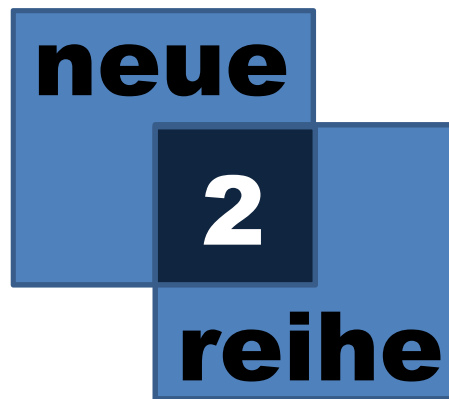


VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS



Manfred Henningsen

Eric Voegelins *Neue Wissenschaft der Politik:*
Rekonstruktion und Kritik

IMPRESSUM

VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

neue reihe

Hrsg. von der Eric-Voegelin-Gesellschaft e.V.

Redaktion: Matthias Schmid

ISSN: 2198-8439

Nr. 2

Manfred Henningsen:

Eric Voegelins *Neue Wissenschaft der Politik*: Rekonstruktion und Kritik

München, April 2014

Umfang: 11 Seiten

Verfügbar unter der URL:

http://eric-voegelin-gesellschaft.de/files/user/pdfs/voegeliniana-neue-reihe/vop_2.pdf

URN: urn:nbn:de:101:1-201407286827

Bei einem URN (Uniform Resource Name) handelt es sich um einen von der Deutschen Nationalbibliothek bereitgestellten Persistent Identifier, der eine Online-Publikation unabhängig von einem konkreten Link und somit auch von Veränderungen im Web oder Serverumstellungen auffindbar macht. Er hilft dabei, eine Online-Publikation dauerhaft eindeutig identifizierbar und zuverlässig zitierfähig zu halten. Weitere Informationen zum URN unter:

http://www.dnb.de/DE/Netzpublikationen/URNService/urnservice_node.html .

Empfohlene Zitierweise: Manfred Henningsen: *Eric Voegelins Neue Wissenschaft der Politik: Rekonstruktion und Kritik* (= *VOEGELINIANA – Occasional Papers: neue reihe*, Nr. 2), [München] 2014. Online im Internet unter URN: urn:nbn:de:101:1-201407286827.

MANFRED HENNINGSEN, geb. 1938 in Flensburg, seit 1975 Professor für Politikwissenschaft an der *University of Hawai'i*. Studium der Politischen Wissenschaft, Germanistik und Geschichtswissenschaft an der Freien Universität Berlin und der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1967 Promotion bei Eric Voegelin mit einer Arbeit über Arnold J. Toynbee. Lehrtätigkeit an den Universitäten München, Stanford sowie Honolulu. Forschungsschwerpunkte: Vergleichende Genozidforschung, Sklaverei und Rassismus in den USA, Geschichte der Zivilisationen, Europäische Union.

Aktuelle Publikationen: *Der Mythos Amerika* (= *Die andere Bibliothek*, Bd. 295), Frankfurt am Main 2009; *Eric Voegelin: Hitler und die Deutschen* (= *Periagoge*, o.Bd.) [Herausgabe], 2. Aufl., Paderborn/München 2009; *Eric Voegelin and the German Intellectual Left* (= *VOEGELINIANA – Occasional Papers*, No. 63), München 2008.

Die Ansichten und Meinungen, die in diesem *Occasional Paper* zum Ausdruck kommen, liegen in alleiniger Verantwortung der Autoren und spiegeln nicht unbedingt die Haltung der Redaktion oder der Eric-Voegelin-Gesellschaft wider. Alle Rechte vorbehalten.

© Eric-Voegelin-Gesellschaft 2014

Manfred Henningsen

ERIC VOEGELINS *NEUE WISSENSCHAFT DER POLITIK*: REKONSTRUKTION UND KRITIK*

Eric Voegelins *Neue Wissenschaft der Politik*¹ (im englischen Original: *The New Science of Politics*) erschien in deutscher Übersetzung im Jahre 1959. Im selben Jahr erschien die Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, mit der er sich am 26. November 1958 im Audimax der Münchner Universität auf spektakuläre Weise vorgestellt hatte. Ich kann mich noch sehr genau an das Raunen erinnern, das durch den Hörsaal ging, als er Marx einen „intellektuellen Schwindler“ nannte. Immanuel Birnbaum bezichtigte in einem *Streiflicht* auf der Titelseite der *Süddeutschen Zeitung* am folgenden Wochenende (29./30. November 1958) unter der Überschrift *Der Schwindler Marx* den neuen Ordinarius für politische Wissenschaft des „Irrationalismus“, da er Hegel, Marx, Nietzsche und Heidegger als Gnostiker bezeichnet hatte. Für die Neubesetzung eines Lehrstuhls für Politik, der seit dem Tode Max Webers im Jahre 1920 vakant geblieben war, sei das ein schlechtes Omen.

Voegelins Einstieg in die Münchner Gesellschaft und bayerische Öffentlichkeit wurde durch den Festvortrag zur Eröffnung der Akademie für Politische Bildung in Tutzing, den er am 21. Februar 1959 in der Großen Aula der Universität hielt und der vom Bayerischen Rundfunk *live* übertragen wurde, nicht verbessert. Denn in diesem Vortrag erinnerte er gleich zu Beginn seiner Ausführungen an die Nazi-Zeit und die Tatsache, dass die Formaldemokratie Weimars durch eine „Blockmajorität von rechts und links gelähmt“ worden sei und keinen „Widerstand organisierter Gegengewalt“ hervorgerufen hätte.² Mit den folgenden Sätzen, die viele der Zuhörer nicht zu Unrecht mit ihrer eigenen Biografie verbinden konnten, besiegelte er dann am Ende des zweiten Semesters seiner Münchner Lehrtätigkeit seinen Außenseiterstatus, der durch die Hitler-Vorlesungen des Sommersemesters 1964 endgültig bestätigt wurde.³ Er sagte im Februar 1959:

„Gewiss haben nicht alle, die zur Katastrophe ihr redliches Teil an Enthusiasmus und Bemühen beigetragen haben, die Folgen gewollt. Nur zu oft haben wir sie stammeln hören: ‚So haben wir das nicht gemeint‘ – in der Erwartung, dass man sie für den Gedanken nach der Tat auf die Schulter klopfen würde. Aber dem Bürger einer Demokratie ist der Gedanke nach der Tat nicht erlaubt – er muss vorher denken, und er muss wissen, was er tut. Das klingt hart – und es klingt nicht nur so, es ist hart. Eine Demokratie ist kein Schlaraffenland, in dem der friedliche Bürger seinen Geschäften nachgehen und sich des Wirtschaftswunders erfreuen kann, sondern ein Zustand der täglichen, wohlgeübten und zur Gewohnheit gewordenen Wachsamkeit und Disziplin

* Der vorliegende Aufsatz beruht auf einem Vortrag, der am 08. Dezember 2012 im Rahmen eines Münchner Symposiums mit dem Titel *Repräsentation und Wahrheit: 60 Jahre Eric Voegelins New Science of Politics* gehalten wurde. Weitere Beiträge dieser Konferenz werden in den folgenden Nummern dieser Reihe publiziert werden.

¹ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (= *Periagoge*, o.Bd.), hrsg., mit einem Nachwort und einer Bibliographie versehen von Peter J. Opitz, München 2004; ders.: *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago 1952.

² Vgl. Eric Voegelin, *Demokratie im Neuen Europa*, in: *Gesellschaft, Staat und Erziehung*, 4. Jg. (1959) Heft 7, S. 293–300, S. 293 (Zitate ebd.).

³ Vgl. Eric Voegelin: *Hitler und die Deutschen* (= *Periagoge*, o.Bd.), hrsg. von Manfred Henningsen, 2. Aufl., Paderborn/München 2009.

in den Grundfragen des politischen Lebens. Demokratie ist nur möglich, wo es Bürgertugend gibt. Und die erste der Tugenden, ohne die allen anderen die Ordnung des Handelns fehlt, ist das sichere Wissen um die Grundfragen des Zusammenlebens freier Menschen in einer freien Gesellschaft.“⁴

Auf diesen Bezug zur Weimarer Republik und ihren widerstandslosen Untergang beschränkte sich Voegelins deutsche Geschichtsstunde. Für den Rest seines Vortrags über „Demokratie im Neuen Europa“, den man durchaus als ein Plädoyer für eine politische Union West-Europas lesen kann, sprach er über die Grundlagen des ‚angelsächsischen Zivilregimes‘.

Ich erwähne diesen Vortrag, weil er thematisch ähnlich angelegt ist wie die *Neue Wissenschaft*, in der die deutsche Formation keine große Rolle spielt, obgleich ihre Geschichte zum Kern der Motivation für die Arbeit an den acht Bänden der posthum in den *Collected Works* veröffentlichten *History of Political Ideas* (im Folgenden kurz: *History*) gehört. Es war das geistig deformierte Deutschland, das ihn vertrieben und die Krise der westlichen Zivilisation zu einem genozidalen Höhepunkt gebracht hatte, dessen Ortsbestimmung Teil seines lebenslangen Wissensinteresses bleiben sollte. Der Philosoph Aron Gurwitsch hat 1944 in einem Brief an den gemeinsamen Freund von ihm und Voegelin, Alfred Schütz, über das Schicksal der Vertreibung des europäischen Geistes Sätze geschrieben, die auch auf Voegelins lebenslanges Verhältnis zu Deutschland zutreffen. Es war die zivilisatorische Verunsicherung der intellektuellen Emigranten aus Deutschland und Österreich, die Voegelin neben dem verlegerischen Angebot, eine Geschichte des politischen Denkens zu schreiben, dazu veranlasste, sich auf diese geistige Spurensuche des Westens zu begeben. Gurwitsch schrieb: „Die Feinde, die uns vertrieben haben, waren die Feinde Europas. Als man in Europa nicht mehr als Europäer leben konnte, genau da mussten wir gehen, um unser bloßes Leben zu retten. Wir mussten aus Europa gehen, gerade weil wir Europäer waren.“⁵

Der Inhalt der *History*, in der Voegelin primär die mittelalterlichen und neuzeitlichen Phasen der europäischen politischen Ideengeschichte besichtigt, ist in konzentrierter und verkürzter Form in die *Neue Wissenschaft* eingegangen. Sie wird vertieft durch die anamnetische Rückkehr zur griechischen Philosophie, vor allem zu Platon und Aristoteles, bei denen laut Voegelin die politische Wissenschaft als Königin der Wissenschaften ihren Ausgang nimmt. Die platonischen Dialoge sowie die *Nikomachische Ethik* und *Politik* des Aristoteles, die im dritten Band von *Order and History* behandelt werden, stecken den unabdingbaren denkerischen Rahmen für Voegelins Verständnis der *epistémé politiké* ab, in dem er auch das Münchner Institut zu gestalten versuchte. Der zweite Ordinarius für politische Wissenschaft in München und spätere Kultusminister Hans Maier hat über Voegelins umfangreiches Verständnis der Wissenschaft von der Politik, das er bewunderte, aber nicht teilte, in seiner Autobiografie geschrieben: „Voegelin sah in der politischen Wissenschaft ein ebenso vorbildloses wie konkurrenzloses Unternehmen; nach seiner Vorstellung sollte sie entweder einheitlich sein, aus einem Guss, zusammengefasst unter einem Dach, ohne Anlehnung und Querverbindungen – oder sie sollte nicht sein.“ Er spezifizierte die Unterschiede: „Voegelin glaubte nicht, dass die traditionellen Rechts- und

⁴ Eric Voegelin, *Demokratie im Neuen Europa*, S. 293.

⁵ Zitiert in Gilbert Weiss: *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938–1959)* (= *Periagoge – STUDIEN*, o. Bd.), München 2000, S. 46.

Staatswissenschaften, aus denen er selbst kam, die politische Erziehung und Bildung der Jugend übernehmen konnten; sie hatten sich nach seinem Gefühl im Dritten Reich endgültig kompromittiert; ihr begriffliches Instrumentarium (Staat und Gesellschaft) schien ihm untauglich, jene ‚Blöcke von Ordnungswissen‘ aufzunehmen, die er in der antiken, der christlichen, der angelsächsischen Tradition geborgen sah. Ich dagegen sah politische Wissenschaft in Deutschland als etwas, was zwar lange Zeit verdrängt, aber nicht endgültig verschüttet und verloren war; ich glaubte an die Möglichkeit der Neubelebung, ja ich meinte, Forschung, Lehre und Bildung der Jugend könnten hier an ein Stück geschichtlicher Überlieferung anknüpfen.“⁶ Hans Maier hat die konträren Vorstellungen der politischen Wissenschaft, die in den 60er Jahren in München unversöhnlich aufeinanderstießen, ausgezeichnet beschrieben.

Voegelin begann die *History* 1939 und arbeitete an ihr während des Zweiten Weltkriegs und danach bis in die frühen fünfziger Jahre während seiner Lehrtätigkeit an der *Louisiana State University (LSU)* in Baton Rouge. Der Verlauf des Zweiten Weltkriegs und dann vor allem die unmittelbare europäische Nachkriegszeit bilden den existentiellen Hintergrund der *History*. In welchem Jahr er die Manuskriptordner dieser vieltausendseitigen *History* in ein Regal stellte, um mit seinem Hauptwerk, *Order and History*, zu beginnen, deren erste drei Bände in Baton Rouge geschrieben und dann von der *LSU Press* 1956 und 1957 veröffentlicht worden sind, steht nicht ganz fest. Ich gehe wahrscheinlich nicht fehl, wenn ich behaupte, dass die *Neue Wissenschaft* zu einem großen Teil das intellektuelle Konzentrat des unveröffentlichten Manuskripts der *History* darstellt. Mit der Ausarbeitung der *Walgreen Lectures*, die er im Wintersemester 1951 an der *University of Chicago* hielt und die ein Jahr später als *The New Science of Politics* von der *University of Chicago Press* veröffentlicht wurden und noch heute im Druck sind, war für ihn die Arbeit an der *History* abgeschlossen. Er konnte sein Wissensinteresse auf die Zivilisationen des Nahen Ostens, das Alte Israel und Griechenland lenken. In den Briefen an Alfred Schütz, Aron Gurwitsch und vor allem auch Leo Strauss, die vor und unmittelbar nach der Veröffentlichung der *New Science of Politics* im Jahre 1952 geschrieben worden sind und die Peter J. Opitz in einem Band zusammen veröffentlicht hat,⁷ weist Voegelin immer wieder darauf hin, dass er die oft verkürzt wirkenden Argumente in der *New Science* materialmäßig ausgiebig in der *History* behandle. Er schickte seinen Briefpartnern hin und wieder Kopien der einzelnen *History*-Kapitel und erwartete ihre kritischen Kommentare, die dann auch immer kamen.

Zu den Thesen der *Neuen Wissenschaft*, die seine Briefpartner besonders beunruhigten, gehörte die Behauptung, mit der er auch die Zuhörer seiner Münchner Antrittsvorlesung in starke Aufregung versetzt hatte, dass Gnosis die spekulative Signatur der Moderne sei. Hans Blumenberg greift diese These 1966 mit einem Zitat von Voegelin aus dem Jahre 1953 in seinem Buch *Die Legitimität der Neuzeit* auf. Er schreibt: „Unabhängig von der Frage, ob die Charakteristik der Neuzeit als einer neuen Gnosis repräsentativ für die Gesamtheit der Versuche ist, sie als christliche Häresie auf die Substanz des Christentums zu beziehen, verdient die Gnosis-Formel als der signifikanteste dieser Versuche und als der in seinen Implikationen aufschlussreichste einige Überlegung.“ Blumenberg „nimmt den

⁶ Hans Maier, *Böse Jahre, gute Jahre. Ein Leben 1931ff.*, München 2011, S. 133f.

⁷ Eric Voegelin/Alfred Schütz/Leo Strauss/Aron Gurwitsch, *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg/München 1993.

behaupteten Zusammenhang von Neuzeit und Gnosis auf“, kehrt ihn aber um und nennt die Neuzeit die „zweite Überwindung der Gnosis. Das setzt voraus“, so der Autor, „dass die erste Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht gelungen war. Diese These schließt ein, dass das Mittelalter als Jahrhundert überspannende Sinnstruktur von der Auseinandersetzung mit der spätantiken und frühchristlichen Gnosis seinen Ausgang genommen hat und dass die Einheit seines rationalen Systemwillens aus der Bewältigung der gnostischen Gegenposition begriffen werden kann.“⁸

Alfred Schütz hatte seinem Freund im November 1952 bereits geschrieben, dass er den erwarteten Vorwurf Voegelins, unter Gnosis-Verdacht zu stehen, „eiskalt ins Gesicht schauen“ würde. „Dies nämlich unter der Bedingung, dass Gnostik wirklich in einem so weiten Sinn verstanden werden kann, wie Sie es tun. Genaugenommen kenne ich nämlich keinen großen Metaphysiker, der nicht nach Ihrem Begriffsschema auch ein Gnostiker gewesen wäre. So verschiedene Typen wie Pascal, Leibniz, Hegel, Kierkegaard machen sich, soweit sie von dem Dogma abweichen, der gnostischen Sünde schuldig, und ich weiß nicht einmal, ob Thomas von Aquin ganz frei von dieser Sünde ist.“⁹ Wie die Begegnung zwischen Voegelin und Blumenberg und möglicherweise Alexandre Kojève als Dritten im Bunde, die Jacob Taubes 1967 vorgeschlagen hatte und von Voegelin angenommen worden war, aber von Blumenberg wegen akuter Depression abgesagt wurde,¹⁰ wie sie ausgefallen wäre, hätte Sibylle Lewitscharoff sehr schön als Kapitel in ihrem Roman *Blumenberg* (2011) darstellen können. Möglicherweise hätte sich sogar Blumenbergs Löwe, der im Roman schweigt, laut und drohend eingemischt.

Die Gnosis-These, die Voegelin in der *History* entwickelt und dann vor allem in der *Neuen Wissenschaft* als zentralen historischen Erklärungsversuch für das Auftauchen moderner millenarischer Massenbewegungen wie den Nationalsozialismus und Kommunismus ausbaut, hat ihren Anfang im Essay über *Die Politischen Religionen*¹¹ im Jahre 1938. In diesem Essay versucht er zum ersten Mal, den spekulativen Kern der Nazi-Bewegung und vergleichbarer politisch-ideologischer Strömungen in den Griff zu bekommen, indem er religiöse Erfahrungsmotive als Vergleichsphänomene heranzieht. So überzeugend dieser frühe Versuch noch heute für viele Forscher ist, die sich weltweit mit dem Thema ideologischer Bewegungen beschäftigen, war Voegelin bereits damals nicht überzeugt, dass er mit diesem phänomenologisch angelegten Ansatz auf dem richtigen Wege war. Er begann sich für die Geschichte des Christentums zu interessieren, vor allem die Kanonisierung der Texte und die patristische Verteidigung des Kanons gegen alle möglichen Versuche, ihn zu reduzieren oder zu erweitern. Er verfolgte die Häresiekontroversen und übernahm in der *History* und dann auch in der *Neuen Wissenschaft* weitgehend die politische Haltung der Kirche. Trotz seiner immer wiederholten Kritik an der Unterdrückung der Mystiker durch die Kirche identifizierte er sich mit der „oberen Ebene der öffentlichen Institutionen“, die sich beständig, wie er behauptete, gegen die „permanente Revolte“ der unteren Ebene zur Wehr

⁸ Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, S. 78.

⁹ Schütz u.a., *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, S. 97.

¹⁰ Siehe mein Paper: *Eric Voegelin and the German Intellectual Left* (= *VOEGELINIANA – Occasional Papers*, No. 63), München 2008, S. 13.

¹¹ Eric Voegelin: *Die Politischen Religionen* [1938] (= *Periagoge*, o. Bd.), hrsg. und mit einem Nachwort vers. von Peter J. Opitz, 3. Aufl., München 2007.

setzen musste.¹² Bereits in den frühen 1940er Jahren – in dem Teil der *History*, den Peter J. Opitz als separaten Band in der *Periagoge*-Serie als *Das Volk Gottes* mit dem bezeichnenden Untertitel „Sektenbewegungen und der Geist der Moderne“ herausgegeben hat – schrieb Voegelin: „Seit Beginn des 11. Jahrhunderts vollzieht sich die geistige und intellektuelle Geschichte der westlichen Zivilisation auf diesen beiden Ebenen; ein gut Teil dieser Geschichte ist darüber hinaus die Geschichte der Interaktion zwischen öffentlichen Institutionen und den Bewegungen der Revolte.“¹³ Für Voegelin zeichnet sich das *Pattern* eines Prozesses ab: „Er beginnt mit Bewegungen des albigensischen Typus und endet mit Bewegungen des kommunistischen und nationalsozialistischen Typus.“¹⁴ Er hielt an dieser These bis in die Mitte der 60er Jahre fest, auch wenn Forscher der antiken Gnosis wie Hans Jonas und Gilles Quispel sowie andere Historiker starke Bedenken an der Rückführung der modernen totalitären Bewegungen auf die antike Gnosis und selbst die mittelalterlichen häretischen Sekten äußerten.¹⁵

Er selbst war sich aber keineswegs immer sicher, dass seine These stimmt. Bereits in *Das Volk Gottes* merkte er an, dass es „äußerst schwierig [sei] festzustellen, ob man überhaupt von einer ‚Geschichte‘ der Bewegungen im strikten Wortsinn sprechen kann. Sie sind zwar deutlich miteinander über die Jahrhunderte durch die generelle Struktur ihrer Ansichten und Haltungen verbunden. Doch ob diese Affinität immer durch einen tatsächlichen geschichtlichen Einfluss von einer Welle der Bewegung zur nächsten bedingt ist, oder ob die Erfahrungen, die den Anstoß für die Bewegungen geben, wieder neu – ohne einen direkten Bezug zu vorherigen ähnlichen Bewegungen – entspringen, ist weitgehend eine offene Frage.“¹⁶ Warum er trotzdem diese häretischen Phänomene als Bewegung definierte und nicht z.B. seinen eigenen Zweifeln nachging, ist nicht klar. Er monierte, dass die Kirche z.B. versagt habe, „die mystische Religiosität von Eckhart und seinen Anhängern in das institutionalisierte Christentum zu absorbieren; es wäre notwendig gewesen, seinen Organisationen und seiner mystischen Theologie eine legitime Form, gleichrangig mit den älteren Orden und der scholastischen Theologie der Dominikaner und Franziskaner, zuzuerkennen. [...] Folglich blieben die religiös bewegten Massen sich selbst überlassen ohne die Art einer spirituellen Führung, die ein Mann wie Eckhart hätte bieten können; und die sektiererische Unordnung wurde für den Moment durch die Massenprozesse und Massenexekutionen der Inquisition niedergekämpft.“¹⁷ Der englische Mediävist, R. I. Moore, kommt in seinem neuen Buch, *The War On Heresy*, zu dem Ergebnis, dass „die traditionelle Geschichte der ‚mittelalterlichen Häresie‘, in der ‚die Katharer‘ eine Hauptrolle gespielt haben, heute autoritativ an jedem Punkt herausgefordert wird.“¹⁸ Moore unterminiert nicht nur die Authentizität vieler Aussagen, sondern bezweifelt in jeder

¹² Vgl. Eric Voegelin: *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 1994, S. 18 (Zitate ebd.).

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., S. 22.

¹⁵ Vgl. u.a. Gilles Quispel: *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Bern 1951; Hans Jonas: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes* (= *Verlag der Weltreligionen Taschenbuch*, Bd. 8), Frankfurt am Main/Leipzig 2008 [Originalausgabe 1958].

¹⁶ Voegelin, *Das Volk Gottes*, S. 28.

¹⁷ Ebd., S. 86.

¹⁸ R. I. Moore: *The War On Heresy*, Cambridge/Mass. 2012, S. 333.

Hinsicht die Filiationszusammenhänge, auf die sich Voegelin in der *Neuen Wissenschaft* beruft. Voegelins Zweifel über seine eigenen Annahmen kommen wahrscheinlich der Wahrheit näher als die Gnosis-These plus allgemeinem Häresieverdacht, die er in der *Neuen Wissenschaft* vertritt.

In der Korrespondenz mit seinen Freunden Schütz und Gurwitsch entwickelte sich eine interessante Diskussion, die sich in Verbindung mit der These von der Immanentisierung des Eschaton ergab. (Diese Immanentisierungsdebatte sollte sich übrigens 20 Jahre später als Farce im amerikanischen politischen Raum wiederholen, als junge Republikaner die vom konservativen Intellektuellen William F. Buckley nach Lektüre der *New Science* geprägte Formel – „Don't let them Immanentize the Eschaton“ – als politischen Slogan auf Buttons und T-Shirts an College-Studenten verteilten.) Die säkularen Juden Schütz und Gurwitsch konfrontierten Voegelin mit dem starken Verdacht, dass er als dogmatischer Christ argumentiere, für den alle Abweichungen vom christlichen Glauben unakzeptable säkularistische Formen der Wiedervergöttlichung seien. Voegelin erwiderte, dass sein Interesse am Christentum „nicht irgendwelche religiösen Gründe“ habe. „Das Wesen des Philosophierens scheint mir in der Auslegung von Transzendenzerlebnissen zu liegen; und diese Erlebnisse hat es historisch-faktisch unabhängig vom Christentum gegeben; und man kann selbstverständlich auch heute ohne Christentum philosophieren.“¹⁹ Diese Antwort, die seine Freunde überraschte, auch wenn sie wahrscheinlich nicht völlig überzeugt waren, lag auf derselben Linie wie die Antwort, die er am 22. April 1951 Leo Strauss gab, als sie sich über den Stellenwert der Offenbarung austauschten: „Alles Wissen, auch das Offenbarungswissen ist menschlich, insofern es Wissen konkreter Menschen ist. Aber manches Wissen wird von den Menschen, die es ‚befällt‘, als aus göttlicher Quelle stammend verstanden. Diese Formulierung ist nicht psychologisierend gemeint, denn sie bestreitet nicht, dass die Quelle richtig diagnostiziert ist.“²⁰ Diese undoktrinären Formulierungen aus den frühen 1950er Jahren deuten hin auf eine Perkspektivenveränderung, die sich in den 1960er Jahren in München noch erweitern sollte, jedoch nie völlig Voegelins polemische Anlage, sich gelegentlich im anti-ideologischen Rundumschlag zu ergeben, stoppte.

Mir fiel kürzlich beim Lesen des *Immortality*-Aufsatzes²¹ auf, dass in diesem Text (und im Prozess seiner Ausarbeitung) die beiden herausragenden Fähigkeiten Voegelins deutlich in Erscheinung traten: sich einerseits beim Arbeiten völlig selbstvergessen, meditativ auf ein Thema konzentrieren zu können und andererseits zugleich immer wieder in polemischen Ausfällen zu demonstrieren, dass er keineswegs ein weltabgewandter Mystiker war. Er hatte diesen Vortrag 1965 an Harvards *Divinity School* gehalten und musste ihn im Frühjahr 1967 in Cambridge/Mass. unter Zeitdruck für die Veröffentlichung fertigstellen. Diese Konzentrationsfähigkeit verlangte aber absolute Ruhe. Ich konnte ihn damals täglich bei der Arbeit beobachten. Er hatte mir aus einem persönlichen amerikanischen *Grant* meine Reise- und Aufenthaltskosten von Ende Februar bis Ende April bezahlt, damit ich ihm nach meiner

¹⁹ Schütz u.a., *Briefwechsel über ‚Die Neue Wissenschaft der Politik‘*, S. 106f.

²⁰ Ebd. S. 35.

²¹ Eric Voegelin: *Immortality: Experience and Symbol*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 12: *Published Essays, 1966-1985*, hrsg. von Ellis Sandoz, Baton Rouge/London 1990, S. 52–94; Eric Voegelin: *Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol (=VOEGELINIANA – Occasional Papers, Nr. 76)*, hrsg. von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol, München 2010.

Promotion im Februar assistieren würde. Er schickte mich auf Suche nach Buchtiteln in die zweitgrößte Bibliothek der Welt, Harvards *Widener Library*, um seine Fußnoten und Bibliografie zu vervollständigen und hin und wieder zusätzliche Einfälle, die er hatte, zu substantiieren. Wenn ich den Essay heute lese, dann erinnere ich mich an die Atmosphäre in der kleinen Cottage, die Lissy und Eric Voegelin für die zwei Monate gemietet hatten. Lissy wusste, dass ihr Mann an einem Aufsatz über Unsterblichkeit arbeitete, da wir auch oft in ihrer Gegenwart über die Revisionen des Vortrags redeten, akzeptierte das aber nicht als Entschuldigung dafür, dass ihre sterbliche Existenz mit Missachtung behandelt wurde. Sie beschwerte sich darüber, dass ihr Mann absolute Ruhe in der Wohnung erwartete. Er verbat ihr, herumzulaufen oder irgendein Küchengerät zu betätigen. Natürlich durfte sie weder das Radio noch den Fernseher einschalten. Ich muss hinzufügen, dass Massachusetts im März und frühen April des Jahres von einem eisigen Winterwetter mit riesigen Schneemassen beherrscht wurde und damit die Mobilität beschränkte. Eines Abends, als ich beim Ehepaar Voegelin zum Essen zu Gast war, platzte es aus ihr heraus und sie sagte zu mir: „Wissen Sie, was passieren wird, wenn ich plötzlich sterbe? Sie erhalten frühmorgens einen Telefonanruf von meinem Mann und er wird Ihnen sagen: Herr Henningsen, letzte Nacht ist etwas Furchtbares passiert, meine Frau ist gestorben. Er wird dann für einige Minuten schweigen und tief atmen. Dann wird er sagen. Es ist schlimm, aber man kann daran nichts ändern. Wieder eine lange Pause. Dann wird er sagen: Wissen Sie, ich habe gestern Nacht den Platon wiedergelesen und folgende Lösungen für das Problem entdeckt, über das wir uns unterhalten haben.“ Voegelin saß dabei, rauchte seine Zigarre und lächelte und meinte dann nur: „Piccola, Du übertreibst mal wieder.“ Natürlich war er leicht irritiert über diesen despektierlichen Kommentar seiner Frau über seine intellektuelle Selbstvergessenheit.

Ich erzähle diese Cambridge-Episode nicht, um ein Psychogramm Voegelins zu beginnen. Ich halte aber seine Arbeit an dem *Immortality*-Vortrag für wichtig, um den Voegelin nach der *Neuen Wissenschaft* besser zu verstehen. Der Voegelin der *Neuen Wissenschaft* ist der *post-World-War-II political philosopher*, der aus Nazi-Deutschland geflohen ist, in den USA Zuflucht gefunden hat und im tiefen Süden die Ortsbestimmung u.a. auch Amerikas im Kontext der westlichen Zivilisation unternimmt. Im Slogan der amerikanischen *Voegelin Society*, „Defend Civilization“ – früher hieß es: „Defend *Western* Civilization“ –, den man heute noch in Baton Rouge auf Einkaufstaschen reproduziert findet, manifestiert sich dieses Voegelin-Bild. Es wird gestützt von den Schlusssätzen des Buches, die 1951 in Chicago vorgetragen wurden: „In dieser Situation gibt es einen Hoffnungsstrahl: Denn die amerikanischen und englischen Demokratien, die in ihren Institutionen die Wahrheit der Seele am stärksten repräsentieren, sind gleichzeitig auch existentiell die stärksten Mächte. Aber es wird aller unserer Anstrengungen bedürfen, um diesen Funken zu einer Flamme zu entfachen durch die Unterdrückung der gnostischen Korruption und die Wiederherstellung der Kräfte der Zivilisation. Heute ist das Schicksal in der Schwebe.“²² Zu dieser *Civilization*, die verteidigt werden muss, gehört selbstverständlich auch ein doktrinäres Christentum, das viele konservative amerikanische Intellektuelle positiv mit dem Namen Voegelin verbinden.

Die *Immortality*-Vorlesung aus Harvard zeigt einen Voegelin, der zwar nicht vollkommen die Gnosis- und Sektenformation als Hintergrund der Moderne aufgibt, der aber den

²² Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 259.

Verdacht, den er in den frühen 40er Jahren über das Versagen der Kirche offen identifiziert hatte, bestätigt: „Im 16. Jahrhundert explodiert ein doktrinär gewordenes Christentum in den Religionskriegen, und deren zugleich physische und moralische Verwüstungen provozieren Welle auf Welle von Verachtung über den theologischen und metaphysischen Dogmatismus.“ Und im 17. Jahrhundert, so setzt er fort, „beginnt das unglaubliche Spectaculum der Moderne – zugleich faszinierend und ekelregend, grandios und vulgär, aufregend und deprimierend, tragisch und grotesk – mit der apokalyptischen Begeisterung, neue Welten zu schaffen, die morgen bereits alt sein werden auf Kosten der alten Welten, die gestern noch neu waren; mit ihren zerstörerischen Kriegen und Revolutionen, die durch zeitweilige Stabilisierungen auf immer niedrigeren Ebenen geistiger und intellektueller Ordnung durch Naturrecht, aufgeklärtes Selbstinteresse, Machtbalance, Balance der Profite, dem Überleben der Stärksten und der Angst vor atomarer Vernichtung; mit den ideologischen Doktrinen aufgeschichtet auf dem Haufen der ekklesiastischen und sektiererischen Dogmen und dem widerstrebenden Skeptizismus, der sie gleich allesamt auf den Abfallhaufen der Meinungen wirft; mit den großen Systemen, die auf unhaltbaren Voraussetzungen gebaut sind und den gescheiterten Vermutungen, dass die Prämissen alle in der Tat unhaltbar sind und deshalb nie rational diskutiert werden dürfen; mit dem Ergebnis in unserer Zeit, dass wir die Menschheit in einer globalen Irrenanstalt vereinigt haben, die von äußerster Vitalität strotzt.“²³ In diesem expressionistischen Ausbruch zeigt sich Voegelins wachsende Frustration an den geistigen Schranken, die er sich durch das westliche Zivilisationsschema selbst auferlegt hatte. Dies Schema war ja noch in der ursprünglichen Bandfolge von *Order and History* vorgesehen, in der die Bände hießen: *Israel and Revelation*; *The World of the Polis*; *Plato and Aristotle*; *Empire and Christianity*; *The Protestant Centuries* und schließlich *The Crisis of Western Civilization*. Das Schema begann langsam zu bröckeln. In Aufsätzen wie *Immortality* und vor allem dem 1968 in Rom gehaltenen Vortrag, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*²⁴, bahnt sich die neue Sicht an, die sich in dem letzten beiden Bänden von *Order and History*, *The Ecumenic Age* (1974) und dem posthum erschienenen Band, *In Search of Order* (1987), durchsetzt.

Aber lassen Sie mich noch abschließend einige Worte zur *Neuen Wissenschaft* sagen. Das Buch gehört neben Leo Strauss' *Natural Right and History* (1953) und Hannah Arendts *Human Condition* (1958) zu den Klassikern der politischen Theorie im 20. Jahrhundert. Alle drei waren Vertriebene des Nazi-Regimes und fanden in den USA die intellektuelle Freiheit und den Weg zur politischen Philosophie. Erstaunlich an den drei Autoren ist, wie wenig sie in den drei Werken, die sie berühmt gemacht haben, über ihre Gastgesellschaft zu sagen haben. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg war beherrscht vom ‚kalten Krieg‘, über den Voegelin einige seltsame Dinge zu sagen hat, wenn er von der Schaffung eines Machtvakuumms spricht, das „aus freien Stücken von den westlichen demokratischen Regierungen auf der Höhe eines militärischen Sieges ohne Druck von irgendeiner Seite geschaffen“ worden ist.²⁵ Das klingt fast so, als ob die Sowjetunion und vor allem die Rote

²³ Voegelin, *Immortality*, S. 55 [eigene Übersetzung].

²⁴ Eric Voegelin: *Equivalences of Experience and Symbols in History*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 12: *Published Essays 1966–1985*, hrsg von Ellis Sandoz, Baton Rouge 1990, S. 115–133; ders.: *Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte* (= *VOEGELINIANA – Occasional Papers*, No. 79), hrsg. von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Helmut Winterholler, München 2010.

²⁵ Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 243.

Armee nicht an diesem Sieg beteiligt gewesen sind. So seltsam diese Behandlung des Zweiten Weltkrieges und der geopolitischen Folgen für Europa auch aussehen mag, sie wurde unter dem Eindruck der Berliner Luftbrücke 1948, von Maos Sieg im chinesischen Bürgerkrieg 1949 und dem Korea-Krieg geschrieben. Trotz dieses aktuellen Bezuges am Ende des Buches gibt es weder bei Voegelin noch bei Strauss und Hannah Arendt irgendwelche kritische Auseinandersetzung mit der amerikanischen Wirklichkeit, vor allem nicht mit dem institutionalisierten anti-schwarzen Rassismus. Für die deutsche intellektuelle Emigration gehörte der Rassismus und die Behandlung der Schwarzen in Amerika zur Wirklichkeit, an der sie nichts auszusetzen hatten, weil dieser Rassismus zum eurozentrischen Weltbild gehörte, in das sie durch die europäische Philosophie und Wissenschaft sozialisiert worden waren.²⁶

Am Ende eines Symposiums über Voegelin auf dem Campus der LSU in Baton Rouge am 12. Oktober 2012 stieß ich vor dem Bibliotheksgebäude, in dem das Symposium stattfand, auf Harry Stille, der in den 50er Jahren bei Voegelin seinen *Master of Arts* gemacht hatte. Ich fragte den mittlerweile 86-jährigen Berater für Krankenhäuser, ob Voegelin je über Rassismus in Louisiana gesprochen hätte. „Certainly not“, sagte er spontan. „Nobody talked about race. It wasn't done because it was part of the reality we lived in and didn't question.“ Dies trifft sich mit einer Formulierung, die man in dem Artikel *The Growth of the Race Idea* findet, den Voegelin 1940 in der *Review of Politics* veröffentlicht hat und der nicht nur seine, sondern die Haltung der überwältigenden Mehrheit der deutschen intellektuellen Exilanten wiedergibt: „And finally, we do not intend to deal with the problem of political and social relations between the white and the colored races.“²⁷ Ich habe diese Weigerung nie verstanden und kann sie auch heute nicht nachvollziehen. Sie erklärt aber ein Syndrom, das ich trans-atlantischen Rassismus nennen möchte, unter dem Voegelin wie auch weitere deutsche Emigranten litten und das noch heute in Europa und den USA westliche Haltungen gegenüber der Welt prägt.

Es ist erstaunlich, dass Voegelin, der in der *Neuen Wissenschaft* ausführlich das Asylgesuch der Töchter des Danaos in Aischylos Tragödie „Die Schutzflehenden“ als paradigmatische Polis-Veranstaltung beschreibt, in der die Wahrheit der Seele mit der Staatsräson zusammenstößt, das entscheidende Detail ihrer dunklen Hautfarbe übersieht oder bewusst auslässt. Für den König von Argos aber, der die Bürger zu überzeugen versucht, die jungen Frauen aufzunehmen, war dieses phänotypische Detail zunächst ausschlaggebend. Es wird jedoch durch den Appell der Frauen an die Gerechtigkeit des Zeus und die Erinnerung an das geteilte mythische Schicksal überwunden. Die phänotypische Verschiedenheit der Asylbewerber aus Ägypten und der Bürger von Argos wird existentiell aufgelöst.

²⁶ Siehe meinen Aufsatz *Die europäische Schrumpfung der Menschheit. Die Aufklärung und die Entstehung des transatlantischen Rassismus*, in: Aram Mattioli/Markus Ries/Enno Rudolph (Hrsg.): *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848*, Zürich 2004, S. 125–144.

²⁷ Eric Voegelin, *The Growth of the Race Idea*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 10: *Published Essays 1940–1952*, hrsg. von Ellis Sandoz. Columbia/London 2000, S. 27–61.