

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXII —

Thomas Hollweck

Wie legitim ist die Moderne?
Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und
Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXII —

Thomas Hollweck

Wie legitim ist die Moderne?
Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und
Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit



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 Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

THOMAS HOLLWECK ist Associate Professor für Deutsche Literatur und Geistesgeschichte am Department of Germanic and Slavic Languages and Literatures der University of Colorado in Boulder, Colorado, USA. Zu seinen Veröffentlichungen zählen vor allem Arbeiten über Thomas Mann und Eric Voegelin. Professor Hollweck gehört dem Editorial Board der *Collected Works of Eric Voegelin* an und ist Herausgeber und Mitherausgeber mehrerer Bände der *Collected Works*.

OCCASIONAL PAPERS, XXXII, Januar 2003

Thomas Hollweck,
Wie legitim ist die Moderne?
Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne
und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786

© 2003 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

Für meine Mutter

THOMAS HOLLWECK

WIE LEGITIM IST DIE MODERNE?

**GEDANKEN ZU ERIC VOEGELINS BEGRIFF DER MODERNE
UND
HANS BLUMENBERGS BEGRIFF DER NEUZEIT***

„Wenn Wahrheit und Repräsentation das Thema sind, dann ist die Modernität der Gegenstand der *Neuen Wissenschaft*“, schrieb Gregor Sebba genau vor 20 Jahren, also 30 Jahre nach dem Erscheinen dieses Epochenbuches, in seiner bis zum heutigen Tag unübertroffenen Analyse von Werk und Person Voegelins, „Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin“.¹ Mit der ihm eigenen Präzision formulierte Sebba damals, auf welche Transformationen Voegelin die Genesis der Moderne in der *Neuen Wissenschaft* zurückführt, nämlich auf den Kampf um die existenzielle Repräsentation der politischen Gesellschaft, der bereits in den Gemeinden des Urchristentums angelegt ist. Dieser Kampf innerhalb des Christentums ist der zwischen der Repräsentation der „Wahrheit der Seele“, wie Voegelin das zum ersten Mal in seiner Analyse des Platonisch-Augustinischen Kerns des Christentums formulierte, und der revolutionären „gnostischen“ Komponente, die die Transfiguration des Menschen im Hier und Jetzt erstrebt. Die Geschichte dieses gnostischen Heilsversprechens ist spätestens seit dem Hochmittelalter Teil des Kampfes um die Repräsentation der abendländischen Gesellschaft und zugleich untrennbar verbunden mit dem, was sich

* Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um die schriftliche Fassung des Vortrags, den der Autor auf dem VI. Internationalen Eric-Voegelin-Symposium am 13. Dezember 2002 in Erfurt gehalten hat.

¹Zitiert nach der erweiterten Form des Aufsatzes in Ellis Sandoz, Hrsg., *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1982, 21. (Übersetzung des Verfassers)

in den folgenden Jahrhunderten als *Moderne*, *Modernität*, *modernity* aus der antik-jüdisch-christlichen Kultursubstanz Europas herauschälen sollte.

Was im Zusammenhang mit der Frage nach der Gültigkeit der *Neuen Wissenschaft* fünfzig Jahre nach ihrer amerikanischen Erstveröffentlichung weiterhin Aktualität hat, ist der zweite Teil von Gregor Sebbas Satz, die Feststellung nämlich, dass die Modernität der eigentliche Gegenstand des Buches ist. Mein Thema ist der Aspekt der Modernität, weil er einen permanenten Angriffspunkt von Voegelins Kritikern darstellt, ob sie ihn nun als christlichen Konservativen brandmarken, dem alles Moderne zuwider ist, oder als wissenschaftlich suspekten Erfinder eines allgemeinen Gnosisverdachtes. Was die These von Voegelins antimoderner Haltung vorab erhärten hilft, ist die Tatsache, dass für die *Neue Wissenschaft* zuerst ein anderer Titel vorgesehen war, nämlich „The End of Modernity“, während der Untertitel lauten sollte: „An Introduction to the New Science of Politics“. Zwischen März und Mai 1951 stellte sich heraus, dass inzwischen ein Buch mit dem Titel *The Myth of Modernity* erschienen war, so dass es ratsam erschien, einen neuen Titel zu wählen. Aus Voegelins Bemerkungen zu der Angelegenheit gegenüber Friedrich Engel-Janosi ist nicht ersichtbar, dass ihn diese unvorhergesehene Entwicklung irgendwie irritiert hat.² Dass aus dem Untertitel schließlich der Haupttitel und aus dem Titel eine Kapitelüberschrift wurden, lässt zunächst darauf schließen, dass es Voegelin in erster Linie um eine Erneuerung der politischen Theorie ging und erst in zweiter Linie um das Problem der Moderne. Damit ist allerdings noch gar nicht gesagt, was hier unter Erneuerung der politischen Theorie zu verstehen ist und ob das Problem der Moderne nicht doch

²Briefe an Friedrich Engel-Janosi, 29. März 1951 und 11. Mai 1951, Box 11, File 8, Hoover Archives.

mehr als nur inzidentell zu dieser Erneuerung zu sehen ist. Voegelin selbst lässt keinen Zweifel daran, dass das Eine nicht von dem Anderen zu trennen ist, wenn er bereits in den ersten Sätzen der Einleitung zur *Neuen Wissenschaft* feststellt: „Die Existenz des Menschen in politischer Gesellschaft ist geschichtliche Existenz. Eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, muss zu einer Theorie der Geschichte werden.“³ Repräsentation ist die Form, „durch die eine politische Gesellschaft Existenz für ihr Handeln in der Geschichte gewinnt“ (NS, 19), und es ist vor allem symbolische Repräsentation „einer transzendenten Wahrheit“, die sich natürlich auch in „repräsentativen Institutionen“ ausdrückt. Dies alles ist als bekannt vorauszusetzen und wird nur deswegen noch einmal erwähnt, weil es einerseits wichtig ist für die folgende Diskussion von Voegelins Begriff der Moderne und andererseits für die Rezeption dieses Begriffes im Kontext des Verständnisses der Moderne in den Jahrzehnten seit dem Erscheinen der *Neuen Wissenschaft*.

Eine Rezeption von Voegelins Verständnis der Moderne hat in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit jedoch nie stattgefunden, d.h. sie hat nicht stattgefunden unter den Vertretern der Moderne als einer ihrer „Selbstvergewisserung“ (Habermas) bedürftigen Epoche.⁴ Zu komprimiert, zu apodiktisch muss

³Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg/München: Karl Alber, 1991, 19. Ich zitiere im Folgenden nach dieser Ausgabe.

⁴Für Habermas ist Hegel der Urheber und eigentliche Exponent dieses Selbstverständnisses der Moderne, was nichts Anderes bedeutet, als dass die Moderne bereits jenes Stadium ihrer Ablösung von jeder Form von Tradition erreicht hat, die auch Voegelin in seiner Diskussion von Voltaire und dem 18. Jahrhundert konstatiert. Was Hegel aus diesem Problem macht, fasst Habermas in folgende Worte: „Die Beunruhigung darüber, daß sich eine vorbildlose Moderne aus den von ihr selbst hervorgebrachten Entzweigungen heraus stabilisieren muss, begreift Hegel als den ‘Quell des Bedürfnisses der Philosophie’. Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als das Bedürfnis nach Philosophie versteht.“ Jürgen Habermas, *Der philosophische*

Voegelins Kennzeichnung der Moderne als gnostisch in der *Neuen Wissenschaft* gerade denjenigen erscheinen, die alles andere als gnostische Selbstüberhebung in ihr sehen und vielmehr in eben diesen ständig wiederholten Akten der Selbstvergewisserung ihren geschichtlichen Kern erkennen möchten. Wenn einer so etwas wie eine Rezeption unternahm, so war es Hans Blumenberg in jenem Buch, das ein für alle Mal mit den Zweifeln der Moderne an sich selbst aufzuräumen beanspruchte, nämlich in seiner *Legitimität der Neuzeit* von 1966. In einer einzigen Passage, die allerdings in ihrer Prägnanz jedem Leser ins Auge stechen muss, erwähnt Blumenberg Voegelins These vom gnostischen Wesen der Moderne. Im Kontext seiner Bestimmung der Neuzeit als der Epoche der „Selbstbehauptung“ stellt Blumenberg ganz richtig fest, dass die Neuzeit „weder die Erneuerung der Antike noch ihre Fortsetzung mit anderen Mitteln ist,“⁵ um sich dann sogleich eines weiteren Einwandes gegen die „Legitimität“ der Neuzeit zu entledigen, und dies ist genau derjenige von Voegelins Gnosis-These. „Gezielter als der Vorwurf des paganen ist der des gnostischen Rezidivs.“ „Wer sagt,“ fährt Blumenberg einen Satz später fort, „daß die Neuzeit *wohl besser das Gnostische Zeitalter genannt würde*, erinnert an den Urfeind, der nicht von außen kam, sondern schon an der Wurzel des christlichen Ursprungs saß und dessen Gefährlichkeit in der Klarsicht bestand, mit der er die größere Konsequenz der Systematisierung der biblischen Prämissen auf seiner Seite hatte. Unabhängig von der Frage, ob die Charakteristik der Neuzeit als einer neuen Gnosis repräsentativ für die Gesamtheit der Versuche ist, sie als christliche Häresie der Substanz des Christentums

Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, 26.

⁵Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp, 1996, 138. (Im Folgenden unter der Abkürzung *LN* zitiert)

zu kontrastieren, verdient die Gnosis-Formel als der signifikanteste dieser Versuche und als der in seinen Implikationen aufschlußreichste einige Überlegung." (LN, 138) An diese, nur in einer Fußnote belegten Darstellung von Voegelins Gnosis-These, knüpft Blumenberg seine eigene Haupthese des zweiten Teiles seines Buches: „Die Neuzeit ist Überwindung der Gnosis." Es ist anzunehmen, dass Blumenberg sich nicht direkt auf die *Neue Wissenschaft*, sondern auf den 1952 im *Merkur* erschienenen Titel „Gnostische Politik"⁶ bezog; das Wichtige ist, dass er ganz offensichtlich die zentrale These des gnostischen Wesens der Moderne ernst nahm und sich im Rahmen seiner eigenen Arbeit der Herausforderung dieser These zu stellen suchte. Es ist eines der großen Versäumnisse jener Jahre, dass es nicht zur Diskussion zwischen den beiden Denkern gekommen ist, wobei ich betonen muss, dass auf Voegelins Seite durchaus Interesse an einer solchen Unterhaltung bestand, das allerdings von Blumenberg nicht geteilt wurde. Jacob Taubes hatte 1967 ein Gespräch zwischen Blumenberg, Voegelin und ihm selbst an der FU Berlin angeregt, das Blumenberg zu jenem Zeitpunkt kurz nach der Veröffentlichung seines Buches aus Gründen ablehnte, die eher der persönlichen Sphäre zuzurechnen sind. Voegelin bedauerte ehrlich das Nichtzustandekommen dieses Gesprächs, ohne allerdings ein solches Gespräch auf publizistischer Ebene oder in Vorträgen, wenn auch einseitig, doch zu führen.⁷

Wenn ich hier auf diese Episode hinweise, so tue ich dies nicht, um anekdotische Geschichte zu betreiben, sondern um

⁶Eric Voegelin, Gnostische Politik, in: *Merkur*, IV, 4. Heft, 1952, 301-317. Nachdruck in: *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, hrsg. und eingel. von Peter J. Opitz; mit einem Nachwort von Thomas Hollweck, München: Wilhelm Fink, 1999.

⁷Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Jacob Taubes. Briefe an Voegelin, 6. und 17. Januar 1967; Brief an Taubes, 12. Januar 1967. Box 37, File 10, Hoover Archives.

zu zeigen, dass sich in der Konfrontation der Voegelinschen und der Blumenbergschen Positionen die ganze Tragweite der Problematik von Voegelins Verständnis der Moderne am besten herausarbeiten lässt. Beginnen wir mit Blumenberg. Dieser hat schon im Titel seines Buches *Die Legitimität der Neuzeit* unmissverständlich gesagt, was er unter Neuzeit verstand, nämlich „eine Epoche originärer Prägung“, deren Substanz „humane Selbstbehauptung“ gegen den „theologischen Absolutismus“ des Spätmittelalters ist. Beide jedoch, Spätmittelalter und Neuzeit arbeiten an demselben Projekt, nämlich der Überwindung der spätantiken Gnosis. Die Gnosis hatte, in Blumenbergs Interpretation, die Ordnung des antiken Kosmos auf der Suche nach einer Antwort auf das *unde malum* in eine Ordnung des demiurgischen Terrors umfunktioniert und dem Menschen „nur den Ausweg der Flucht in die Transzendenz und der endlichen Zerstörung der *cellula creatoris*“ geboten. Das Augustinisch-christliche Annehmen der „Verantwortung für den Weltzustand“ (LN,149) hatte schließlich zur Resignation geführt, zum „Verzicht darauf, eine Wirklichkeit durch Handeln zu seinen Gunsten zu verändern.“ (LN, 149) Blumenberg charakterisiert die misslungene Überwindung der Gnosis in dem Satz: „Die Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung war das Erbe der nicht überwundenen, sondern nur ‘übersetzten’ Gnosis.“ (LN, 149) Die eigentliche Problematik der Gnosis, und dies ist gerade mit Hinblick auf eine Gegenüberstellung der Positionen Blumenbergs und Voegelins wichtig, drückt sich in der Weigerung aus, den Schöpfergott und den Gott der Erlösung gleichzusetzen, den kosmischen Jehovah mit dem fremden Gott zu identifizieren. Der Versuch, den gnostischen Dualismus zu überwinden, „[d]ie Welt als Schöpfung aus der Negativierung ihres demiurgischen Ursprungs zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzuretten“ (LN, 143) scheiterte und führte nach Blumenberg zu jenem „theologischen Absolutismus“, der im Nominalismus William von

Ockhams und seiner Setzung einer *potentia absoluta* sein radikales Symbol findet. Der absolute Schöpfergott, dessen Macht nicht mehr durch Nachahmung und Wiederholung eingeschränkt ist, ist gleichzeitig ein Gott absoluter „schöpferischer“ Willkür. Diesem Gott gegenüber ist der Mensch insofern hilflos, als sich dessen Wille nicht mehr durch Erkenntnis, sondern nur noch durch Offenbarung und Gnade erschließen lässt. (LN, 169 ff.)

Es lässt sich nicht umgehen, darauf hinzuweisen, dass Voegelin in seiner Behandlung Ockhams in der *History of Political Ideas* sich dieses Problems sehr wohl bewusst war, es aber konkret in die Entwicklung des Franziskanischen Christentums einordnet und zu dem Schluss kommt: „Im Fall William von Ockhams wird das innerweltliche Christentum noch klarer [als bei Franz von Assisi, T.H.] auf das aufrichtige Annehmen des Glaubens reduziert. Diese Reduktion auf eine niedrigere Ebene der Intensität hat noch andere charakteristische Folgen. In der existenziellen Erfahrung des Glaubens hat das „sentiment“ seine Dimensionen der Gewissheit und des Schwankens, der Verhärtung und der Öffnung, der Grade der *metanoia* und Schwingungen seiner Erhaltung, und so fort; aber in den Extremen von Zweifel und Ablehnung wird die Bewegung der Seele immer noch von der Einwirkung der transzendenten Realität beherrscht. Die Haltung Ockhams lässt dem Zweifel keinen Raum, sie birgt vielmehr ein profundes Verständnis des Unglaubens in sich. Der Glaube ist für den Menschen eine Möglichkeit geworden; wenn Gott das Wunder nicht vollbrächte, gäbe es keinen Glauben; das Gefühl eines schöpferischen, aktiven Glaubens ist verloren gegangen. Ockham kann verstehen, dass er ohne das Dazwischentreten der göttlichen *potestas absoluta* genauso gut auch nicht glauben könnte.“⁸

⁸Eric Voegelin, *The Later Middle Ages, History of Political Ideas*, Bd. 3, Columbia: University of Missouri Press, 1998, 108. (Die Übersetzungen aus den Bänden der *History* sind die des Verfassers.)

Die Gegenüberstellung von Blumenbergs und Voegelins Hervorhebung der Bedeutung Ockhams erhärtet den Tatbestand, dass das Spätmittelalter in der Tat Denker hervorgebracht hat, die auf die Moderne ihre Schatten vorauswerfen. Nominalismus bedeutet hier nichts Anderes, als dass Vernunft und Glauben nicht mehr durch das, was man mit Voegelin „Erfahrung“ nennen kann, zusammengehalten werden, sondern Bewusstsein gewissermaßen in zwei Teile zerlegt, deren einer von der sogenannten „Offenbarung“ angesprochen wird, während der andere unter einem verminderten Wahrheitsanspruch einer neuen Definition von Wissenschaft folgt, die im „Verzicht auf die Höchstforderungen des Wissenschaftsbegriffs der Aristotelischen Tradition“ das Nietzsche-Wort bestätigt: „*Wissenschaft entsteht, wenn die Götter nicht gut gedacht werden*“. (LN, 233) Zugleich zeigt sich aber in den Folgerungen, die Blumenberg und Voegelin aus dem Tatbestand der nominalistischen Bewusstseinspaltung ziehen, die Unvereinbarkeit ihrer jeweiligen Positionen. Wo Blumenberg davon ausgeht, dass „der Ausweg der Flucht in die Transzendenz [...] gerade durch den Absolutismus des Gnadenentscheids [...] seine humane Relevanz verloren“ (LN, 150) hatte, sieht Voegelin in dem nominalistischen Hinauswerfen des sogenannten „Übernatürlichen“ aus dem Weltzusammenhang den Beginn eines Konfliktes, der erst bei Kant in den „Antinomien der Reinen Vernunft“ seine vorläufige Lösung gefunden hat, um schließlich im „modernist movement“ einer Wissenschaft religiöser Erfahrungen und ihrer Symbolisierungen eine neue Entwicklungsstufe zu erreichen. Blumenberg lässt sich auf die Idee einer nominalistischen Bewusstseinspaltung, wie ich das genannt habe, erst gar nicht ein, sondern konstatiert, durchaus zu Recht, einen „Ordnungsschwund“, als das Mittelalter „dem Menschen die Schöpfung als ‘Vorsehung’ nicht mehr glaubhaft erhalten konnte und ihm damit die Last seiner Selbstbehauptung auferlegte.“ (LN, 151) Blumenbergs „Alternative der immanenten Selbstbehauptung der Vernunft durch Beherr-

schung und Veränderung der Wirklichkeit“, die von diesem als eigentliche Überwindung der Gnosis interpretiert wurde, wäre nach Voegelin gerade der Ansatzpunkt zu einer These vom immanenten Wissen, das sich anmaßt, Heilswissen zu sein und den Menschen *sub specie* dieses falschen Heilswissens zu verändern sucht, bis hin zu den Selbsterlösungsprogrammen eines Marx und Nietzsche.

Halten wir einen Augenblick ein. Ich habe bereits von der nicht stattgefundenen Rezeption des Voegelinschen Begriffs der Moderne gesprochen, sofern man einmal von der hauptsächlich in den USA beheimateten christlich-konservativen Zustimmung zu Voegelins Gnosis-These absieht. Dabei nenne ich gleichzeitig Blumenberg als denjenigen, der sich immerhin vom Standpunkt der von Habermas als „Selbstvergewisserung der Moderne“ bezeichneten philosophischen Theoretisierung der Moderne dem zentralen Argument Voegelins stellte. Damit meine ich jedoch nicht, dass beide Denker sich tatsächlich in einem gemeinsamen Referenzsystem bewegten. Das nämlich war mit dem Wort von der Unvereinbarkeit ihrer jeweiligen Positionen gemeint. Während Blumenberg bausteinartig die großen Komplexe – spätantike Gnosis, Hochmittelalter, Spätmittelalter – in einen ideengeschichtlichen Steigerungs- und Überwindungszusammenhang stellt, argumentiert Voegelin in seiner *History of Political Ideas* und der aus jener destillierten *Neuen Wissenschaft* im Kontext seiner eigenen bewusstseinsphilosophischen Position von Existenz, Erfahrung, Symbol als geschichtlichem Prozess. Ihm ist es weniger um „eine generelle Konzeption menschlichen Handelns“ (LN, 150) angesichts des neuzeitlichen Ordnungschwundes zu tun, als um das Problem, wie es überhaupt zu diesem Ordnungschwund kommen konnte, wobei er im Gegensatz zu Blumenberg nicht anzunehmen scheint, dass es sich bei den erwähnten geschichtlichen Prozessen um eine Art logisch begründbare geistesgeschichtliche Entwicklung handelt. An einem Punkt

jedoch überschneiden sich die Referenzsysteme Voegelins und Blumenbergs, und zwar – es sollte niemanden erstaunen – im Begriff der Säkularisierung. Ich sage „überschneiden“, nicht „decken“, denn für Blumenberg ist „Säkularisierung“ ein die Neuzeit ständig begleitender Schatten, das große, bis in die Gegenwart anhaltende Rückzugsgefecht judäo-christlichen Denkens. Voegelin, seinerseits, steht ebenfalls dem Begriff ‘Säkularisierung’ kritisch gegenüber, wie ich später noch zeigen werde, und entwickelt an dessen Stelle den der „Immanentisierung“, was auf den ersten Blick als nichts mehr als eine andere Bedeutungsschattierung erscheinen mag, im Kontext seines geschichtsphilosophischen Denkens aber eine distinkt andere Bedeutung hat als „Säkularisierung“. Für Blumenberg ist „Säkularisierung“ die Pseudomorphose des vormodernen Realitätsverständnisses, an deren Abbau er als Metaphorologe mitarbeiten will. Dabei ist er sich des Problems bewusst, dass das von der Säkularisierung Negierte, allerdings geschickt durch die pseudomorphe Umbesetzung der Metapher Negierte, nach wie vor, wenn auch in entfremdeter Form weiter besteht. So spricht er von der „Verweltlichung“ als einem Terminus, den es gar nicht gäbe, stünden nicht dahinter seine Gegensätze, nämlich „Heilserwartung, Jenseitshoffnung, Transzendenz, Gottesgericht, Weltenthaltung und Weltverfallenheit“. (LN, 11) „‘Weltlichkeit’ gab es nicht, bevor es nicht ‘Unweltlichkeit’ gab,“ (LN, 59) ist der Schlüsselsatz, den auch Voegelin begrenzt akzeptieren könnte, nicht allerdings ohne noch einen Schritt dahinter zurückzugehen und zu formulieren: „Unweltlichkeit“ gab es nicht, bevor es nicht „Weltlichkeit“ gab! Die Erfahrung der Weltlichkeit, daran darf ich erinnern, setzt in der Voegelinischen Metaphorologie eine aktuellen Erfahrung des Auseinanderfallens des kosmischen Ganzen voraus, und dies ist der der Moderne weit voranliegende Prozess, den ich mit dem Kürzel „Achsenzeit“ zum Verständnis des Gemeinten bezeichnen darf.

Obwohl dies alles als bekannt vorauszusetzen ist, lässt es sich in diesem Zusammenhang nicht einfach übergehen, weil die Sprachsymbole, die gerade im Bereich dieser sogenannten Selbstvergewisserung der Moderne immer wieder auftreten – sie tun dies auch weiterhin in der eher virtuellen Debatte über die Postmoderne – nicht Elemente philosophischer Sprachspiele sind, nicht einfach linguistische „Umbesetzungen“, um Blumenbergs Wort zu gebrauchen, sondern eben sprachliche Symbole von Erfahrungen von Verlust, Rebellion gegen nicht selbstevidente Autorität, Suche nach dem Verlorengegangenen in anderen Realitätsbereichen, z.B. der physikalischen „Welt“, begleitet von Umbewertungen psychischer Bereiche (man denke nur an die ebenfalls im Spätmittelalter sich formierende Philosophie des Willens, wie Hannah Arendt in ihrer Analyse von Duns Scotus sehr schön gezeigt hat.⁹ und der Entwicklung der „modernen“ Psychologie von einer „Orientierungspsychologie“ zu einer „Motivierungspsychologie“, um Voegelins eigene Terminologie der *Neuen Wissenschaft* hier in die theoretische Debatte zu werfen. (NS, 261 f.) Karl Löwith, der sich 1968 mit Blumenbergs Buch und dessen Kritik an seinem Säkularisierungsbegriff in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* auseinandersetzte, ging dabei mit dem Schöpfer der „Umbesetzung“ ziemlich scharf ins Gericht und schrieb unter Bezug auf Blumenbergs These von der Unhaltbarkeit der Umbesetzung der christlichen Eschatologie in moderne Fortschrittsideologien: „Denn auch unsere These besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß alttestamentarische Prophetie und christliche Eschatologie einen Horizont von Fragestellungen und ein geistiges Klima geschaffen haben – im Hinblick auf die Geschichtsphilosophie einen Horizont der Zukunft und einer künftigen Erfüllung –, das den modernen Geschichtsbegriff und den weltlichen Fortschrittsglauben ermöglicht hat.

⁹Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2, *Das Wollen*, München: Piper & Co., 1989, 120-141.

Es fragt sich: woher dieser ungeheure Impuls zu 'schöpferischer' Tätigkeit, der den christlichen Okzident dazu trieb, seine Zivilisation über die ganze Erde zu verbreiten und fremde Völker zu versklaven, indem man sie zum Christentum bekehrte?"¹⁰ Löwith, der einer der wenigen „vom Fach“ war, der mit Voegelin in einen Dialog eintrat, tritt hier offen gegen eine funktionalisierende Interpretation der geistigen Inhalte auf, wie sie von Blumenberg betrieben wurde. Wenig später lauten die entscheidenden Sätze: „Denn was anderes sollte 'Säkularisierung' bedeuten, wenn nicht die Möglichkeit, einen ursprünglich transzendenten Bezugssinn in einen immanenten zu verweltlichen und also seinem ursprünglichen Sinn zu entfremden? Das wesentlich Gemeinsame der immanenten und transzendenten Enderwartung ist, daß beide überhaupt in der Hoffnung leben, indem sie die Geschichte auf ein sie erfüllendes Ziel hin denken, das als solches in der Zukunft lebt.“¹¹ Das mag neben Blumenberg und Voegelin ein wenig vereinfachend klingen, stellt aber die Problematik in eben jenen Existenz-Zusammenhang, den auch Voegelin im Gegensatz zu Blumenberg stets betont hat.

Aber auch zwischen Voegelin und Löwith gab es grundsätzliche Unterschiede im Verständnis dessen, was unter Heilsgeschichte zu verstehen ist, wie die folgende Stelle aus einem Brief vom Januar 1950 an Löwith zeigt: „Auf p.187 Ihres Buches schreiben Sie: 'Empirically, the histories of Israel and of the Christian church are events like other events within a certain period of secular history but not phases in a history of salvation, preparing and fulfilling a central event.' Gegen diesen Satz (der nach den Konventionen unseres philosophischen Sprachgebrauches sauber und legitim ist)

¹⁰Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* 2, Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1983, 455.

¹¹Löwith, 456.

hätte ich nun von einer anderen philosophischen Position das Folgende einzuwenden: Der Sprachgebrauch, dem Sie folgen, setzt 'empirisch' gleich 'säkular' und setzt die Heilsgeschichte dazu in Gegensatz. Dieser Sprachgebrauch (mit der Theorie, die er impliziert) scheint mir philosophisch unzulässig, weil er Heilsgeschichte als Geschichtsdeutung, die dem Glauben folgt (z.B. eine Augustinische Sakralgeschichte), mit Heilsgeschichte als Differenzierung der Transzendenzerlebnisse konfundiert. Das Heilserlebnis ist ein Faktum der Geschichte; 'Glaube' (in dem differenzierten Sinne von Hebräer 11:1) ist ein Erlebnis, das es faktisch gibt; die *res sperandae* und *non apparentes* sind durch die *cognitio fidei* als wirklich erschlossen. Durch die Differenzierung des Transzendenzerlebnisses zu dem Punkt, an dem die Offenheit zur Transzendenz als menschlich-wesentlich verstanden wird, und an dem infolgedessen das menschliche *telos* im Aristotelischen Sinne sich zur Erfüllung des Seelenschicksals in der transzendenten *beatitudo* erweitert, ist faktisch die Menschheitsgeschichte zur Heilsgeschichte geworden. Die Heilsgeschichte in diesem zweiten Sinne ist empirische Geschichte."¹²

Voegelin's Geschichtsverständnis als „Sinnkontinuum“ und „Sinnordnung“ – um zwei Termini aus ebenfalls an Löwith gerichteten Briefen zu benützen – lässt die Idee der „Säkularisierung“ in einem völlig anderen Licht erscheinen, wenn man in der Tat davon ausgeht, dass es ein Sinnkontinuum einer klassisch-christlichen Heilsgeschichte gibt, selbst wenn dieses Sinnkontinuum nicht universal geworden ist, sondern sich gegen andere globale Sinnordnungen ideologischer, religiöser und fundamentalistischer Art behaupten muss. Und nicht nur das – diese Sinnordnung der Erfüllung, die auf der *cognitio fidei* ruht, hat sich auch im sogenannten christlichen Abend-

¹²Voegelin an Löwith, Brief vom 9. Januar 1950, Box 24, File 4, Hoover Archives.

land nicht durchgesetzt, sondern ist genau in ihr Gegenteil ausgelaufen, wie Voegelin in der Fortsetzung seines Briefes an Löwith ausführt: „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 ‘Säkularisierung’ laufen zu lassen.“

Dieses Thema des Versagens der Kirche vor der Mystik ist mehr als ein Voegelinsches „pet peeve“, sondern der zentrale Punkt seiner Kritik der christlich-abendländischen Geschichte. Gleichzeitig ist zu bemerken, dass Voegelins eigene Theorie der Säkularisierung Hand in Hand geht mit seiner Theorie der Modernität und deren Charakterisierung als Immanentisierung des Gnostizismus, sodass es falsche Akzente setzen würde, ließen wir uns von Blumenbergs Neuzeit-These dazu verleiten, Voegelins „Immanentisierung“ zu Blumenbergs „Säkularisierung“ in Opposition zu stellen.¹³ Vielmehr ist etwa folgende Sinnlinie zu ziehen: Zu beginnen wäre wohl mit der Gelasianischen Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt, die

¹³Ich verweise hier auf ein Paper des Holländers Govert Buijs „‘Entzauberung’, Secularization, ‘Umbesetzung’, Immanentization. A Short Comparative Analysis of Voegelin’s Concept of ‘Immanentization’“, das der Verfasser auf dem Jahrestreffen der Eric Voegelin Society in San Francisco 2001 vorgelegt hat. Diese ausgezeichnete Übersicht legt m.E. zuviel Gewicht auf den Terminus „Immanentisierung“ und stellt ihn nicht in den größeren Zusammenhang von Säkularisierung und Modernisierung, den Voegelin in der *History of Political Ideas* herzustellen suchte.

gewissermaßen das Fundament aller zukünftigen Entwicklungen im westlichen Christentum bildet. Die stets gefährdete Balance zwischen Imperium, Kirche und eschatologischer Ausrichtung der christlichen Person bildet den Maßstab Voegelinscher Spiritualität. Wo diese Balance aus dem Gleichgewicht gerät, beginnend mit dem Investiturestreit des elften und zwölften Jahrhunderts, entsteht der Konflikt zwischen eschatologisch-spirituellen Bewegungen und „inner-weltlichen“, d.h. „immanentisierenden“ Symboliken politischer Gemeinschaft und ihrer geschichtlichen Selbstinterpretation. Wie Voegelin in dem Kapitel „Apostasy“, seiner großen Abrechnung mit dem späten siebzehnten und dem achtzehnten Jahrhundert, feststellt, hinterließ die „Privatisierung“ der geistlichen Institutionen, die hier ihren Ausgang nahm und die den autonomen politischen Institutionen das Monopol über die öffentliche Sphäre überließ, ein Vakuum, das sich dann aus anderen Quellen auffüllte. Die neue pluralistische Welt der Politik fand ihr Gegenstück im Pluralismus von geistigen Bewegungen und Kirchen.¹⁴

Man muss, um Voegelins polemische Darstellung der Modernität in the *Neuen Wissenschaft* würdigen zu können, verstehen, dass seine historischen Vorarbeiten in der *History of Political Ideas* von Anfang an als Ursachenforschung angelegt waren, denn wie anders hätte diese unkonventionelle Geschichte der politischen Ideen konzipiert werden können, wenn sie von Anfang an nicht vom als katastrophal erfahrenen Endpunkt, den ideologisch inspirierten Gemetzeln des zwanzigsten Jahrhunderts geschrieben worden wäre. Wie machte man amerikanischen Collegestudenten jener Zeit klar, dass sie zwar in einer besseren Gesellschaft leben, dass aber auch diese ein Produkt eines Prozesses ist, der spätestens im dreizehnten Jahrhundert begann, dessen Ursprünge aber noch in die ersten

¹⁴Voegelin, *Revolution and the New Science*, Bd. 6, HPI, 53 f.

Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückreichen und von dort aus, allen enormen zivilisatorischen Veränderungen zum Trotz, in die jeweilig späteren Gegenwarten immer wieder hineinreichen und ihre geistigen Profile mitgestalten. Der erste Höhepunkt dieses Prozesses wurde von Voegelin kurz und präzise in dem „The Structure of the Saeculum“ betitelten Teil der *History of Political Ideas* beschrieben, der die zentralen Gestalten des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, behandelt, John of Salisbury, Joachim von Fiore, Franz von Assisi und Friedrich II. Das *saeculum senscens* des Augustinus konnte damals keine geistigen Kräfte mehr mobilisieren, die den sich an den Rändern des Reiches formierenden politischen Kräften, sowie der beginnenden Urbanisierung Paroli bieten konnten. Wenn Voegelin den Beginn der Moderne hier ansetzen lässt, stellt er sich damit in die Reihe derjenigen, die Modernität nicht mit Neuzeit gleichsetzen, der Gradualisten, für die Blumenbergs Epochenanspruch und seine „Legitimität“ eine theoretisch unzulässige Vereinfachung der geschichtlichen Zusammenhänge darstellt. Voegelins eigene Darstellung basiert bekanntlich auf einer Theorie von „sentiments“ und „attitudes“, die ihrerseits zu politischen und gesellschaftlichen „Evokationen“ führen, realen gesellschaftlichen Gebilden wie Nationalstaaten, Kirchen, soziologischen Strukturen usw. Ich habe diesen Zusammenhang andernorts ausführlicher besprochen.¹⁵

Das Entstehen der erwähnten „sentiments“ und „attitudes“ und deren Status als objektiver Sinnkategorien ist aufs Engste mit Voegelins früherer Theorie der Geschichte und seiner daraus abgeleiteten Theorie der Moderne verknüpft. So kommt Voegelin in „The Structure of the Saeculum“ auf die Frage zu

¹⁵Thomas Hollweck, „Mythos und Geschichte. Zur Genesis von *Order and History*“, *Occasional Papers*, XIX, München: Eric-Voegelin-Archiv, Juli 2000.

sprechen, wie aus dem Augustinischen „sentiment“ des *saeculum senescens* eines des *saeculum renascens* werden kann, also eine der Leitideen dessen, was zur Modernität gehört. Die „neuen Kräfte“, so argumentiert er, passen nicht mehr in das Muster des gelasianischen Prinzips. „Der Geist hat tatsächlich die Welt durchdrungen, und die Kräfte der christlichen Welt bestimmen ihrerseits die Struktur der Welt.“¹⁶ Damit ist aber etwas unmissverständlich Neues erschienen, das von den Zeitgenossen aber nicht als „Neuzeit“ im Blumenbergschen Sinn verstanden wird, so könnte man Voegelin paraphrasieren, sondern eben als Atrophie des Gefühls des Alterns und den Beginn eines Gespürs der Vergeistigung, ja auch der Intellektualisierung der Welt, das in der Tat ein *novum* darstellt, wobei man sich allerdings fragt, welcher Natur dieses *novum* ist. Ich wage hier die Behauptung, dass Voegelins Behandlung dieser Frage in der Folge grundsätzlich sein Verhältnis zur Moderne bestimmt und ihn in Gegensatz zu Zeitgenossen wie Blumenberg, Löwith, aber auch Strauss und Schmitt bringt. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich, die bezügliche Stelle aus dem Kapitel hier wörtlich zu zitieren: „Die konventionelle Unterteilung der Epochen, die von dem äußeren Ereignis der Entdeckung Amerikas ausgeht, ist für das Verständnis geistiger und intellektueller Geschichte unbrauchbar. Auf der Ebene der Phänomene, um die es uns hier geht, ist andererseits die Annahme, dass ein neues Zeitalter mit Reformation und Renaissance beginnt, nicht hinreichend klar, weil seine Bedeutung von unserer Definition dessen abhängt, was unter Reformation und Renaissance eigentlich zu verstehen ist. Historiker haben die Wurzeln des großen Umbruchs des sechzehnten Jahrhunderts noch weiter zurückverlegt, sodass wir jetzt inzwischen Renaissancen des dreizehnten und sogar des zwölften Jahrhunderts haben.“ (MAA, 107)

¹⁶Voegelin, *The Middle Ages to Aquinas*, Bd. 2, HPI, 107. (Im Folgenden unter der Abkürzung MAA zitiert)

Das Problem der Periodisierung, das Voegelin hier in seiner *History* anspricht, plagt in Wahrheit unser gesamtes Selbstverständnis in der europäisch-amerikanischen Moderne, solange wir uns auf die Priorität des Historischen einlassen und damit auf Definitionen, die immer nur so lange haltbar sind, als wir in der Periodisierung des Geschichtsprozesses selbst einen Sinn zu erkennen glauben, der sich aus anderen Aspekten dieses Prozesses nicht zu ergeben scheint. Hier eben liegt ja die mögliche Bedeutung der Legitimität der Neuzeit. Voegelin lässt erkennen, dass ihm bei diesen Unterteilungen nicht wohl ist, weil es ja gerade um die Kriterien geht, unter denen jene vorgenommen werden, und solche Kriterien sagen mehr über das geistige Selbstverständnis des jeweiligen Denkers in der Gegenwart aus als über die periodisierte Vergangenheit. Er schreibt: „Unterteilungen dieser Art sind irrelevant, solange sie sich nicht auf Begründungen stützen können. Es hilft uns nicht, die Renaissance in die Zeit Dantes zurückzuverlegen, als der Zeit, in der die Literatur in der Volkssprache beginnt, denn wir können uns ja nicht sicher sein, dass die Unterteilungen der Literaturgeschichte von vorrangiger Bedeutung für die Abgrenzung der Epochen sind. Wiederum hilft es uns nicht viel weiter, uns den humanistischen Gesichtspunkt zu eigen zu machen und die Renaissance mit der Wiederbelebung der Aristotelischen Philosophie im dreizehnten Jahrhundert und des Römischen Rechts im zwölften Jahrhundert zu identifizieren, denn derartige Wiederbelebungen sind sekundäre Symptome, die unserem Verständnis der die Wiederbelebung verursachenden Motive nicht weiterhelfen. Das Problem ist von grundlegender Wichtigkeit für die Geschichte der politischen Ideen, denn es ist unser Glaube, dass die Sphäre der Politik die ursprüngliche Sphäre ist, in der die fundamentalen Veränderungen in den ‘sentiments’ und Haltungen stattfinden, und dass aus dem Reich der Politik neue Kräfte in andere Sphären menschlichen Handelns ausstrahlen, das heißt, in die Bereiche der Philosophie, der Künste und der Literatur. Damit

versuchen wir keineswegs, eine vereinfachende Kausalbeziehung zwischen politischen Institutionen und anderen kulturellen Erscheinungen einer Epoche herzustellen. Aber im Einklang mit unserer Theorie des evokativen Charakters des politischen Kosmions bedeutet dieser Glaube, dass der Mensch in der politischen Evokation mit seiner ganzen Persönlichkeit engagiert ist und dass alle zivilisatorischen Schöpfungen einer Gemeinschaft die Prägung des umfassenden Ganzen tragen. Dieses 'Ganze' des Kosmions ist jedoch selten, wenn überhaupt, als eine kompakte statische Einheit gegeben; vielmehr ist es ein Fließen von Integration und Desintegration, und es gibt keine Kurzformel, die irgendeine politische Institution mit einer gleichzeitigen zivilisatorischen Erscheinung aus einer anderen Sphäre verbinden könnte." (MAA, 107 f.)

Der Leser dieser Sätze kann nicht umhin, sich zu fragen, wie diese geschichtstheoretischen Überlegungen sich mit den apodiktischen Sentenzen in der *Neuen Wissenschaft* vereinbaren lassen, in denen vom gnostischen Wesen der Modernität die Rede ist, so als ob es eben doch historische Epochen gäbe, mit Anfangs- und Endpunkten und einer klar erkennbaren Substanz, zum Beispiel der Substanz des Gnostizismus. Meiner Ansicht nach lassen sich die Aussagen der *Neuen Wissenschaft* durchaus mit der Suche nach Erklärungsmustern vereinbaren, die gerade diese Abschnitte der *History* zu einem der faszinierendsten Texte macht, die Voegelin geschrieben hat. Es geht um nichts weniger als um die Frage, wie man deutlich macht, dass sich in der Tat eine politisch-geistige Revolution in der Geschichte des Westens anbahnt, die alle Charakteristiken von Epoche hat, die aber in ihrem Selbstverständnis nicht nur problematisch geblieben ist, sondern auch gerade durch ihr Epochenbewusstsein ein gefährlich apokalyptisches Element in die Geschichte des Westens einführt, das dieser Geschichte beinahe zum Verhängnis geworden ist. Ein wesentlicher

Aspekt dieses Epochenbewusstseins lässt sich in dem aufspüren, was Voegelin mit dem Begriff „Innerweltlichkeit“ bezeichnet, der auf Phänomene verweist, deren Anfänge ebenfalls im dreizehnten Jahrhundert zu suchen sind. Gleichwohl sollte man vorsichtig sein, diesen Begriff Voegelins allzu allgemein zu verwenden. Ich schlage daher vor, ihn genau auf das zu beziehen, was den Kern der *Neuen Wissenschaft* ausmacht und was wiederum in den einige Jahre vorausliegenden Abschnitten der *History* ausgeführt war, nämlich den einer „innerweltlichen Ordnung der Aktion“ (an intramundane order of action)¹⁷. Um nicht mehr und nicht weniger handelt es sich bei der „Innerweltlichkeit“. Wir haben es hier nicht mit einer kontemplativen, quietistischen Haltung zu tun, die etwa den Komplex Immanenz-Transzendenz neu reflektiert, sondern um eine aktivistische Haltung, die in Voegelins Konzeption den transzendenten Inhalt der Erfahrung in den weltlichen Aktionsbereich von Mensch und Gesellschaft hineinzwängt und damit den gnostisch-apokalyptischen Charakter der Moderne heraufbeschwört.

Auch Voegelin spricht in gewissem Sinn von einem „Umbesetzungs“prozess, wenn er in der „Struktur des Säkulum“ des dreizehnten Jahrhunderts eine Konsequenz des „Kompromisses mit der Welt“ erkennt, durch den im *sacrum imperium* das prekäre Gleichgewicht zwischen Geist und Welt, Kirche und Reich erhalten worden war, bis es allmählich die Wirkung hatte, „dass der Sinn für den Unterschied zwischen der Welt und dem Reich, das nicht von dieser Welt ist, geschwächt wurde.“ (MAA, 108) Nur ist die „Umbesetzung“ von anderer Art als der von Blumenberg behaupteten. Voegelin sieht in der Verwischung des Unterschieds zwischen Welt und dem Reich Gottes zunächst einmal auch einen Rückzug der „eschatologischen Komponente“ in der christlichen Gefühlshaltung und ein

¹⁷Voegelin, *Revolution and the New Science*, 32.

gleichzeitiges Anwachsen des „sentiments“, dass „die Struktur der Welt Teil des christlichen Reiches ist: die Welt ist in das Reich Gottes eingetreten.“ Voegelin war sich des möglichen Vorwurfs eines Pauschalurteils seinerseits wohl bewusst, aber dies hinderte ihn nicht, seine zentrale These der Immanentisierung, die zum ersten Mal in dem langen Kapitel über das „Volk Gottes“¹⁸ entwickelt wird, bereits in der Behandlung der führenden Gestalten des dreizehnten Jahrhunderts, Friedrich II., Franz von Assisi und Joachim von Fiore einzusetzen. Mit einem an Max Weber erinnernden kritisch-sozialpsychologischen Blick zieht Voegelin Konsequenzen aus der Verweltlichung des christlichen *saeculum*, die sich zuerst einmal in der Freimachung „unermesslicher persönlicher und gemeinschaftlicher Kräfte“ manifestieren, sowie einer Neubestimmung der Missionen dieser frischen weltlichen Kräfte. Die innerweltliche Ordnung ergänzt nun selbstbewusst die transzendente Ordnung Gottes, und jede persönliche und gesellschaftliche Einheit setzt sich gegen rivalisierende weltliche Kräfte ab, indem sie sich auf die Einzigartigkeit ihrer Mission beruft, die von den rivalisierenden Kräften nicht erfüllt werden kann, womit ein Prozess politischer Selbstinterpretation beginnt, der ebenfalls ein *novum* in der Geschichte darstellt. Das *novum*, ohne dass Voegelin dies ausspricht, besteht in nichts anderem als dem Anspruch auf Legitimität, also genau dem, was Blumenberg zur geistigen Antriebskraft der Neuzeit macht. In Voegelins Worten klingt das so: „Mit dem Zeitalter der neuen Kräfte beginnt auch eine Epoche der politischen Selbstinterpretation. Nicht viel Fantasie ist nötig, um zu sehen, dass im Prozess der Selbstinterpretation, die interpretierenden Träger der Handlung, seien sie persönlicher oder sozialer Natur, die Tendenz haben, sich selbst besonders ehrenwerte und wichtige

¹⁸Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg., eingel. und mit einem Essay von Peter J. Opitz, München: Wilhelm Fink, 1994.

Funktionen zuzuschreiben; und wenn sie stark und vital genug sind, sehen sie sich möglicherweise als die organisierenden Kräfte ihrer jeweiligen Gemeinschaften, oder Gruppen von Gemeinschaften, oder der gesamten westlichen Welt, oder letztlich der Menschheit selbst" (MAA, 109)

Es bedarf in der Tat keines großen Maßes an Fantasie, um zu sehen, dass wir hier der Geburt der in der *Neuen Wissenschaft* als gnostisch charakterisierten Bewegungen beiwohnen, die immer noch unser Interesse erregen und uns irritieren. Hier liegt auch der entscheidende Differenzpunkt zwischen Voegelin und Blumenberg. Während Blumenberg mit seiner Selbstbehauptungstheorie durchaus den immanenten Kern des Unternehmens Moderne trifft, ist Voegelin an der geistig-psychologischen Dynamik interessiert, die sich in der Säkularisierung zur Immanentisierung verdichtet. Blumenberg hatte unter „Selbstbehauptung“ ein „Daseinsprogramm“ verstanden, das das Produkt eines hermeneutischen Prozesses mit „Erwartungen, Einschätzungen und Sinngebungen“ ist, innerhalb dessen sich „eine fundamentale Wandlung“ vollzieht, „die sich nicht aus Tatsachen der Erfahrung summiert, sondern ein Inbegriff von Präsumtionen ist, die ihrerseits den Horizont möglicher Erfahrungen und ihrer Deutung bestimmen und die Vorgegebenheit dessen enthalten, was es für den Menschen mit der Welt auf sich hat.“ (LN, 151) Dieser Definition würde Voegelin gewiss zugestimmt haben, hätte aber an der Idee der „Selbstbehauptung“ kritische Bedenken geäußert, weil er die Folgen der Immanentisierung mit ihren Anfängen im dreizehnten Jahrhundert seit spätestens dem achtzehnten Jahrhundert höchst skeptisch beurteilte, wie er dies in seinen zusammenfassenden Bemerkungen zur Moderne in dem Kapitel „Apostasy“ von Band VI der *History* noch einmal deutlich gemacht hat.¹⁹ Es gibt auch bei Voegelin eine „Neuzeit“, aber

¹⁹Voegelin, *Revolution and the New Science*, 31 ff.

sie ist eine Evokation, eine Idee, deren Wirkung unbestreitbar ist, deren Ursachen in jener Verweltlichung liegen, die ohne „Neuzeit“ nicht existieren könnte, weil sie in der Tat eine neue Zeit, ein neues Geschichtsbild entwirft. In Voegelins eigenen Worten: „Mit dem Begriff Säkularisierung möchten wir jene Haltung kennzeichnen, durch die Geschichte, einschließlich christlicher religiöser Phänomene als eine innerweltliche Verkettung von menschlichem Geschehen begriffen wird, während gleichzeitig ein christlicher Glaube an eine universelle, sinnvolle Ordnung menschlicher Geschichte aufrecht erhalten wird.“²⁰

Liest man unter diesen Vorzeichen die einschlägigen Passagen aus der *Neuen Wissenschaft*, insbesondere das Kapitel „Der Gnostizismus – Das Wesen der Modernität“, so wird man Begriffe wie „Re-Divinisation“ als „Bemühung, Gott in den Griff zu bekommen“, nicht mehr ganz mit demselben müden Lächeln abtun, das manchen von uns angesichts der gebetsmühlenhaften Wiederholung dieser Gedanken vor allem in gewissen Kreisen in den USA überkommen mag. Voegelins Idee der Gnosis ist ganz offensichtlich eine Evokation im selben Sinne, wie es alle anderen magischen politischen Evokationen sind, die unsere parochialen Kosmos so unheimlich wohnlich oder so heimlich unwohnlich machen, wie sie es eben sind. Voegelins Unterscheidung zwischen einer intellektuell kontemplativen, einer emotionalen und einer willensmäßigen Gnosis unterstreichen deren magischen Charakter. Voegelin hätte 1971 in seinem Notre Dame Vortrag durchaus weniger bescheiden zu sein brauchen, als er den Kritikern der Gnosis-These entgegnete, er habe inzwischen dazu gelernt und sehe nun auch die alchemistischen und magischen Elemente der Moderne. Diese aber sind ja gerade der Kern jeder Gnosis, auch schon der antiken. Voegelins Bescheiden-

²⁰Voegelin, *Revolution and the New Science*, 37.

heit hat letzten Endes nur dazu geführt, dass diejenigen, die mit der Gnosis-These ohnehin nicht viel anzufangen wussten, nun andere Spuren verfolgen konnten, die zwar keine falschen Spuren waren, die aber nicht zu neuen Erkenntnissen über das Wesen der Moderne führten. Denn was Voegelins Analyse des Wesens dieser westlichen Moderne von denen seiner Kritiker und seiner Sympathisanten aller Couleurs absetzt, ist die Einbindung seiner Begriffe von Moderne, Säkularisierung, Immanentisierung und Gnosis in eine Bewusstseinsphilosophie, die nicht davor zurückscheut, einen vorwissenschaftlichen Typus von „Erfahrung“ anzusetzen, der das Spätere begründet und in sich aufnimmt. Hier ist ein Zitat aus dem Kapitel über Vico in der *History* angebracht, das nichts Anderes besagt, als dass es eine absolute Desorientierung nicht geben kann, weil es immer einen Abglanz der in der „amor Dei“ erfahrenen Gesamtrealität gibt, ja selbst in der immanentisierten Gnosis der Moderne. Es heißt dort: „Das Prinzip allen Menschseins ist, dass der Mensch Gott nie völlig aus dem Gesichtsfeld verlieren kann. Wenn das Licht Gottes nicht in den Dingen, die von Ihm ausgehen, reflektiert wird, so ist doch ein kleiner Widerschein seiner Strahlen noch erkennbar. Selbst wenn der Mensch sich Täuschungen hingibt, tut er dies immer noch unter einem Bild der Wahrheit.“²¹ Vico, für Voegelin einer der Hauptexponenten einer unmodernen Moderne, hatte sich gegen die „Selbstbehauptung“ entschieden, die er wohl am widersprüchlichsten im *Cogito* des Descartes versinnbildlicht sah. „Das Prinzip des desorientierten Menschen,“ schreibt Voegelin hierzu, „wird zurückgewiesen als Basis der politischen Wissenschaft: denn selbst wenn der Mensch desorientiert ist, und selbst wenn wir empirisch in einem Gesellschaftszustand leben, in dem die Charakterzüge des *amor sui* vorwiegen, ist das kein Grund den

²¹Voegelin, *Revolution and the New Science*, 112. Eine deutsche Übersetzung des *Vico*-Kapitels ist in Vorbereitung und erscheint demnächst im Rahmen der *Occasional Papers* des Eric-Voegelin-Archivs oder der *Periagoge*-Reihe im Fink Verlag.

Kopf zu verlieren und eine neue philosophische Anthropologie zu entwickeln, die die geistige Krankheit zur menschlichen Norm erhebt.”²² Später, in der Bewusstseinsphilosophie der *Anamnesis* taucht das wieder auf als „Realitätsförmigkeit“ des Bewusstseins.

Kehren wir zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurück. Es geht darum, ob Voegelin das Wesen der Moderne, die den Kern der Analyse der *Neuen Wissenschaft* bildet, missverstanden hat oder nicht, ob er die Moderne als Renaissance der Gnosis oder deren allmählichen Sieg in einem Kräftefeld von Weltlichkeit und Geistlichkeit sieht. Ein so Gnosis-freundlicher Zeitgenosse wie Jacob Taubes stellte sich diese Frage in Rahmen seiner selbst-auferlegten Rolle als Vermittler zwischen Blumenbergs Legitimitäts-These und Voegelins Gnosis-These, als er noch Anfang der Achtzigerjahre, das heißt, kurz vor Voegelins Tod, in seiner Einleitung zu dem Band *Gnosis und Politik* unter dem Titel „Ein Streit um Marcion einst und jetzt“ feststellen konnte: „Ich will nicht in den Streit Blumenberg versus Voegelin um die Interpretation der Neuzeit eingreifen. Sogar vorausgesetzt, daß die Thesen von Hans Blumenberg Gewicht haben und man sagen kann, daß die Neuzeit eine endgültige Überwindung der Gnosis darstelle, so ist zu fragen, ob das gnostische Rezidiv seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts nicht ein Ende jener Jahrhunderte überspannenden Sinnstruktur, genannt „Neuzeit“, anzeigt, so daß der Topos ‘Ende der Neuzeit’, zuerst als kulturkritischer Gemeinplatz in Umlauf gekommen, nicht doch ein Symptom für eine Krise im Selbstverständnis der Gegenwart seit dem Ende des Ersten Weltkrieges darstellt.”²³ Zu Taubes’ letztlich ge-

²²Ebda., 113.

²³Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Hrsg. Jan und Aleida Assman et al., München: Wilhelm Fink, 1996, 174.

scheitertem Vermittlungsversuch lässt sich auf Grund dieser Sätze Eines sagen: Die Krise im Selbstverständnis der Gegenwart, auch wenn sie als „Selbstvergewisserung“ der Moderne à la Habermas auftritt, war von Anfang an eingebaut in die Struktur der europäisch-christlichen Zivilisation. Wie hatte Voegelin in der *Neuen Wissenschaft* gewissermaßen aus der Weberschen Perspektive des Religionssoziologen geschrieben? „Die Gefahr, daß ein Zusammenbruch des Glaubens sozial relevant wird, vergrößert sich nun in dem Maße, als das Christentum im Raum der Welt Erfolg hat. Sie wird also zunehmen, wenn das Christentum mit der nachdrücklichen Hilfe von Institutionen einen Kulturkreis gründlich durchdringt und wenn es gleichzeitig einen inneren Prozeß der Spiritualisierung durchmacht, den Prozeß einer gesteigerten Verwirklichung seines Wesens. Je mehr Menschen in den Bannkreis des Christentums gezogen werden, desto größer wird die Zahl derjenigen sein, die nicht die Kraft zu dem heroischen Abenteuer der Seele, das Christentum heißt, besitzen; und die Wahrscheinlichkeit eines Abfalls vom Glauben wird zunehmen, wenn der kulturelle Fortschritt in der Erziehung, der Bildung und der intellektuellen Diskussion einen immer größeren Kreis von Einzelpersonen mit dem ganzen Ernst des Christentums vertraut macht.“ (NS, 179) Die Seele, die dem Anspruch des „Abenteuers der Seele“ in der Spätmoderne noch einmal gewachsen gewesen ist, war die Seele Nietzsches, von dem Voegelin schon in seinem Dante-Kapitel als „dem völlig isolierten freien Geist“ spricht, „dessen Analyse des europäischen Nihilismus das letzte Urteil über die nachmittelalterliche westliche Welt ist, so wie Dantes *Divina Commedia* das erste war, das über sie gesprochen wurde.“²⁴

Wo Blumenberg das Säkularisierungsphänomen noch „aus der Bedürftigkeit eines an den großen Fragen und großen Hoff-

²⁴Voegelin, *The Later Middle Ages*, Bd. 3, HPI, 69.

nungen überdehnten und dann enttäuschten Bewußtseins" (*LN*, 99) erklärt hatte, erkannte Voegelin die Gefahr in dem Wachsen der städtischen Gemeinschaften des Hochmittelalters und den neuen Möglichkeiten eines Abfalls vom Glauben als Massenphänomen. Dass dieser Abfall zumeist nicht ein Fall in den Abgrund des eigenen Nichts sein wird, sondern eher ein Zurückfallen in noch immer lebendige Kultbestände der Antike, wie Polytheismus und Gnosis, dies hat den weiteren Verlauf von Abfall und Immanentisierung im Westen entscheidend geprägt, zugleich aber auch Perspektiven der Ökumene eröffnet, die am Ende der Moderne, wenn es denn so etwas geben sollte, die Möglichkeit einer Erneuerung im globalen Bereich erblicken lassen. Dies ist der Punkt, an dem wir dann doch noch einmal die Differenz Blumenberg – Voegelin resümieren können. Blumenberg sieht in der Orientierung des Christentums und der Gnosis auf eine für ihn prinzipiell nicht erfahrbare Transzendenz den Ursprung der Selbstbehauptungsstrategien der Neuzeit. Eine zentrale Formulierung spricht das so aus: „Die christliche Theologie hatte, als ihr von der hellenistischen Welt die präzisere Formulierung ihrer Verheißungen abgefordert wurde, das Philosophenglück der be-seeligen Anschauung in ihr neues Jenseits projiziert... Was geschaffen wurde, war ein Glücksbegriff, der durch Erfahrungen nicht enttäuscht werden konnte. Darin liegt die Umbesetzbarkeit der Stelle einer ihrer Herkunft nach weltimmanenten an das theoretische Lebensideal gebundenen Erfüllungsvorstellung. Auch eine radikal gewandelte Auffassung von der individuellen und sozialen Daseinsbefriedigung konnte zwar nicht ihren Inhalt, aber die Dringlichkeit ihres Anspruchs in derselben Sprache formulieren, in der dies bis dahin geschehen war. Die Konstanz der Sprache indiziert die Konstanz der Bewußtseinsfunktion, aber nicht die Identität des Inhalts." (*LN*, 98) Eben diese Konstanz ermöglicht nach Blumenberg das wieder-beim-Wort-Nehmen des schon metaphorisch gewordenen und die Revolte, die die Neuzeit beginnen ließ.

Voegelin seinerseits setzt aber genau hier an mit seiner Theorie des Abfalls vom „heroischen Abenteuer der Seele“, genannt Christentum. Pascalsch existenziell lässt er sich nicht auf das immanente Glück ein, selbst wenn er sich auch vom transzendenten Glück nicht mehr verspricht als Blumenberg. Dass die moderne Gnosis der Versuchung unterlag, das Glück hier auf Erden zu schaffen, „come hell or high water“, wie man auf Amerikanisch sagt, ist ihr nach Voegelin nicht zu verzeihen. Die Kirche hatte den Kompromiss mit der menschlichen Schwäche geschlossen und durch ihre Sakramente potentiell allen Menschen den Zugang zur Gemeinschaft des *corpus mysticum Christi* ermöglicht. In die Defensive gedrängt von den immanenten Glücksversprechungen der modernen Ideologien und den spirituellen Glücksversprechungen sektiererischer Bewegungen, wurde sie gerade in der Endphase der Moderne zur autokratisch-zentralistischen Bürokratie, deren Reformfähigkeit auch heute noch des Beweises bedarf. So kommt es schließlich, dass weder Blumenberg noch Voegelin mit der Moderne, so wie sie nun einmal geworden ist, viel anfangen konnten. Der eine wandte sich immer mehr von der Selbstbehauptungsidee ab und fand ein reicheres Gebiet des Menschlichen in den mythischen Sinngewebungen, die Antike und Moderne verbinden, der andere unternahm seinen Exodus in die Welt der Ökumene, die er aber, darin Moses gleich, zwar sehen aber nicht betreten durfte. Dass die Ökumene für die wesentlichen Erfahrungen des christlichen Glaubens Raum haben sollte, versteht sich für Voegelin von selbst. Dass sie aber sich nicht darauf beschränken kann, sondern einen neuen Bereich von Äquivalenzen der Erfahrungen und ihrer Symbolisierungen erschließen muss, dies war der Horizont seiner *Neuen Wissenschaft*, die schon im Kalten Krieg das letzte Röcheln der alten Moderne gesehen hatte. Wer heute Blumenberg ausschließlich nach seiner *Legitimität der Neuzeit* und Voegelin nach seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* beurteilen wollte, müsste zu dem Ergebnis kommen, dass die

Moderne ohne den Komplex des Gnostizismus nicht zu verstehen ist. Sei es als überwundene oder als immanentisierte, lebt die Gnosis im Selbstverständnis der Moderne mit. Dies mag dahingestellt bleiben. Aber gerade in der ständigen Selbstüberwindung der Moderne durch Hinterfragung ihres Selbstverständnisses liegen sowohl ihre Schwäche als auch ihre Stärke, und in diesem Punkt bleiben sowohl Blumenberg als auch Voegelin herausragende Exponenten der Moderne, die uns, die schon die Postmoderne hinter sich haben, auch weiterhin den Weg weisen werden.

Personenregister

- Arendt, Hannah 15
- Aristoteles 12, 17, 22
- Assmann, Aleida 29
- Assmann, Jan 29
- Augustinus 5, 20, 17, 20
- Blumenberg, Hans 8ff., 12ff., 16f., 19ff., 26, 27, 30f., 32ff.
- Buijs, Govert 18
- Dante, Alighieri 22, 30
- Descartes 28
- Engel-Janosi, Friedrich 6
- Franz von Assisi 11, 20, 25
- Friedrich II. 21, 26
- Habermas, Jürgen 7, 13, 30
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7
- Joachim von Fiore, 20, 25
- John of Salisbury 2
- Kant, Immanuel 12
- Löwith, Karl 15ff., 21
- Marcion 39
- Moses 32
- Nietzsche, Friedrich 12f., 30
- Ockham, William von 11f.
- Pascal , Blaise 32
- Sandoz, Ellis 5
- Schmitt, René 21
- Scotus, Duns 15
- Sebba, Gregor 5f.
- Strauss, Leo 21
- Taubes, Jacob 9, 29
- Thomas von Aquin 18
- Vico, Giambattista 28
- Voltaire 7
- Weber, Max 25, 30

Wilhelm Fink Verlag

PERIAGOGE-TEXTE

Herausgegeben von Peter J. Opitz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Eric Voegelin: Autobiographische Reflexionen

Herausgegeben, eingeleitet und mit einer Bibliographie der Schriften Eric Voegelins
von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen von Caroline König. München, 1994

Eric Voegelin: Die politischen Religionen

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1993; ²1996

Eric Voegelin: Das Volk Gottes.

Sektenbewegungen und der Geist der Moderne
Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz. Aus dem
Englischen übersetzt von Heike Kaltschmidt. München, 1994

Eric Voegelin: „Die spielerische Grausamkeit der Humanisten“.

Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus
Aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz. Nachwort von Peter
J. Opitz. München, 1995

Eric Voegelin: Die Größe Max Webers

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. München, 1995

Eric Voegelin: Evangelium und Kultur.

Das Evangelium als Antwort
Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg. Aus dem Englischen übersetzt und mit
einem Nachwort von Helmut Winterholler. München, 1997

Eric Voegelin: Der Gottesmord.

Zur Geschichte und Gestalt der modernen politischen Gnosis
Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Thomas
Hollweck. München, 1999

Eric Voegelin: Jean Bodin.

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz. Aus dem Englischen
übersetzt von Dora Fischer-Barnicol und Gabriele von Sivers.
Paderborn, 2003

Eric Voegelin: Hitler und die Deutschen

Herausgegeben von Manfred Henningsen
Paderborn (i.V.)

Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

Bd. 1: Die kosmologische Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten

Hrsg. von Prof. Jan Assmann, Universität Heidelberg

Übersetzt von Reinhard Sonnenschmidt. München: Fink, 2002

Bd. 2: Israel und die Offenbarung: Die Geburt der Geschichte

Hrsg. von Prof. Jörg Jeremias, Universität Marburg

und Prof. Friedhelm Hartenstein, Universität Hamburg

Übersetzt von Uta Uchegbu und Nils Winkler. Paderborn: Fink, 2003 (i.V.)

Bd. 3: Israel und die Offenbarung:: Moses und die Propheten

Hrsg. von Prof. Jörg Jeremias, Universität Marburg

und Prof. Friedhelm Hartenstein, Universität Hamburg

Übersetzt von Nils Winkler. Paderborn: Fink, 2003 (i.V.)

Bd. 4: Die Welt der Polis: Gesellschaft, Mythos und Geschichte

Hrsg. von Prof. Jürgen Gebhardt, Universität Erlangen

Übersetzt von Lars Hochreuther und Heide Lipecky. München: Fink, 2002

Bd. 5: Die Welt der Polis: Das Jahrhundert Athens

Hrsg. von Prof. Jürgen Gebhardt, Universität Erlangen

Übersetzt von Dora Fischer-Barnicol und Gabriele von Sivers.

Paderborn: Fink, 2003 (i.V.)

Bd. 6: Platon

Hrsg. von Prof. Dietmar Herz, Universität Erfurt

Übersetzt von Veronika Weinberger. München: Fink, 2002

Bd. 7: Aristoteles

Hrsg. von Prof. Peter J. Opitz, Universität München

Übersetzt von Helmut Winterholler. München: Fink, 2001

Bd. 8: Das Ökumenische Zeitalter: Die Legitimität der Antike

Hrsg. von Prof. Thomas Hollweck, Universität Boulder, Colorado

Übersetzt von Wibke Reger

Bd. 9: Das Ökumenische Zeitalter: Weltherrschaft und Philosophie

Hrsg. von Prof. Manfred Henningsen, Universität Hawai'i

Übersetzt von Jörg Fündling

Bd. 10: Auf der Suche nach Ordnung

Hrsg. von Paul Caringella, Hoover Institution, Stanford University, USA

und Dr. Gilbert Weiss, Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg, Greifswald

Übersetzt von Helmut Winterholler

PERIAGOGE- STUDIEN

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred
Schütz (1938-1959). München, 2000

Geoffrey Price: Eric Voegelin: International Bibliography, 1921-2000. München, 2001

Thies Marsen: Zwischen "reeducation" und politischer Philosophie. Der
Aufbau der politischen Wissenschaft in München nach 1945
München, 2001

**Christian Schwaabe: Freiheit und Vernunft in der unversöhnten
Moderne.** Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des
politischen Liberalismus
München, 2002

IN VORBEREITUNG:

Moderne und Religion. Politik, Religion und Anthropologie im Werk
Eric Voegelins
Herausgegeben von Michael Ley, Heinrich Neisser und Gilbert Weiss

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

(ISSN 1430-6786)

- I -

Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
55 Seiten. München, April 1996; 2. überarb. Aufl. Juni 2000; 3. überarb. Aufl.
Oktober 2002

- II A -

Thomas Hollweck: Der Dichter als Führer?

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten
45 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Juni 1999

- II B -

Eric Voegelin: Wedekind.

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart
62 Seiten. München, April 1996; 2. Aufl. Oktober 1999

- III -

Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat.

Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen
77 Seiten. München, Mai 1996; 2. überarb. Aufl. März 2002

- IV -

William Petropulos: The Person as Imago Dei.

Augustine and Max Scheler in Voegelin's „Herrschaftslehre“ and „The
Political Religions“
56 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. Juni 2000

- V -

Christian Schwaabe: Seinsvergessenheit und Umkehr.

Über das „richtige Denken“ bei Eric Voegelin und Martin Heidegger
58 Seiten. München, Juni 1997; 2. überarb. Aufl. November 2001

- VI -

Gilbert Weiss: Theorie, Relevanz und Wahrheit.

Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz
76 Seiten. München, Dezember 1997; 2. überarb. Aufl. November 2002

- VII -

Dante Germino: Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence

60 Seiten. München, Februar 1998

- VIII -

Thomas Hollweck: The Romance of the Soul.

The Gnostic Myth in Modern Literature

56 Seiten. München, Juli 1998

- IX -

Eric Voegelin: Hegel - Eine Studie über Zauberei

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und

mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

97 Seiten. München, April 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2001

- X -

Sandro Chignola: „Fetishism“ with the Norm and Symbols of Politics.

Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“, 1924-1938

71 Seiten. München, Juli 1999

- XI -

Peter J. Opitz (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation.

Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“

(englisch / deutsch).

Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

95 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2002

- XII -

Peter J. Opitz: Stationen einer Rückkehr.

Voegelins Weg nach München

52 Seiten. München, Juli 1999; 2. überarb. Aufl. Januar 2003

- XIII -

Gregor Sebba: Jean-Jacques Rousseau.

Autobiography and Political Thought

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz

40 Seiten. München, Januar 2000

- XIV -

Hans Maier / Peter J. Opitz: Eric Voegelin - Wanderer zwischen den Kontinenten.

81 Seiten. München, Januar 2000; 2. Aufl. Juli 2000

- XV -

Thomas Heilke: The Philosophical Anthropology of Race:

A Voegelinian Encounter

52 Seiten. München. März 2000

- XVI -

Helmut Winterholler: Moses und das Volk Gottes.

Zum Offenbarungsverständnis von Eric Voegelin

48 Seiten. München, April 2000

- XVII -

Eric Voegelin: Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx

Aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und mit einem editorischen Nachwort von Peter J. Opitz

68 Seiten. München, April 2000

- XVIII -

Michael Franz: Voegelin's Analysis of Marx

56 Seiten. München, August 2000

- XIX -

Thomas Hollweck: Mythos und Geschichte.

Zur Genesis von *Order and History*

61 Seiten. München, August 2000

- XX -

Eric Voegelin: Plato's Myth of the Soul.

Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (II)

Herausgegeben von Elisabeth von Lochner

62 Seiten. München, Januar 2001

- XXI -

Norbert Blößner: The „Encomium of a Noble Man“.

Anmerkungen zu Eric Voegelins *Politeia*-Interpretation

55 Seiten. München, März 2001; 2. Aufl. Mai 2002

- XXII -

Hellmut Flashar: Dekomposition einer mythischen Philosophie.

Eric Voegelin über Aristoteles

27 Seiten. München, April 2001

- XXIII -

Christoph Horn: Kontinuität, Revision oder Entwicklung?

Das Verhältnis von *Politikos*, *Politeia* und *Nomoi* bei Eric Voegelin und aus der Sicht aktueller Forschungen

31 Seiten. München, Mai 2001

- XXIV -

Eckart Schütrumpf: Eric Voegelins Deutung der aristotelischen *Politik* in *Order and History*

89 Seiten, München, Juni 2001

- XXV -

Arpad Szakolczai: Stages of a Quest. Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin's *History of Political Ideas*
63 Seiten. München, Juli 2001

- XXVI -

Peter Machinist: Mesopotamia in Eric Voegelin's *Order and History*
54 Seiten. München, September 2001

- XXVII -

William M. Thompson: Voegelin's *Israel and Revelation: The Reception and Challenge in America*
77 Seiten. München, Oktober 2001

- XXVIII -

Giuliana Parotto: Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin
86 Seiten. München, März 2002

- XXIX -

Eric Voegelin: Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam
Herausgegeben und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz
51 Seiten. München, Juni 2002

- XXX -

Eric Voegelin: Die deutsche Universität und die Ordnung der Gesellschaft
Mit einem Nachwort von Hans Maier
59 Seiten. München, Oktober 2002

- XXXI -

Christian Schwaabe: Beschränkung aufs „Vorletzte“. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie
74 Seiten. München, November 2002

- XXXII -

Thomas Hollweck: Wie legitim ist die Moderne? Gedanken zu Eric Voegelins Begriff der Moderne und Hans Blumenbergs Begriff der Neuzeit
33 Seiten. München, Januar 2003

Preise :6,- EUR pro Heft

(III, VI, IX, XI, XXIV, XXVIII, XXXI 7,- EUR pro Heft)

+ Versandkosten. Änderungen vorbehalten.

Bestellungen richten Sie bitte an:

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

Soll unten auf „U4“ erscheinen:

“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