiteren „Vorstoessen“. Es würde zu weit führen, wie im Fall des *Historiogenesis*-Aufsatzes, die Abfolge dieser „Vorstoesse“ im Einzelnen

¹⁵⁶ Ebd., S. 70 / Dt., S. 104 (Hervorh. PJO). Eine Vielzahl weiterer Stellen findet sich in *What is History?*

¹⁵⁷ Voegelin, *Plato and Aristotle*, S. 306 / Dt., S. 95; siehe dazu insgesamt das Kapitel „The Bios Theoreticos“, S. 304 ff. Dt., S. 52 ff (Hervorh. PJO).

zu verfolgen und näher auf die dabei erzielten Ergebnisse einzugehen. Wir müssen uns auf den Hinweis auf den *Anamnesis*-Band beschränken, in dem Voegelin 1966 einige der wichtigsten Arbeiten veröffentlichte, u.a. „Das Rechte von Natur“ und „Was ist Natur?“, dessen Schlussteil sich erstmals mit der „noetischen Erfahrung“ von Aristoteles befasst, als die eines

„Fragens aus dem Wissen, daß das Sein des Menschen nicht aus sich selbst ist. Im Wissen um das menschliche Sein als nicht aus sich selbst seiend ist die Frage nach seiner Herkunft mitgegeben, und in dieser Frage enthüllt sich das Sein als ein Werden zum Seienden – nicht jedoch als ein Werden in der Zeit der seienden Dinge, sondern als ein Werden aus dem Seinsgrund. Mit der Erfahrung von dauernden und wiederkehrenden Gestalten im Sein als zeitlichem Werden stoßen wir auf das Sein als Form; mit der noetischen Erfahrung, die hinter das Sein als Form und die demiurgischen Bilder zurückgeht, stoßen wir auf das Werden aus dem Seinsgrund – auf das Werden, das vor-philosophisch durch mythische Erzählungen von der Genesis der Dinge ausgedrückt wird.“¹⁵⁸

Ins Zentrum der Analyse rückt der Sachkomplex der „noetischen Erfahrung“ jedoch erst ein Jahr später in der Studie *Was ist politische Realität?*, die erheblich erweiterte Fassung eines Grundsatzreferats vor der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft im Juni 1965. Die Studie war, in den Worten Voegelins, „eine umfassende und vorläufig befriedigende Neuformulierung der Philosophie des Bewusstseins“¹⁵⁹, wobei sich der Hinweis „Neuformulierung“ auf die schon 1943 entstandene, in *Anamnesis* aber erstmals veröffentlichte Studie „Zur Theorie des Bewusstseins“ bezog.

Liest man *Was ist politische Realität?* – die wohl wichtigste, und zugleich auch die systematisch umfassendste und übergreifendste Einzelstudie seit der *New Science of Politics*, mit der sie gemein hat, dass sie in der Definition der Politischen Wissenschaft als „noetische Ordnungswissenschaft“ ein neues Modell von politischer Wissenschaft vorstellt – im Lichte von *On Debate and Existence*¹⁶⁰, so wird

¹⁵⁸ Voegelin, *Anamnesis*, S. 150.

¹⁵⁹ Ebd., S. 8.

¹⁶⁰ Es dürfte kaum ein Zufall gewesen sein, dass Voegelin *On Debate and Existence* kurz darauf, 1967, veröffentlichte.

deutlich, dass die Studie die dort angesprochene Problematik aufnimmt und weiterführt. Der Text muss als einer jener angekündigten weiteren „Vorstoesse“ gelesen werden, und zwar als der ausführlichste. Systematischer Ausgangspunkt ist auch hier die Kritik an einer als propositionelle Wissenschaft von Prinzipien, Universalien und Substanzen verstandenen dogmatischen Metaphysik aristotelischer bzw. thomistischer Prägung. Und wie in *On Debate and Existence* angekündigt, so folgt auch hier – systematisch gesprochen – im nächsten Schritt die Rückwendung zu einer „prädogmatischen Wissensrealität“, die Voegelin in den der aristotelischen Metaphysik zugrundeliegenden Existenzenerfahrungen findet, insbesondere in der „noetischen Erfahrung“ und der von Aristoteles betriebenen Noese. Von ihr sagt er, dass sie „historisch die Spannung zum Grund als das Ordnungszentrum zu differenziertem Bewußtsein (bringt), gegenüber einem Vor-Wissen vom Menschen und seiner Ordnung, das aus der kompakten Primärerfahrung vom Kosmos und deren Ausdruck im Mythos stammt.“¹⁶¹ Den Kern der „noetischen Erfahrung“ bildet dabei „konkretes Wissen von einem Partizipieren, in dem das Begehren des Menschen nach Wissen *als ein zum Grund sich bewegendes Bewegt-Werden vom Grund* erfahren wird und in einem damit das Göttliche als der Seinsgrund von Mensch und Welt aufleuchtet.“¹⁶²

Von weitreichender Bedeutung wird sich der Hinweis auf „ein zum Grund sich bewegendes Bewegt-Werden *vom Grund*“ erweisen, insinuiert er doch, dass es sich auch bei der Philosophie nicht um eine allein vom Menschen ausgehende Bewegung handelt, sondern dass der Mensch dabei auf eine vom „Grund“ ausgehende Bewegung, auf ein Angezogenwerden vom Grund antwortet. Voegelin, sich auf die aristotelische *Metaphysik* beziehend: „Was dem Begehren die Richtung weist und es dadurch sachhaltig macht, ist der Grund selbst, insofern er den Menschen anziehend bewegt (kinetei).“¹⁶³ Es sind zunächst drei zentrale Aspekte der „noetischen Erfahrung“ und der sie entschlüsselnden Noese, die von Voegelin herausgearbeitet werden: die richtungsweisende Ratio als Sachgehalt

¹⁶¹ Voegelin, *Anamnesis*, S. 290.

¹⁶² Ebd., S. 323 (Hervorh. PJO).

¹⁶³ Ebd., S. 289.

des Bewusstseins; die Bewusstseinschelle; sowie schließlich die „Geschichtlichkeit des Prozesses“. Letzterer dient Voegelin dann dazu, noch einmal seinen Geschichtsbegriff darzustellen und zu zeigen, dass Geschichte durch das Bewusstsein konstituiert wird und die Zeit, in der dies geschieht, „nicht die der Außenwelt ist, in der das leiblich fundierte Leben des Menschen seine Spuren hinterlässt, sondern die dem Bewusstsein immanente Dimension des Begehrens und Suchens nach dem Grund.“¹⁶⁴ Er wiederholt damit noch einmal die Ergebnisse der vorangehenden Studien *What is History?* und *Ewiges Sein in der Zeit* und markiert damit die Basis, auf der er diesen Geschichtsbegriff in *OH IV* weiterentwickeln wird. Gleichzeitig vermag er nun, überzeugender als zuvor, die „menschliche Universalität des begehrenden und suchenden Partizipierens am Grund“ als die eigentliche Grundlage des Äquivalenz-Prinzips abzuleiten.

Allerdings beschränkt sich Voegelin in seiner Untersuchung nicht auf die klassische Noese, sondern geht „sehr erheblich über sie hinaus.“¹⁶⁵ Dabei spannt er einen weiten geistesgeschichtlichen Bogen, der von der Pervertierung der klassischen Noese in eine dogmatische Metaphysik durch die Stoa, über die gegen die dogmatische Metaphysik und Theologie revoltierenden Ideologien und Sekundär-ideologien der westlichen Moderne bis zu seinem eigenen Versuch einer Erneuerung und Weiterführung der „Noese“ reicht. In einem Zweifrontenkrieg kämpft er sowohl gegen jene dogmatisch erstarrte Theologie und Schulmetaphysik wie auch gegen die das geistige Klima beherrschenden Ideologien der Gegenwart. Hatte Voegelin 1938 in den *Politischen Religionen* eine geistige Krise des Westens diagnostiziert, so war er nun, fast drei Jahrzehnte später, mit ihrer Therapie durch eine „Regeneration des noetischen Ordnungswissens“ beschäftigt, auf dem Umweg über die Erforschung von Gesellschaften, „deren konstitutives Selbstverständnis vor oder außerhalb des Bereiches der Dogmatiken liegt.“¹⁶⁶

„Die Fertigstellung dieses Buches [gemeint ist *Anamnesis*, PJO] sowie einiger anderer Arbeiten, die jetzt in Druck gegangen sind,

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Ebd., S. 331.

haben mich vollständig absorbiert, sodass die eigentlich wichtigen Dinge darüber vernachlässigt wurden“, klagte Voegelin im Juli 1966 gegenüber Friedrich Engel-Janosi.¹⁶⁷ Zu diesen „eigentlich wichtigen Dingen“ gehörte zweifellos der vierte Band, an dem er die Arbeit nun wieder aufnahm, um ihn so schnell wie möglich zum Abschluss zu bringen. So hatte er schon Mitte Mai 1966 Richard L. Wentworth von der LSU Press mitgeteilt, dass *Anamnesis* die letzten theoretischen Analysen enthalte, die zum Abschluss von „In Search of Order“ nötig seien, dass er jetzt an diesem Werk arbeite und einen Zeitplan aufgestellt habe, „so as to complete it by next spring.“¹⁶⁸ Dieselbe Botschaft enthalten Briefe an Robert Heilman¹⁶⁹, Hannah Arendt¹⁷⁰ und Elisabeth de Waal¹⁷¹, der er im August berichtete, an „In Search of Order“ zu arbeiten – „the application of materials of the theory worked out in *Anamnesis*“. Auch in diesem Brief heißt es, dass er im März/April des nächsten Jahres, während eines Besuchs in der Widener Library die „finishing touches“ am vierten Band vornehmen werde. Schon am 1. August 1966 hatte er in einem Brief an Cleanth Brooks berichtet: „The plan is complete now, and I have only to fill in gaps of certain materials and to collect the new literature to grace the footnotes.“¹⁷² Angesichts der zahlreichen Adressaten dieser Botschaft kann kein Zweifel daran bestehen, dass dieses Timing ernst gemeint war – und doch verstrich auch dieses Datum, ohne dass Voegelin den erfolgreichen Abschluss des vierten Bandes melden konnte.

¹⁶⁷ Brief vom 21. Juli 1966 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi, in *CW* 30, S. 509.

¹⁶⁸ Brief vom 18. Mai 1966 von Voegelin an Richard L. Wentworth.

¹⁶⁹ Brief vom 19. Juni 1966 von Voegelin an Heilman, in *CW* 30, S. 506.

¹⁷⁰ Brief vom 14. Juli 1966 von Voegelin an Hannah Arendt.

¹⁷¹ Brief vom 28. August 1966 von Voegelin an Elisabeth de Waal, in *CW* 30, S. 514.

¹⁷² Brief vom 1. August 1966 von Voegelin an Cleanth Brooks, in *CW* 30, S. 511.

Ein Parallelprojekt: *The Drama of Humanity*

Was war geschehen? Welche Umstände hatten die Planungen und damit den Zeitplan erneut zum Platzen gebracht? Obwohl bislang keine Äußerungen Voegelins dazu verfügbar sind, lässt sich die weitere Entwicklung unschwer – wenngleich mit einigen Unsicherheiten – rekonstruieren. Wie es scheint, hatte er mit der Endfassung des vierten Bands im Spätherbst 1966, also schon bald nach Abschluss von *Anamnesis*, begonnen. Einen solchen Schluss legt jedenfalls die *Anxiety and Reason*-Studie nahe, die als „Chapter I: Historiogenesis“ ausgewiesen ist und in die Voegelin nicht nur viele der neuen bewusstseinsphilosophischen Einsichten einbrachte, die er durch *Was ist politische Realität?* gewonnen hatte, sondern auch das in der erweiterten *Historiogenesis*-Fassung erwähnte Phänomen der „Angst“. Doch dann hatte sich der Text in eine Richtung entwickelt, die ihn nicht mehr als Eingangskapitel eignete, sodass Voegelin ihn abbrach und sich anderen Verpflichtungen zuwandte. Zu ihnen gehörte die Überarbeitung des Grinnell-Vortrags von 1963 *Configurations of History*.¹⁷³ Zu diesen gehörten zudem die Candler Lectures an der Emory University in Atlanta, Georgia, zu denen er im Mai 1966, also während seiner Arbeit an *Anamnesis* eingeladen worden war. Als Themen für die dreigliederigen Lectures, deren Oberthema später „The Drama of Humanity“ lautete, hatte Voegelin drei Titel vorgeschlagen: „Time and the Myth of the Cosmos“, „The Epiphany of Man“ und „The Revolt of Man“ – Gegenstände, wie er schrieb, „of the new work I am doing just now“, womit er sich vermutlich sowohl auf seine Arbeit am Schlussteil von *Anamnesis* bezog, wie auch auf die Endfassung des Grinnell-Vortrags.¹⁷⁴ Denn in beiden Texten hatte er sich mit Problemen auseinandergesetzt, die nun auch Gegenstand der Candler Lectures waren: die menschliche Natur sowie die Bestimmung des Menschseins und der Menschheit. So hatte er im *Configurations*-Essay das Problem des „repräsentativen Menschseins“ erörtert und dazu bemerkt,

¹⁷³ Brief vom 19. Juni 1966 von Voegelin an Heilman, in *CW* 30, S. 503.

¹⁷⁴ Brief vom 18. Mai 1966 von Voegelin an Prof. Joseph M. Conant, in *CW* 30, S. 502.

„As a matter of fact, the very idea that there *is* a humanity, that there *is* a mankind, and that one can generalize about man, appears only when certain revelatory insights occur. These are spiritual outbursts (...) Before such spiritual outbursts, no general conception of man is possible. (...) Only when spiritual insights are attained does man become defined as that being who receives his orders through existence from God. There is therefore a tremendous importance attaching to their spiritual outbursts and insights. The recipients of such insights act as *representatives of humanity*, with the obligation to communicate their insights to all mankind.“¹⁷⁵

In *Was ist politische Realität?* kam Voegelin, im Zusammenhang mit der Differenzierung des Logos des Bewusstseins durch noetische Erfahrung und Exegese, auf den unbekümmerten Umgang mit dem Begriff der „menschlichen Natur“ zu sprechen, von dem er meint, dass die Klassiker diese für konstant, die Ideologen aber für veränderbar hielten, ohne dabei zu berücksichtigen, dass der Begriff nicht induktiv entwickelt wurde, „sondern als Ausdruck für die Liebe zum göttlichen Seinsgrund, die ein philosophierender Mensch konkret als seine Wesentlichkeit erfährt“, ein Prophet „pneumatisch als sein Wesen“. ¹⁷⁶ Darüber hinaus weist er darauf hin, dass die so erkannte menschliche „Natur“ nicht nur als die Natur des betreffenden Menschen verstanden wird, sondern als die aller Menschen, und zwar aufgrund der aus der kosmischen Primärerfahrung stammenden Prämisse, „dass alle Menschen *qua* Mensch wesensgleich sind, gleichgültig, ob sie ihre Menschenwesentlichkeit in differenzierter Bewusstseins-helle erfahren oder nicht.“¹⁷⁷ Und zur Menschenwesentlichkeit heißt es an anderer Stelle:

„Wenn das Bewußtsein von Ordnung durch die existentielle Spannung zum Grund die Helle der noetischen und pneumatischen Erfahrungen erreicht, ist es von dem Wissen um seine *Menschenwesentlichkeit* begleitet. *Das Wissen von der Menschenwesentlichkeit legt sich durch die Symbole des Menschen und der Menschheit aus.* Der Mensch und die Menschheit in der Geschichte sind also nicht Gegenstände der Außenwelt, über die man selbstgewisse, empirische Aussagen machen könnte; vielmehr sind sie Symbole, die von konkreten Menschen, mit angebbaren Geschichts-

¹⁷⁵ Voegelin, *Configurations of History*, S. 39 (Hervorh. PJO).

¹⁷⁶ Voegelin, *Anamnesis*, S. 294.

¹⁷⁷ Ebd.

daten, als Ausdruck für den menschlich-repräsentativen Charakter ihrer Erfahrung vom Grund gefunden wurden. Mit Hilfe dieser Symbolik erst wird interpretativ *ein universales Geschichtsfeld konstituiert, in das wir versuchen, alles menschliche Geschehen in der Zeit als menschheitliches einzuordnen.*¹⁷⁸

Das heißt, bei „Mensch“ und „Menschheit“ handelt es sich – systematisch gesprochen – um nachgeordnete Symbole, die erst nach der Entstehung des Wissens um die „Menschenwesentlichkeit“ bzw. das „Menschsein“ und des „menschlich-repräsentativen Charakters“ dieser Erfahrung geschaffen worden.

In den Candler Lectures werden diese Einzelprobleme nun zusammengeführt und in eine historische Perspektive gestellt.¹⁷⁹ Ausgangspunkt ist dabei, dass schon zuvor in *Was ist politische Realität?* angesprochene Problem von der Konstanz bzw. der Veränderbarkeit der menschlichen Natur. Obwohl Voegelin in früheren Jahren dezidiert die klassische Position von der Konstanz der menschlichen Natur vertreten hatte, modifiziert er nun seine Haltung. Modell der klassischen Auffassung, so sein Argument, sei nicht der Mensch selbst gewesen, sondern das Artefakt oder der Organismus. Doch seien Mensch und Gesellschaft weder das eine noch das andere. Zwar gebe es „enough stable features in man to recognize him as a human being“, doch sei „enough of process in him in order to recognize that there is a process going on in him (Hervorh. PJO), not only on the organic level, as an animal, but also on the mental, intellectual and spiritual levels.“ Teil dieses Prozesses sei die Entdeckung, dass der Mensch stabile Merkmale aufweist – etwa dass er ein Lebewesen ist, „das Geist oder *nous* oder Verstand besitzt“, und eine derartige Definition sei bereits „an event in the history of mankind“. Folge sei gewesen, dass die klassische Ordnungswissenschaft

¹⁷⁸ Voegelin, *Anamnesis*, S. 344 (Hervorh. PJO).

¹⁷⁹ Der englische Text von *The Drama of Humanity* findet sich in *CW 33: The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Ed. with an Introduction by William Petropulos und Gilbert Weiss, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 174-242. Eine dt. Übersetzung erschien unter dem Titel *Das Drama des Menschseins. Die Walter Turner Candler Lectures*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, Wien: Passagen Verlag, 2007.

zwar über eine *Ethik* und über eine *Politik* verfügte, nicht aber über eine *Geschichte*, in der beschrieben wurde, dass an einem bestimmten Punkt in der Geschichte – bei Platon und Aristoteles – solche stabile Merkmale entdeckt wurden, weshalb sie entdeckt wurden, was der Entdeckung vorausging und was ihr möglicherweise noch folgen würde. Auf ihre Implikationen entfaltet würde dieses „process-element in the nature of man“ zu der Erkenntnis führen, dass die Natur des Menschen, ungeachtet solcher stabiler Elemente, „contains [a specific] self-understanding of man in his relations to all other sectors of reality: the world, God, and society.“ Und weiter:

„This element of envisaging the nature of man [as] understanding himself, [and] developing these image of self-understanding in addition to the result, [or the] picture of a specific humanity, [is what I call humanity]; (i.e. not only the recognition of the structure of man, but [the recognition] of humanity in the sense of being man in a certain manner in relation to all other elements of reality.) [Humanity is] distinguished from a stable nature of man; that is what is meant by humanity.“

[...] Humanity means man in a mode of understanding himself in his relation to God, world, and society, and these modes change. History would be the drama (if a meaning in it can be discovered of humanity, of the self-understanding of man.“¹⁸⁰

Es sind drei Modi, die Voegelin in diesem Drama des sich wandelnden menschlichen Selbstverständnisses registriert. Während im ersten Akt – *Man in Cosmos* – die Bestimmung des Menschen und damit seines „Menschseins“ eher knapp ausfällt und sich auf die Feststellung reduzieren lässt, dass es ihn als selbstbewusstes Wesen eigentlich noch gar nicht gibt, sondern er in Bezug auf die anderen Realitätsbereiche weitgehend vom Herrscher repräsentiert wird, öffnet sich erst im zweiten Akt – *The Epiphany of Man* – die Bühne der Geschichte. Das heißt, erst jetzt wird er sich seiner selbst und zugleich damit auch seiner Unmittelbarkeit unter Gott bewusst. Was ihm seine Autonomie gab, war, so Voegelin, „that he is under God without mediation. We might say the new understanding of man, his view of his own humanity, is that of his immediate relation to

¹⁸⁰ *CW* 33, S. 184 ff.

divinity.”¹⁸¹ Interessanterweise bezieht sich Voegelin hier auf Jaspers’ Achsenzeit und die geistigen und intellektuellen Ausbrüche in jener Epoche. Der dritte Akt, der uns in unserem Zusammenhang allerdings nicht weiter interessiert – *The Man in Revolt* – ist die Geschichte des modernen Menschen, der sich in der Erfahrung seiner vermeintlich eigenen Göttlichkeit von Gott abwendet und gegen ihn rebelliert.

Es ist jedoch nicht allein der Begriff des „Menschseins“, der in den Candler Lectures in den Vordergrund rückt, dasselbe gilt für den Begriff des „universellen Menschseins“. Mehr noch: die Idee der „Universalität“ selbst gewinnt an Bedeutung. Allerdings fallen die betreffenden Überlegungen so assoziativ aus, dass es schwerfällt, Voegelins Gedankengänge in systematische Zusammenhänge zu bringen, was sich aus dem freien Vortragsstil erklären mag, in dem die Lectures gehalten wurden, vor allem aber wohl eine Folge von Defekten der Mitschrift ist. Bezeichnenderweise finden sich die betreffenden Passagen im Kapitel *The Ehipany of Man* im Rahmen von Überlegungen über die Dissoziierung des Kosmos in einen transzendenten Gott und eine immanente Welt sowie über die Differenzierung des menschlichen Bewusstseins. Voegelin dazu:

„I explained that you have the differentiation of consciousness in the sense of an awareness that man has a ground of existence and lives existentially in tension towards it. (.....) With it are given, since I have reflected consciousness, a number of universal ideas, as I explained, a universal idea of man who is characterized by this tension. He is the one who has consciousness – other things in the world do not have consciousness in this sense. So the universal idea of humanity appears, man and mankind. Then at the pole of transcendence there now appears the idea of a universal divinity under which all men live, becoming man by their presence under universal divinity. Then the rest of the world, now with the exception of man and divinity, is a world common to all – we have a universal idea of the world in that sense. These three universal ideas must be kept in balance.”¹⁸²

Die hier bewusst ausführlich zitierten Überlegungen Voegelins sind offensichtlich assoziativer Natur. Doch trotz ihres Mangels an argu-

¹⁸¹ Ebd., S. 198 (Hervorh. PJO).

¹⁸² Ebd., S. 219 f / Dt., S. 72 f (Hervorh. PJO). Siehe dazu auch S. 52 ff.

mentativ-logischer Stringenz, weisen sie doch die Richtung, in die sich sein Denken in dieser Zeit bewegte. Sie bestätigt ein Brief an Gregor Sebba, den er kurze Zeit nach den Lectures schrieb:

„The most important part of the Candler Lectures I consider the Theory of the Universals. That seems to me the decisive advance over the classic and medieval philosophy of universals, as well as over the ‘clear’ or ‘innate’ ideas that still plague Descartes. The Universals of consciousness do not abstract essences from world-immanent things *but indicate the structure of reality (concretely) in the perspective of the differentiated consciousness. I am working on that problem now.*¹⁸³

Dass er weiterhin an dem Problem arbeitete, zeigen Gespräche einige Monate später, im Oktober 1967, in Montreal am Thomas Morus Institut. In ihnen kam er auf jene „Theory of Universals“ zurück, wobei er erneut betonte, den „Universalien“-Begriff nicht im konventionellen Sinne zur Klassifizierung von Objekten zu verwenden,

„but in a quite different sense as language symbols expressing poles in an *existential tension and the existential tension as a whole*, you can develop an idea of God, an idea of man in existential tension, and an idea of consciousness as the participation between the two in the existential tension. None of these language tensions refer to a class [...]. They are not general concepts but language symbols attaching to a concrete experience. That is a problem of universals in a sense quite different from universal concepts of ‘classes of things’. [...] The background of the general element, what makes it universal and makes the language of ‘universal’ legitimate, is the fact that behind all revelatory language, behind all philosophical language, behind all noetic theology or any other theology, there lies, of course, the common experience of all men in the cosmos in which they live. We all know that all men are men even if we don’t know what a man is, or what differentiated consciousness is, or anything like that. [...] There has been, in given historical situations, in revelatory and philosophical contexts, the development of *three distinctive universal ideas: The idea of a universal divinity, the idea of a humanity in existential tension which is applicable to every man* (Hervorh. PJO), and the idea of a world which is not identical with universal divinity and has its autonomous structure which is universal to everybody.“¹⁸⁴

¹⁸³ Brief vom 26. April 1967 von Voegelin an Gregor Sebba, in *CW* 30, S. 523.

¹⁸⁴ *Conversations with Eric Voegelin*, S. 55-57.

Wie schon zuvor in *The Drama of Humanity*, so zeigt sich auch hier, dass Voegelin unter „humanity“ den Menschen versteht, der in seinem Selbstverständnis in der Gegenwart einer „universalen Gottheit“ steht, wobei aus der Wesensgleichheit der Menschen die „universal humanity“ resultiert. Soweit bislang erkennbar, hat er sich später nicht mehr explizit zur Problematik der „Universalien“ geäußert – auch nicht in *OH IV*. Dennoch dürfte aus den hier bewusst ausführlich angeführten Zitaten deutlich geworden sein, in welchem Sinn er den Begriff „universal humanity“ verwendete und auch verstanden wissen wollte.¹⁸⁵ Er wird uns im Schlusskapitel des vierten Bandes wieder begegnen.

Ein Blick in die Korrespondenzen Voegelins zeigt, dass er offenbar von dem Thema der Lectures und vielleicht auch von der Struktur, in deren Rahmen er es abhandelte, so fasziniert war, dass er sich schon bald an die schriftliche Ausarbeitung der Vorlesungen machte: „While in America, I delivered the Candler Lectures at Emory University“, berichtete er Elisabeth de Waal Ende Dezember 1967:

„It was a first draft; and in Munich I started working it out as a book. Its title will be *The Drama of Humanity – a philosophy of history*. I wrote the first chapter still in August, but then we had to move here to Ann Arbor, where I was in the History Department for the September–December Term. That was really lucky because I had not much to do in the University, the library is good, and I could really concentrate. *A substantial part, not only a chapter, of the Drama had been written.*“¹⁸⁶

Nur wenige Tage später heißt es in einem Brief an seinen Münchner Kollegen Alois Dempf:

¹⁸⁵ Das ist keine ganz neue Erkenntnis. Schon der *New Science* hatte Voegelin schon darauf hingewiesen, „Only when the one God is understood in his formless transcendence as the same God for every man will the nature of every man be understood as the same by *virtue of the sameness of his relation to the transcendent divinity*. Of all the early Greek thinkers, Xenophanes had perhaps the clearest insight *into the constitution of a universal idea of man through the experience of universal transcendence*.“ Voegelin, *The New Science*, S. 69 / Dt., *Die neue Wissenschaft* 1959, S. 102 (Hervorh. PJO).

¹⁸⁶ Brief vom 31. Dezember 1967 von Voegelin an Elisabeth de Waal (Hervorh. PJO).

„Im April habe ich die Candler Lectures in Emory gehalten. Gegenstand: The Drama of Humanity – eine systematische Geschichtsphilosophie. Und während des Semesters hier in Michigan habe ich den ersten Teil ausgearbeitet. Er hat den Titel: The Eclipse of Reality und behandelt die Verdunklung der Realität durch die Konstruktionen eines ‚contracted self‘, das seine Existenzoffenheit zu Gott verloren hat.“¹⁸⁷

Die Arbeit an dem *Humanity*-Projekt geht auch in den beiden folgenden Jahren weiter, wobei Voegelin in dieser Zeit anfallende Vorträge und Einzelstudien diesem Projekt zuordnet. So heißt es etwa im Sommer 1969 in einem Brief an Henningsen:

„Ferner liegt [diesem Brief, PJO] eine Fotokopie der Neufassung von *The Moving Soul* bei. Ich habe das Manuskript mit Zwischentiteln versehen und im Besonderen die Conclusions reorganisiert, so dass durch die Titel die neuen topoi der Diskussion klar werden. Ich hoffe, dass das Manuskript in dieser neuen Fassung besser verständlich ist als in der ersten. Man sollte es zusammenhalten mit der Abhandlung über die Equivalences¹⁸⁸, die ich Ihnen vorige Woche geschickt habe. Damit wären jetzt für die Bereiche der menschlichen Seele und des Kosmos die Grundlagen im Mythos klargestellt. Es fehlt jetzt noch das dritte Parallelstück zur Mystik. Sie sehen, dass ich jetzt systematisch an der *Organisation des Drama of Humanity* arbeite.“¹⁸⁹

¹⁸⁷ Brief vom 2. Januar 1968 von Voegelin an Alois Dempf. Eine dt. Übersetzung dieses Teils – soweit er fertig gestellt wurde – findet sich in: Eric Voegelin, *Realitätsfinsternis*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

¹⁸⁸ Eric Voegelins Essay „Equivalences of Experience and Symbolization in History“ erschien erstmals auf Englisch und Italienisch in *Eternità e Storia: I valori permanenti nel divenire storico* (Florenz, Vallecchi, 1970) und wurde in einer leicht überarbeiteten Fassung in den *Philosophical Studies* der National University of Ireland, Jg. 28 (1981), S. 88-104 nachgedruckt. Eine deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel „Äquivalenz von Erfahrung und Symbolen in der Geschichte“ in Eric Voegelin, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*, hrsg. von Peter J. Opitz; aus dem Englischen von Helmut Winterholler, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 99-126.

¹⁸⁹ Brief vom 27. Juni 1969 von Voegelin an Henningsen, S. 100 (Hervorh. PJO).

Und einige Monate später, im August 1969, reagiert Voegelin in einem Brief an Gerhart Niemeyer, dem er ebenfalls den *Equivalences*-Aufsatz geschickt und der in seiner Antwort die fehlende Behandlung der „Offenbarung“ moniert hatte, mit dem Hinweis:

„You are, of course, absolutely right that the paper on *Equivalences* pursues the problem of myth and philosophy and has nothing to say about the revelation. Revelation is a different matter, and you characterize it excellently as the encounter with God throwing up the problems of depth. These questions will be dealt with in a section of my *Drama of Humanity* where the problem of revelation will be pursued beyond the revelation to Israel into Christianity, gnosis and mysticism.“¹⁹⁰

Vom vierten Band ist in diesen Jahren nur selten die Rede, sodass der Eindruck entsteht, als habe sich Voegelin von diesem verabschiedet und sich vollkommen auf das *Drama*-Projekt konzentriert. Das ändert sich Mitte Dezember 1969, als er sich in einem Brief an die LSU Press zum Stand seiner Arbeit äußert und Vorschläge zum weiteren Vorgehen unterbreitet. In ihm verweist Voegelin im Rückblick auf die vergangenen Jahre auf die zahlreichen Studien, die er zur Vergewisserung seiner theoretischen Grundlagen – „to be sure of my ground“ – durchgeführt habe. Nach Veröffentlichung einiger von ihnen in *Anamnesis* sei er nun zu einer Aufteilung der Materialien in der Lage:

“There should be a volume entitled *In Search of Order*, which I can offer you now for publication as a volume that will conclude the work I had started in *Order and History*, though I would not consider it a fourth volume, but an independent work under the title given. I have now been able to *isolate the theoretical issues* and shall publish them in a volume entitled *The Drama of Humanity*, on which I am at work at present.“¹⁹¹

Dieses Statement war überraschend und verwirrend zugleich – und zwar sowohl in Hinblick auf das in Arbeit befindliche neue Projekt *The Drama of Humanity*, vor allem aber in Hinblick auf den vierten Band. Denn obwohl dieser – inzwischen unter dem Titel *In Search of Order* – auch weiterhin als Schlussband von *Order and History* vor-

¹⁹⁰ Brief vom 18. August 1969 von Voegelin an Gerhart Niemeyer.

¹⁹¹ Brief vom 12. Dezember 1969 von Voegelin an Wentworth (Hervorh. PJO).

gesehen war, betrachtete Voegelin ihn offenbar nur noch nominell als den vierten Band. Tatsächlich sah er in ihm aber ein „unabhängiges“ Werk, dessen Eigenständigkeit sich rein formal schon darin zeigte, dass es sich – wie aus dem beiliegenden Inhaltsverzeichnis hervorging – nicht mehr um einen in sich geschlossenen Text in der Art der ersten drei Bände von *Order and History* handeln würde, sondern um eine Kollektion von 16 Einzelstudien, die bis auf eine – „The Meaning of the Gospel“ – fertig vorlagen¹⁹² und von denen ein gutes Drittel sogar schon veröffentlicht war. Die Irritation des Verlags über diese nicht näher begründete konzeptionelle Wende dürfte sich in Grenzen gehalten haben, da Voegelin ein druckfertiges Manuskript bis Mitte 1970 in Aussicht gestellt hatte.

Dass dieses merkwürdige Verfahren mit dem anderen Projekt – dem *Drama of Humanity* – zusammenhing, dem die „theoretical issues“ zugewiesen worden waren, lag auf der Hand. Und nicht minder offensichtlich war auch die Motivation Voegelins, die hinter dieser Zweiteilung stand: Die Auslagerung der fertig vorliegenden Einzelstudien in *In Search of Order* sollte seiner Leserschaft zunächst erst einmal das zum Verständnis des *Drama*-Projekts „empirische“ Material zur Kenntnis bringen und gleichzeitig Zeit schaffen, sich ohne Druck seitens des Verlags den „theoretischen Problemen“ widmen zu können, die er nun in diesem Projekt abzuhandeln gedachte. Mehr Zeit dafür benötigte er schon deshalb, weil er sich inzwischen entschlossen hatte, in dieses Werk auch einen Abschnitt über die Ordnungssymbole der den kosmologischen Reichen vorangehenden neolithischen und paläolithischen Gesellschaften einzubringen – was ihn allerdings neben intensiven Studien der ihm bislang wenig vertrauten archäologischen Fachliteratur, bald auch zu Reisen zu den verschiedenen archäologischen Fundstätten veranlasste.¹⁹³

Zurück zum Verzeichnis der 16 für *In Search of Order* vorgesehenen Studien. Ihm war zu entnehmen, dass der Band drei Blöcke enthalten sollte, die in einem weiteren „Table of Content“, den Voegelin am 30. Januar 1971 nachreichte, mit Überschriften versehen waren. Sie

¹⁹² Siehe Anlage 1, Text 5.

¹⁹³ Siehe dazu Peter J. Opitz, *The Drama of Humanity* oder: Eric Voegelins Aufbruch ins Neolithikum. VOP No. 95, München, Juli 2014

trugen die Titel: „Empire“¹⁹⁴, „The Height and the Depth“, sowie „Eclipse of Reality“. Damit war unschwer die Grundstruktur des neuen Konzepts zu erkennen: Ausgehend von einem Block über die Reichsproblematik, mit der der Band einsetzte, befasste sich der zweite Block mit den geistigen Entwicklungen während der Reichsperiode, nämlich mit jener Höhen- und Tiefendimension des Bewusstseins, die er in den Studien der vergangenen Jahre näher erforscht hatte. Der dritte Block schlug schließlich den Bogen zur westlichen Moderne und dem sie kennzeichnenden Realitätsverlust – der Sachkomplex, mit dessen Bearbeitung Voegelin erst kurz zuvor im Zusammenhang seines Beitrages zur Gedenkschrift für Alfred Schütz begonnen hatte.¹⁹⁵ Dieser bildete nun die erste von insgesamt sechs Einzelstudien.

Die Gliederung lässt bis in die Details die parallele Anlage der beiden in Arbeit befindlichen Projekte erkennen: So gliedern sich beide in drei Teile, die thematisch verwandte Probleme behandeln. Das zeigt besonders deutlich der zweite und dritte Teil. Während der zweite Teil des *Humanity*-Projekts die „Epiphany of Man“ behandelt, dem sich unschwer die Studien des „Height and the Depth“ – Teile des neuen vierten Bandes – zuordnen lassen, befasst sich der dritte Teil des *Humanity*-Projekts mit der „Revolt of Man“ und der des vierten Bandes mit der „Eclipse of Reality“. Das heißt, in beiden Teilen geht es um die Entwicklungen in der westlichen Moderne – um den geistigen Verfall und die Revolte gegen die Transzendenz. Nicht ganz so eindeutig ist lediglich die Parallelität des ersten Teils. Während der Schwerpunkt im *Humanity*-Projekt auf dem „Menschen

¹⁹⁴ Da Voegelin den „Empire“-Begriff hier nicht weiter differenziert, ist davon auszugehen, dass er ihn in seiner ganzen Breite der Bedeutungen verstanden wissen wollte, die er etwa im *World Empire*-Aufsatz entwickelt hatte. Anfang Dezember 1969, zu einer Zeit also, in der das letzte Konzept entstand, heißt es: „Empire – as a constant form of political organization from antiquity to present.“ Daran anschließend werden vier Reichstypen aufgelistet: cosmological, ecumenic, orthodox und ideological empires, in *CW* 30, S. 628.

¹⁹⁵ Eric Voegelin, *The Eclipse of Reality*, in: *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schütz*. Ed. with an introduction by Maurice Nathanson, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, S. 185-194.

im Kosmos“ liegt, ist der Einleitungsteil des vierten Bandes weitgehend auf die Reichsproblematik zugeschnitten. Allerdings beziehen sich die beiden Einzelstudien *Historiogenesis* und *Anxiety and Reason* sehr wesentlich auf die kosmische Primärerfahrung. Beim dritten Teil zeigt sich das Problem, dass Voegelin in den 1960er Jahren nur wenige Studien zur westlichen Moderne angefertigt hatte, was ihn zum einen dazu zwang, auf zwei längere Arbeiten aus den 1940er Jahren zurückzugreifen, die ursprünglich noch für die *History* bestimmt gewesen waren – den „Schelling“-Aufsatz sowie „Nietzsche und Pascal“ – und zwei gerade in Arbeit befindliche Studien einzubeziehen: „On Hegel“ und „Henry James“.

Insgesamt gesehen und in eine werksgeschichtliche Perspektive gestellt, wird im Werk Voegelins damit eine Dreierstruktur sichtbar, die in immer neuen Varianten wiederkehrt. Während sie in der *History* in der Gliederung in *Ancient World*, *Middle Ages* und *Modern World* noch einem konventionellen Schema westlicher Geschichtsbetrachtung verhaftet bleibt, nimmt sie in der im Aristoteles-Nachtrag angelegten „Historizität der Wahrheit“ mit der Unterscheidung von kosmologischer, philosophischer und neuzeitlicher Wahrheit erstmals eine neue Form an, die bald darauf in der *New Science* in leichten Abwandlungen wiederkehrt. Im April 1967, im *Humanity*-Projekt, taucht die Dreiergliederung dann erneut auf, wie auch im Dezember 1969 in der Neugliederung von *In Search of Order*.

ZWISCHENBETRACHTUNG

Ausgehend von den beiden 1960 entstandenen Studien *Historiogenesis* und *On Debate and Existence* haben wir uns bemüht, einige der thematischen Zusammenhänge zu erhellen, in denen die diversen Studien der folgenden Jahre stehen. Dabei haben wir zu zeigen versucht, dass es sich bei ihnen um Beiträge zu einer „philosophy of existence“ handelt, auf die sich die Arbeit Voegelins inzwischen verlagert hatte. Ausgangspunkt war dabei *On Debate and Existence*. Diese Existenzphilosophie bewegte sich allerdings insofern weiterhin im Rahmen des vierten Bandes, als sie die „Wahrheit der Existenz“ näher ausführte, auf die sich die geistige Entwicklung nach Auflösung der „Wahrheit des Kosmos“ im Gefolge der Eroberungen der ökumenischen Reiche hin bewegte. Dabei hatte es sich als notwendig erwiesen, auch diese „Wahrheit des Kosmos“ und die sie auflösenden Kräfte noch einmal zu untersuchen, waren doch die Mitte der 1950er Jahre dazu durchgeführten Analysen, die in den ersten Band von *Order and History* einfließen, noch sehr kompakt ausgefallen..

Bevor wir in unserer Rekonstruktion der Werksgeschichte des vierten Bandes von der vorbereitenden Phase zu dessen Endphase übergehen – die sich dann allerdings nochmals über ein halbes Jahrzehnt hinziehen wird –, erscheint eine kurze Zwischenbetrachtung sinnvoll. Sie dient zum einen dazu, auf weitere sachliche Zusammenhänge aufmerksam zu machen, die weit über die seit Beginn der 1960er Jahre sich formierende Existenzphilosophie hinausgehen. Zum anderen – und vor allem – will sie aber auch auf den spezifischen Stil des Philosophierens eingehen, der weite Teile des Voegelinischen Werkes prägt und sie miteinander verbindet: Es ist der Stil der philosophischen Meditation. Voegelin hat diesen Stil selbst angesprochen, als er 1966, im Vorwort zu *Anamnesis*, die erweiterte Studie *Was ist politische Realität?* als Schlussphase eines „meditativen Prozesses“ charakterisierte, der bis in das Jahr 1943 zurückreichte. Damals hatte er im Anschluss an Gespräche mit Alfred Schütz und in Reaktion auf diese zwischen September und November 1943 drei Studien verfasst, die er in *Anamnesis* nun erstmals veröffentlichte. Neben einem längeren Brief an Schütz über Edmund Husserls *Krisis der europäischen Wissenschaften* – vermutlich das

zentrale Thema der Gespräche –, handelte es sich um anamnetische Experimente, mit denen er den Erfahrungen nachging, die sein eigenes philosophisches Bewusstsein motiviert hatten, sowie um einen Essay mit dem Titel „Zur Theorie des Bewußtseins“. Indem er diese drei Studien als eine „meditative Einheit“ auswies, die selbst wiederum einen „meditativen Prozess“ auslöste, der bis 1966 reichte, verwies Voegelin selbst auf diesen mehr als 20 Jahre übergreifenden werksgeschichtlichen, aber eben auch meditativen Zusammenhang seines Denkens. Von Interesse ist in unserem Zusammenhang weniger seine Kritik an Husserl, speziell der Vorwurf einer mißbräuchlichen Geschichte des Geistes¹⁹⁶, als seine Ausführungen über eine „nicht-mißbräuchliche Geschichte des Geistes, der er die Aufgabe zuweist“:

„jede geschichtlich-geistige Position bis zu dem Punkt zu durchdringen, an dem sie in sich selbst ruht, d.h., in dem sie in den Transzendenzerfahrungen 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* [Hervorh. PJO] oder, anders formuliert, die geschichtlichen Ausformungen des Geistes als Variationen über das Thema der Transzendenzerfahrungen zu verstehen.“

Eine echte geschichtliche Besinnung habe deshalb die Aufgabe,

„die geistig-geschichtliche Gestalt des andern bis zu ihrem Transzendenzpunkt zu durchdringen und in solcher Durchdringung die eigene Ausformung der Transzendenzerfahrung zu schulen und zu klären. Das geistesgeschichtliche Verstehen ist eine Katharsis, eine *purificatio* im mystischen Sinn, mit dem persönlichen Ziel der *illuminatio* und der *unio mystica*.....¹⁹⁷

Man kann davon ausgehen, dass Voegelin hier seine eigene Haltung und sein eigenes Vorgehen beschreibt. Er beschränkt sich in diesem Zusammenhang indes nicht auf die Klärung geisteswissenschaftlichen Verstehens. Mit Bezug auf die Kritik Husserls an den *Meditationen* von Descartes bemüht er sich auch um eine Klärung

¹⁹⁶ Zu Voegelin, Schütz und Husserl siehe insbesondere Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*. München: Fink: 2000, S. 61-142. Der gesamte Briefwechsel findet sich in *Schütz/Voegelin, Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat*, S. 153 ff.

¹⁹⁷ Voegelin, *Anamnesis*, S. 31.

der Meditation als einer Möglichkeit zur Ausformung der eigenen Transzendenzerfahrungen:

„Die Meditation Descartes’ ist im Prinzip eine christliche Meditation traditionellen Stils; man kann sie sogar näher klassifizieren als eine Meditation vom Typus der augustiniſchen, wie sie seit Augustin in der Geschichte des christlichen Geistes Hunderte Male vollzogen worden ist. Der anonyme Autor des *Cloud of Unknowing* (einer Meditation des 14. Jahrhunderts) hat die klassische Thematik der Meditation so gut formuliert wie irgendein anderer Denker in dem Satz: ‚It is needful for thee to bury in a cloud of forgetting all creatures that ever God made, that you mayest direct thine intent to God Himself’. Die Annihilation des Weltinhaltes per gradus von der Körperwelt bis zur seelischen, um den Transzendenzpunkt zu erreichen, in dem die Seele sich, augustiniſch gesprochen, in der *intentio* zu Gott wenden kann, ist der Zweck der Meditation.“¹⁹⁸

Der Hinweis auf die Meditationen von Descartes und Augustin fällt nicht zufällig. Denn mit beiden hatte sich Voegelin schon Anfang der 1930er Jahre im Rahmen eines ersten großen von ihm in Angriff genommenen Projekts auseinandergesetzt – eines auf drei Teile angelegten, schließlich aber abgebrochenen „Systems der Staatslehre“. Dessen einleitenden Teil – eine „Herrschaftslehre“ – begann Voegelin mit einer Bestimmung des Personbegriffs mittels der Personenlehren von Augustin und Descartes – im Falle Augustins mittels dessen *Confessiones*, im Fall von Descartes anhand von dessen *Meditationen*. „Die Bestimmung dessen, was Person in ihrem Kern ist“, so Voegelin gleich im ersten Satz, „vollzieht sich, wo immer der Versuch mit zureichenden Mitteln unternommen wird, in einer *Grundform philosophischen Denkens* [Hervorh. PJO], die wir mit dem Namen bezeichnen wollen, den Descartes ihr gegeben hat, als Meditation.“¹⁹⁹ Schon hier wird eine der tieferen Ursachen des meditativen Grundzugs des Voegelinischen Werkes deutlich: Da in ihm die Bestimmung des „Menschseins“ im Mittelpunkt steht – nicht zufällig endet *OH IV* mit einem Kapitel „Universal Humanity“, – muss diese Bestimmung immer wieder auf das Mittel der Meditation zurückgreifen. Noch wichtiger ist ein zweiter Grund, nämlich der Personbegriff, zu dem er schließlich in Anlehnung an bzw. Aus-

¹⁹⁸ Ebd., S. 33.

¹⁹⁹ Erich Voegelin, Herrschaftslehre. Staatslehre als Geisteswissenschaft. Zwei Fragmente. *OP LVI*, München, 2. überarb. Auflage Juni 2009, S. 9.

legung von Augustinus gelangt. Das „Wesen des Menschen“ könne bezeichnet werden „durch ihre Offenheit gegen ein transzendentes Sein [Hervorh. PJO], durch seinen Grenzcharakter zwischen der Welt, mit ihrem Sein und Werden, und einer Über-Welt. Die Person, sagten wir, sei der Schnittpunkt von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit; in ihr offenbart sich die Endlichkeit als das Wesen der Welt. Person ist die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.“²⁰⁰ Die Analyse der cartesianischen Meditation führt im Kern zu demselben Ergebnis:

[15] (2) Das Wesen der Person selbst trat als das gleiche hervor wie bei Augustin, als die Erfahrung der Grenze von Endlichkeit der Person und Offenheit gegen ein Über-Ich.

(3) Allerdings wurde dieses Wesen dadurch schärfer gefasst, dass jeder Schein einer gegenständlichen Betrachtung verschwand und die „Erfahrung“ der Person als intensiver Lebensaugenblick im Zuge der Meditation klarer wurde. Der Schlusssatz der dritten Meditation vergleicht diesen Augenblick mit der jenseitigen kontemplativen Versunkenheit in Gott und erkennt ihn als Zustand der dem der jenseitigen Seligkeit im endlichen Leben am nächsten kommt. Die *intentio* Augustins wird ihrem Gehalt nach näher bestimmt als die innerhalb der Endlichkeit der Person intensivste mögliche Gottesnähe. *Die meditatio ist die endliche Form der seligen contemplatio Gottes.*²⁰¹

Das dürfte – autobiographisch verstanden – auch für Voegelin und sein Werk gelten. Die Konsequenzen, die sich aus diesem Personbegriff für seine politische Philosophie ergaben, liegen auf der Hand und wurden von ihm nur wenige Jahre später in der kleinen Schrift *Die politischen Religionen* in aller Klarheit zum Ausdruck gebracht: „Das Leben des Menschen in politischer Gemeinschaft“, so das „Fazit der Erkenntnis“, das Voegelin im Epilog zieht.

„kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mit um-

²⁰⁰ Ebd., S. 15.

²⁰¹ Ebd., S. 23 (Hervorh. PJO).

fasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und den religiösen. (.....) Immer ist auch die Sprache der Politik durchweht von Erregungen der Religiosität und wird dadurch zur Symbolik in dem prägnanten Sinn der Durchdringung der weltinhaltlichen mit transzendent-göttlicher Erfahrung.²⁰²

Dieser, auf der Grundlage meditativer Selbstbesinnung gewonnene Personbegriffs ist einer der Schlüssel zum Verständnis des Voegelin'schen Werkes. Denn obwohl anhand von Materialien des westlichen Kulturkreises entwickelt wies Voegelin ihm allgemeine Geltung zu. Diese These, so schrieb er, „will allgemein sein und gilt ebenso für die politischen Formen des Ostens. (.....) In jeder der Hochkulturen sind Elemente der symbolischen Formensprache wiederzufinden, die wir an den mediterran-europäischen Beispielen entwickelt haben....“²⁰³ Den Beleg für diese These lieferte der zur selben Zeit entstandene, aber erst 1941 veröffentlichte Aufsatz „The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255“.²⁰⁴ Dessen Bedeutung zeigt sich daran, dass Voegelin ihn nicht nur 1966 in *Anamnesis* aufnahm, sondern bald darauf auch in einen Gliederungsentwurf für den vierten Band von *Order and History*. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Noch an anderer Stelle zeigt sich die zentrale Bedeutung, die Voegelin dem zunächst an Augustin gewonnenen Stil meditativer Selbstbesinnung in jener Zeit zuwies: in einem kleinen Aufsatz aus dem Jahre 1936, in dem er sich mit den Unterschieden der theoretischen und der praktischen Haltung auseinandersetzt.

„In dem Bestreben des einen liegt 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

²⁰² Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*. 3., mit einem neuen Nachwort versehene Auflage, München: Fink, 2007, S. 63.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ In *Byzantion*, Boston/Mass, Bd. 15, 1940/41, S. 378-413.

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.²⁰⁵

Mit dem Begriff der *fruitio Dei* bezog sich Voegelin auf Jean Bodin, mit dem er sich in den 1930er Jahren intensiv beschäftigt hatte und auf dessen Mystik er später auch in seinen *Autobiographischen Reflexionen* zurückkommen wird.²⁰⁶ Dass er selbst sich dieser „echten theoretischen Haltung“ verpflichtet fühlte, also – wie es an anderer Stelle heißt – der „überlieferten Form“ der abendländischen Wissenschaft mit ihrer Quelle in der gotteskontemplativen Mystik²⁰⁷ ist evident, und dass auch er die „grundsätzlich unendliche Horizonterweiterung, de[n] Weltüberblick“ anstrebte, mit dem „Ziel, die Ordnung der Welt in ihrer Gliederung bis zum Ursprung in Gott zu begreifen“, zeigt die Entwicklung seines eigenen Werkes, insbesondere der vierte Band von *Order and History*.

Ungeachtet der Bedeutung, die Voegelin der meditativen Selbstbesinnung in der Tradition Augustins in jenen Jahren zuwies, beschränkte er sich doch nicht auf diese, sondern befasste sich auch mit den Meditationen anderer Denker. So heißt es in einer durchnummerierten Aufzählung seiner Aktivitäten in einem Brief an dem mit ihm befreundeten Soziologen Eduard Baumgarten gleich unter Punkt 2: „Privatkurse (um Geld zu verdienen) a) philosophische Meditation und b) Paul Valéry.“²⁰⁸ Anhand welcher Texte er diesen Meditationskurs durchführte, geht aus dessen erhaltender Ankündigung hervor: „In gemeinsamer Lektüre ausgewählter Stücke aus den indischen Upanishaden, aus Platon, Plotin, Augustin, Maimonides, Descartes u.a. wird die Natur der philosophischen

²⁰⁵ Erich Voegelin, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, in *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1, no 7, S. 594-603; hier, S. 600.

²⁰⁶ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 136. Siehe dazu auch Eric Voegelin, *Jean Bodin*. München: Fink, 2003, S. 23.

²⁰⁷ Voegelin, *Volksbildung*, S. 603.

²⁰⁸ Brief vom 21. Oktober 1936 von Voegelin an Eduard Baumgarten.

Meditation aufgezeigt werden als die Grundform des Philosophierens. Keinerlei Vorkenntnisse sind erforderlich“.²⁰⁹

Dass die meditative Grundhaltung Voegelins Theorieverständnis auch nach seiner Emigration in die USA prägte, zeigt ein Blick in die Anfang der 1940er Jahre begonnene Arbeit an einer *History of Political Ideas*. Schon in deren Einleitung hatte er einen Abschnitt mit dem Titel „Political Theory: Its Source in Contemplation“ eingebracht und dazu bemerkt: „the term *theory* is used somewhat loosely..... I intent to use the term as meaning contemplation, *theoria* in the Aristotelian sense.“²¹⁰ Noch deutlicher wird die Frage, was Wissenschaft in ihrem Wesen sei und damit das Verständnis einer kontemplativen Theorie in dem fast zur selben Zeit entstandenen Platon-Kapitel der *History*.

„The great work which separates the age of Plato from the age of the Sophists, the work which marks the beginning of the theory, is continued in the Laws (716D): “God ought to be to us the measure of all things, and not man as men currently say.”

This new formula establishes *the mystic contemplation of God as the basis of the science of man not only for Greece but also for the later antiquity and for the Christian world*. Theoretical achievement in political science is determined by the degree *to which the scientist himself is a mystique* who is able to penetrate to the a-dogmatic contemplation of Divinity, or, if he is not a mystic himself, by the degree *to which his work rests on a mystic culture and the ontology developed by it*.“²¹¹

²⁰⁹ *Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archives, Box 86, Folder 3.

²¹⁰ Der Text der Einleitung findet sich in: Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“. Englischer Text mit deutscher Übersetzung; aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen v. Peter J. Opitz. München, *OP XI*, 2. überarbeitete Aufl. April 2002. In dem oben zitierten Volksbildung-Aufsatz hatte Voegelin geschrieben: „Wir folgen Aristoteles in der Meinung, dass die *theoria* die Fähigkeit des *theiotaton* am Menschen sei, des Geistes.“ (S. 600).

²¹¹ Eric Voegelin, *Plato's Myth of the Soul*, transkribiert und hrsg. von Elisabeth von Lochner. *OP XX*, München, Januar 2001, S. 16 (Hervorh. PJO).

Ob Voegelin selbst sich als Mystiker verstand, ist eine kontrovers diskutierte Frage.²¹² Dass sein Werk jedoch auf einer „mystischen Kultur“ und einer von ihr entwickelten „Ontologie“ basiert, bzw., dass er sich an von ihm als ‚mystisch‘ verstandenen Denkern orientierte, steht außer Frage. Das gilt schon für seine *History*, bei der sich – wie er Karl Löwith berichtete – „die methodische Grundfrage nach den Kategorien (stellte), welche als Konstante für das Gesamtbild anzusetzen sind.“ Voegelin dazu:

„Es ist die Position der *theologia negativa* – Eckhart, Nicolaus von Cusa und vor allem Augustin. Wenn wir von den persönlichen Problemen, die diese Position bestimmen, absehen, so scheint sie mir methodisch unvermeidlich, wenn man eine Interpretation der westlichen Geistesgeschichte geben will, welche die Probleme nicht verzerrt. In der Arbeit an der *History of Political Ideas* ergab sich die methodische Grundfrage nach den Kategorien, welche als die Konstanten für das Gesamtbild anzusetzen sind. (.....) Die Position der Mystiker ist die methodisch richtigste, weil sie systematisch allgemein genug angelegt ist, um die tieferen Stufen der historischen Konkretisationen im Recht ihrer jeweiligen Relativität zu beschreiben. Auch politisch-geschichtlich ist diese Wahl kein Zufall, denn die mystischen Positionen treten geschichtlich mit entscheidendem Gewicht gerade dann auf, wenn die tieferen Konkretisierungsstufen der Geschichte zerbrechen, wie das antik-christliche Imperium in der Zeit Augustins, das mittelalterlich-christliche in der Zeit von Eckart zum Cusanus.“²¹³

Die Nähe Voegelins zur Mystik, bzw. seine eigene Einreihung in die mystische Tradition zeigt sich auch an anderer Stelle des Briefwechsels. Dort heißt es nach Würdigung der „kritischen Klärung“ der Gotteslehre durch die thomistische *analogia entis*:

²¹² Auf die meditative Grundform des Voegelinischen Philosophierens haben in jüngster Zeit aufmerksam gemacht: Helmut Winterholler, *Suche: Umkehr und Aufstieg. Studien zu Eric Voegelins Suche und der platonischen zētêsis*. VOP No. 102, München, 2017. – William Petropulos: „In the study of creatures one should not exercise a vain and perishing curiosity.“ Notes on Eric Voegelin’s „Reason: The Classic Experience“ (unveröffentlicht). – Siehe dazu auch Frederick G. Lawrence, *The Problem of Eric Voegelin, Mystic Philosopher and Scientist*, in *International and Interdisciplinary Perspective on Eric Voegelin*. Ed. by Stephen A. McKnight and Geoffrey Price, University of Missouri Press: Columbia/London, 1997, S. 35-58.

²¹³ *Voegelin/Löwith Briefwechsel*, S. 771.

„Die grandiose, kritische Lösung der theologischen Erkenntnistheorie war wohl nur möglich, weil Thomas Mystiker war – und aus eben diesem Grunde ist sie zwar Lehrstück der dogmatischen Lehrbücher geworden, hat aber nicht zu einer erlebnismässigen Verfeinerung des Christentums geführt, die eben nicht jedermann's Sache ist. Mit dem massiven Durchbruch der Mystik in der Generation nach Thomas scheint mir das entscheidende Ereignis der westlichen Geschichte gekommen zu sein, insofern als die Kirche daran zerbrochen ist, dass sie die Mystik mit ihrer radikalen Transparentmachung der Dogmen als Symbole institutionell nicht aufnehmen konnte. Die Mystik hatte historisch ‚recht‘; und in der Zurückweisung ihrer aletheia ist die Dogmatik zur doxa geworden. Das Versagen der Kirche, an diesem kritischen Punkt hatte die verhängnisvolle Konsequenz nicht nur die Reformation geistig zu legitimieren, sondern durch die Kirchenspaltung und Autoritätszerstörung die an sich legitime Revolte, ohne institutionelle Hemmungen, in die berühmte ‚Saekularisierung‘ laufen zu lassen. (.....) Die Kirche ist reaktionär, weil sie im Widerstand gegen die Vergeistigung durch die Mystik auch ihre intellektuelle Beweglichkeit verloren hat und die progressive Welt ist intellektuell bankrott, weil ohne die Empirie dies ‚unsichtbaren Massen‘ der Intellekt keine Substanz hat, an der er arbeiten kann.“²¹⁴

Diese, an der Mystik orientierte Grundform Voegelin'schen Philosophierens bzw. Meditierens zeigt sich nicht minder deutlich an seiner späteren Arbeit an einer Philosophie des Bewusstseins. Sie führten im Vorwort zu *Anamnesis* zu der Einsicht, „daß eine ‚Theorie‘ des Bewußtseins im Sinne von ein für allemal gültigen Propositionen betreffend eine vorgegebene Struktur unmöglich ist. Denn das Bewußtsein ist nicht ein Gegebenes, das von außen beschrieben werden könnte, sondern eine Erfahrung des Partizipierens am Seinsgrund, deren *Logos nur durch meditative Exegese* ihrer selbst zur Klarheit gebracht werden kann.“²¹⁵ Die meditative Orientierung wird noch deutlicher im vierten Band von *Order and History*, in dem nun die Philosophie Platons und Aristoteles' in den Mittelpunkt rückt. Der meditative Charakter dieser Untersuchungen wird allerdings ein wenig dadurch verdeckt, dass Voegelin auf andere Begriffe wechselt: auf „Noese“ als Exegese der Spannung des Menschen zum

²¹⁴ Ebd., S. 788. Ähnlich schon einige Jahre zuvor in einem Brief an Hermann Broch vom 31. Dezember 1947, in *Briefwechsel*, S. 169 f.

²¹⁵ Voegelin, *Anamnesis*, S. 7 (Hervorh. PJO).

Grund seiner Existenz, auf „Exodus“ als Symbol für die Bewegung, in der sich der Mensch aus dem Zustand des *amor sui* in den des *amor Dei* bewegt. Bezeichnenderweise führt er dazu immer wieder die Augustinus-Stelle aus den *Ennarationes in Psalmos* an: „Incipit exire qui incipit amare ...“. Sie wird zu einer Art Motto für den vierten Band, in dem die Exodus-Problematik im Vordergrund steht.

Dieses meditative Philosophieren, das wir in unserem Rückblick bis zum Beginn der 1930er Jahre zurückverfolgen konnten, das Voegelin selbst für die nächsten Jahrzehnte bezeugt und das in der im Schlussteil von *Anamnesis* enthaltenen Bewusstseinsphilosophie einen neuen Höhepunkt erreicht hatte, endete nicht 1966. Bezeichnenderweise hatte er im Vorwort zu *Anamnesis* von einer „vorläufig befriedigenden Neuformulierung“ gesprochen.²¹⁶ Es setzte sich auch in den folgenden Studien fort und prägt, wie sich zeigen wird, auch *The Ecumenic Age*, insbesondere die drei auf die noetische und pneumatische Erfahrung sich konzentrierenden Kernkapitel. Noch ausgeprägter wird die meditative Form in den sich daran anschließenden Studien. Das wird besonders deutlich in der unmittelbar auf den vierten Band folgenden und an dessen Einleitung anknüpfende Aquinas Lecture *The Beginning and the Beyond*, deren Untertitel sie als eine „Meditation on Truth“ ausweist. Themen sind hier die beiden Modi, in denen göttliches Sein erfahren, sowie die beiden Sprachen, in denen es in der Formel *fides quaerens intellectum* zum Ausdruck gebracht wird.²¹⁷ Explizit als „Meditation“ ausgewiesen ist auch die im April 1977 gehaltene Ascona Lecture mit dem Titel *Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation*²¹⁸, sowie schließlich der 1980 an der Politischen Akade-

²¹⁶ Voegelin, *Anamnesis*, S. 8 (Hervorh. PJO).

²¹⁷ Der Text findet sich in *CW* 28. Dt. Übersetzung: Anfang und Jenseits. Eine Meditation über Wahrheit. Hrsg. und mit einer editorischen Notiz v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol. *VOP* No. 96, München, Februar 2015.

²¹⁸ In *The Sense of Imperfection*. Ed. with an Introduction by Adolf Portmann und Rudolf Ritsema. *Eranos Jahrbuch*, Vol. 46, 1977, S. 341-410, sowie in *CW* 12, S. 315-375. Dt.: *Weisheit und die Magie des Extrems: Eine Meditation*, in: *Eric Voegelin, Myterium, Mythos und Magie. Bewußtseinsphilosophische Meditationen*. Übersetzt v. Nils Winkler; hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, Wien: Passagen Verlag 2005.

mie in Tutzing gehaltene Vortrag *Der meditative Ursprung philosophischen Erkenntniswissens*.²¹⁹

In einem, im November 1978 gehaltenen Vortrags über „Hermeneutics and Structuralism: Mergings Horizons“²²⁰ verwies Voegelin auf einen „meditativen Komplex“, den er bald darauf in dem in Tutzing gehaltenen Vortrag erläuterte:

„Solche Symboliken, wie ich sie eben gebraucht habe, eine göttliche Realität, die bewegt, ein konkreter Mensch, der sucht, ein Prozess des Suchens und Bewegwerdens, das nenne ich einen Komplex.

Unter Komplex ist zu verstehen, daß dieser Prozess dieser Bewegung und des Suchens, der hier erforscht wird, nicht zerstückelt, nicht fragmentarisiert werden darf, derart daß aus der Konzentration auf die menschliche Seite eine Untersuchung über den Menschen, also eine Anthropologie, entsteht oder aus der Beschränkung auf die göttliche Seite eine Theologie formuliert wird. Unzulässig ist auch die Herauslösung des Prozesses in Gestalt einer Prozessphilosophie, die allein den Prozess, der zwischen den beiden Polen vorliegt, untersucht und zu einer Psychologie führen würde. Alle drei Formen ‚Anthropologie‘, ‚Theologie‘ und ‚Psychologie‘ sind Typen der Deformation und unzulässig in einer meditativen Untersuchung. Es handelt sich dann um Hypostasen der Pole in einer Spannung. (.....) Man hat sich mit den Prozessen zu befassen, die wirklich stattfinden, mit den meditativen Ereignissen. Die Ereignisanalyse darf nicht ausarten in deformierende Fragmentarisierung. (.....) Dieses Ereignisproblem, das wäre eine Grundkategorie, mit der man arbeiten muß, ebenso wie der Komplex, der nicht fragmentarisiert werden darf. (.....) Es geht also nicht um eine Psychologie des Subjekts, nicht um eine Aktivität Gottes allein, sondern immer nur um die *responsio*, die Bewegungen und die Gegenbewegungen.“²²¹

Spätestens hier wird deutlich, dass der „meditative Prozess“, dessen Beginn im Vorwort zu *Anamnesis* auf das Jahr 1943 zurückgeführt wurde, aber auch der durch ihn erfolgte „kritische Durchbruch“, der zur Voraussetzung für die Entwicklung einer Theorie der Politik in der *New Science of Politics* und in den ersten drei Bänden von *Order and History* führte, zu Beginn der 1960er Jahre mit den „Vorsto-

²¹⁹ In Peter J. Opitz (Hrsg.), *Ordnung., Bewusstsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 165-179

²²⁰ In *CW* 33, S. 351-383.

²²¹ Voegelin, *Der meditative Ursprung*, S. 172 f.

sen“ zu einer „philosophy of existence“ eine neue Qualität erreichte. Denn mit der mit *On Debate and Existence* einsetzenden Konzentration auf die „noetische Erfahrung“ und die sie begleitende „Noese“ begann Voegelin zunächst damit, den „zentralen meditativen Komplex, der von Platon und Aristoteles herausgearbeitet“ worden war²²², meditativ nachzuvollziehen, um ihn, daran anschließend, in eigenen Meditationen weiter zu differenzieren. Eine wichtige Stellung nehmen in diesem Komplex die zwischen 1972 und 1973 entstehenden Kapitel „The Process of History“, „Conquest and Exodus“ sowie „The Pauline Vision of the Resurrected“ ein, auf die vor allem sich der eingangs zitierte Vorwurf Altizers einer „pervasive and dominant presence of speculative thinking“ bezogen haben dürfte. Auf sie wird noch im Einzelnen einzugehen sein. Und in diesen Zusammenhang gehört auch der von Voegelin nun wiederholt vortragene Angriff auf die auf die mittelalterliche Philosophie zurückgehende, aber schon von der stoischen Philosophie vorbereitete Distinktion zwischen einer „übernatürlichen Offenbarung“ und einer „natürlichen Vernunft“. ²²³ Denn nicht zuletzt auf sie bezog sich die oben zitierte Warnung vor einer Fragmentarisierung des „meditativen Komplexes“.

Wir können unsere „Zwischenbetrachtung“ hier abbrechen. Wenn sie ein wenig länger ausgefallen ist, als zunächst beabsichtigt, so hat das auch damit zu tun, dass dem meditativen Hintergrund des Voegelinischen Denkens und den Auswirkungen auf seinen Stil nur selten die ihm zukommende Beachtung geschenkt wird, was dann Vorwürfe von der Art Altizers zur Folge hat. Und noch etwas war zu zeigen: Dass die Einheit des Voegelinischen Werkes sich nicht nur in der *zêtêsis* zeigt, dem Aufstieg zum Göttlichen, sondern auch in dem meditativen Duktus, in dem große Teile seines Werkes ausgeführt werden. Letztlich entspricht dies dem *Order and History* vorangestellten Satz aus Augustins *De vera religione*: „In consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus.“

²²² Ebd., S. 173.

²²³ Siehe dazu auch *OH IV*, S. 48 und S. 236.

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 Voegelinschen 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