

Peter J. Opitz

Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte

Ein Vademecum zu Eric Voegelins *History of Political Ideas*

Verfolgt man die in den letzten Jahren international auf breiter Front sich vollziehende Rezeption des Werkes des deutsch-amerikanischen Philosophen Eric Voegelin, so stößt man auf ein Kuriosum. Während seine 1938 veröffentlichte kleine Studie *Die politischen Religionen* im Laufe der letzten Jahrzehnte zu seinem bekanntesten Werk aufstieg und Übersetzungen in viele Sprachen erfuhr, blieb dasjenige Werk, in dem Voegelin bald darauf in einer Vielzahl von Einzelstudien die Kernidee der *Politischen Religionen* weiter entwickelte – nämlich die These von der geistigen Krise der westlichen Welt – bislang weitgehend unbeachtet: in den USA, wo das auf acht voluminöse Bände aufgeteilte Werk Ende der 1990er Jahre im Rahmen seiner *Collected Works* erschien,¹ wie auch in Deutschland, wo neben der Übersetzung des großen Schlussteils *The Crisis* in den vergangenen Jahren eine Vielzahl einzelner Kapitel der *History* veröffentlicht wurde.² Die Rede ist von Voegelins *History of Political Ideas* (im Folgenden *History*), zu der kein Geringerer als Alfred Schütz schon 1945 gesagt hatte: »Das wird ein grosses Buch und es ist mir nicht bekannt, dass in irgendeiner Sprache ein Werk über Ideengeschichte, das die gleiche Sach- und Motivbeherrschung mit der Gabe literarischer Prägnanz verbindet, jemals einen so universalen Bereich umspannt hätte.«³ Voegelin hatte die Arbeit an der *History* 1939,

- 1 *The Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden CW). *History of Political Ideas*. Series Editor Ellis Sandoz, Columbia and London:
Vol. I: *Hellenism, Rome and Early Christianity*. Ed. by Athanasios Mulakis, 1997.
Vol. II: *The Middle Ages to Aquinas*. Ed. by Peter von Sivers, 1997.
Vol. III: *The Later Middle Ages*. Ed. by David Walsh, 1998.
Vol. IV: *Renaissance and Reformation*. Ed. by David L. Morse and William M. Thompson, 1998.
Vol. V: *Religion and the Rise of Modernity*. Ed. by James L. Wisner, 1998.
Vol. VI: *Revolution and the New Science*. Ed. by Barry Cooper, 1998.
Vol. VII: *The New Order and Last Orientation*. Ed. by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, 1999.
Vol. VIII: *Crisis and the Apocalypse of Man*. Ed. by David Walsh, 1999.
- 2 Siehe dazu die im Wilhelm Fink Verlag München erschienene Periagoge-Reihe, hrsg. v. Peter J. Opitz, in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der LMU München sowie die im Rahmen des Archivs erschienene Reihe *Occasional Papers* (OP) bzw. *Voegeliniana – Occasional Papers* (VOP).
- 3 Brief vom 12. und 15. April 1945 von Alfred Schütz an Eric Voegelin, in: Gerhard Wagner / Gilbert Weiss (Hrsg.), *Alfred Schütz, Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004 (im Folgenden *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*), S. 232.

also schon bald nach seiner Ankunft in den USA, aufgenommen und bis in die erste Hälfte der 50er Jahre an ihr gearbeitet, dann jedoch von einer Veröffentlichung abgesehen.

Erklärungen für das eingangs angesprochene Kuriosum gibt es viele: Eine erste und die vielleicht plausibelste dürfte der schiere Umfang der *History* sein, die in der amerikanischen Gesamtausgabe mehrere tausend Seiten umfasst und somit im Vergleich zu den nur ca. 50 Seiten langen *Politischen Religionen* ein Monumentalwerk darstellt. Ein zweiter und erheblich schwerwiegenderer Grund, dürfte sein, dass nur Wenige ahnen, dass sich hinter dem allgemeinen Titel »History of Political Ideas« etwas ganz anderes als eine der konventionellen Theorie- und Ideengeschichten verbirgt, wie die von William Dunning, George H. Sabine, Leo Strauss, Herfried Münkler oder Henning Ottmann, sondern dass es sich bei ihr – wie Voegelin im Oktober 1945 in einem Brief an den Macmillan Verlag bemerkte – um eine »comprehensive systematic critique of politics and modern civilization« handelt.⁴ Den Kern dieser Kritik bildet jene 1939, im Vorwort zur zweiten Auflage der *Politischen Religionen* formulierte These von der »geistigen Krise« der westlichen Welt, die im Aufstieg der »politischen Religionen« und den von ihnen ausgelösten Kriegen und Bürgerkriegen, Vertreibungen und Genozids ihre katastrophale Zuspitzung fand. Zu einer solchen Kritik hatte sich die *History* allerdings erst sehr allmählich entwickelt. Zunächst war auch sie nicht viel mehr gewesen als eine weitere politische Ideengeschichte, in Auftrag gegeben und angelegt als »Textbook« für amerikanische Studenten der Politikwissenschaft, mit einem geplanten Umfang von ca. 200 Seiten. Erst im Laufe der Zeit hatte sie nicht nur gewaltig an Umfang gewonnen, sondern auch ihren Charakter geändert. Aus dem ursprünglich geplanten Textbook für Studenten war, um nochmals aus jenem Brief an McCurdy zu zitieren, ein Werk geworden, das – zumindest in der Erwartung Voegelins – aufgrund seiner Anlage und seines Ansatzes auf »considerable interest far beyond the circles, who are professionally interested in a work of this kind« zu stoßen versprach.

Wenn Alfred Schütz, der die Entstehung und Entwicklung der *History* über die Jahre in einer regen Korrespondenz mit Voegelin verfolgt hatte, im Herbst 1954 in einem Brief an seinen Freund Aron Gurwitsch bemerkte, der Text sei inzwischen die »siebente Niederschrift«,⁵ so war das durchaus zutreffend. Was Schütz allerdings nicht wusste – jedenfalls nicht erwähnte – war, dass sich der Charakter des Werkes im Laufe der Zeit so grundlegend verändert hatte, dass Voegelin sich inzwischen für einen neuen sachgemäßen Titel entschieden hatte: »Order and Symbols«. »The older title (History of Political Ideas)«, so hatte Voegelin schon ein Jahr zuvor den Verlag informiert, »is inadequate because the liberal ideology on which it was based is by now exploded in critical science. »Order and Symbols« is a theoretically correct description, for the subject matter

4 Brief vom 8. Oktober 1945 von Voegelin an Henry B. McCurdy. Sofern nicht anders angemerkt, finden sich die im Folgenden zitierten Briefe in den in der Hoover Institution an der Stanford University, Calif. zugänglichen *Voegelin Papers*.

5 Brief vom 23. April 1954 von Schütz an Aron Gurwitsch, in: *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, Briefwechsel 1939-1959*. Hrsg. v. Richard Grathoff, München: Fink, 1985, S. 357.

is a development of a theory of order and the adequate symbolization.«⁶ Wie gravierend Voegelin selbst diesen Wechsel empfand, geht aus einer Bemerkung gegenüber dem österreichischen Historiker Friedrich Engel-Janosi hervor, der ähnlich wie Alfred Schütz die Entstehung des Werkes über mehr als ein Jahrzehnt verfolgt hatte. Als Engel-Janosi in einer Besprechung eines späteren Buches von Voegelin auf die *History* Bezug nahm, belehrte ihn dieser: »Im ersten Absatz Ihrer Besprechung ist allerdings ein Missverständnis unterlaufen, denn die ‚Ideengeschichte‘, von der Sie sprechen, ist in der Tat nie veröffentlicht worden, eben weil ihre Methode *obsolet war*. *Order and History* dagegen ist keine ›Ideengeschichte‹, sondern eine Philosophie der Politik, die an die Stelle der aufgegebenen ›Ideengeschichte‹ getreten ist.«⁷ Mit anderen Worten: Irgendwann während des Schreibens hatte sich Voegelin zu einem Methodenwechsel gezwungen gesehen und diesen als so tiefgreifend empfunden, dass er den Text auf der Grundlage einer neuen »Methode« zu einer »Philosophie der Politik« umgeschrieben hatte. Wann genau dies geschehen war, ist schwer zu beantworten, da Voegelin – bewusst oder unbewusst – noch eine ganze Zeitlang am alten Titel festgehalten hatte.

Mit dem Hinweis auf einen Entstehungsprozess von mehr als einem Jahrzehnt, auf den in dieser Zeit enorm gewachsenen Umfang, vor allem aber auf den im Laufe der Zeit sich grundlegend verändernden Charakter der *History* berühren wir einen Punkt, der die Lektüre des Textes erschwerte und selbst aufmerksame Leser immer wieder in Verwirrung führen dürfte: der Text ist nicht aus einem Guss. Im Verlauf der zahlreichen Umarbeitungen, die sich nicht auf einzelne Kapitel beschränkten, sondern das Gesamtkonzept selbst betrafen, entstand ein überaus heterogenes Werk. So weist die *History* Teile auf, die schon Anfang der 40er Jahre entstanden und andere, die erheblich später verfasst wurden, einige davon zu einer Zeit, als jener Methodenwechsel schon erfolgt war oder sich gerade vollzog. Die Lektüre wird zusätzlich dadurch erschwert, dass Voegelin sich mit Ausführungen über die der *History* zugrundeliegenden »Methode« eher zurückhielt. Zwar liegt das zu Beginn der Arbeit entwickelte methodische Konzept – die sogenannte »Evokationstheorie« – in Form einer kurzen »Introduction« vor, doch fehlt eine den späteren Methodenwechsel begründende und das neue Konzept erläuternde zweite Einleitung. Ob Voegelin eine solche jemals schrieb – einige Indizien sprechen dafür – wird kontrovers diskutiert. Doch selbst wenn es sie gab, war sie offenbar ebenfalls eher knapp gehalten. Denn auf die Klage eines Gutachters konzedierte Voegelin, dass er die der *History* zugrundeliegende »Theory of Ideas and of Myth« nirgendwo »succinctly and formally« ausgeführt, sondern sich auf eine »incidental exposition of a theory on occasion of emergent problems« beschränkt habe. Als Grund führte er an, dass eine ernsthafte Darstellung seines theoretischen Ansatzes ein neues Buch oder doch eine gewaltige Er-

6 Brief vom 25. Oktober 1953 von Voegelin an Charles D. Anderson (Macmillan); aus diesem Titel wurde bald darauf »Order and History«.

7 Brief vom 21. November 1966 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

weiterung der Einleitung erfordert hätte.⁸ Dem am methodischen Vorgehen Voegelins interessierten Leser der *History* bleibt somit nichts anderes übrig, als bei der Lektüre auf diese über den Text verstreuten methodischen Ausführungen zu achten und sich selbst aus ihnen den theoretischen Ansatz zu rekonstruieren. Ein zwar spannendes, aber – zu-gegebenermaßen – mühsames Unterfangen.

Die Heterogenität der *History* hat Spuren hinterlassen, auch in der amerikanischen Edition. So wird – um nur einige Beispiele zu nennen – bei einigen Bänden nicht deutlich, welcher Periode die einzelnen Kapitel zuzurechnen sind; der Teil über das 17. Jahrhundert ist chronologisch falsch eingeordnet; das Kapitel über Jean Bodin findet sich in zwei Fassungen; bei einem anderen, dem Kapitel »Nietzsche and Pascal«, handelt es sich lediglich um eine Vorstudie, die zudem noch falsch platziert ist, geht aus Korrespondenzen Voegelins doch klar hervor, dass ein Kapitel »Nietzsche: The Last Judgement« das Schlusskapitel bilden sollte. Doch angesichts der überaus komplizierten Textlage, vor allem angesichts des Strebens der Herausgeber der *Collected Works*, die Bände der *History* in möglichst schneller Folge herauszubringen, sind diese Mängel ebenso verständlich wie verzeihlich. Die Durchführung der erforderlichen werksgeschichtlichen Studien hätte das Erscheinen der *History* zweifellos erheblich verzögert – dennoch sind sie für ein adäquates Verständnis des Textes unverzichtbar.

Vor diesem Hintergrund verstehen sich die folgenden Ausführungen vor allem als eine Art Wegweiser durch ein werksgeschichtlich wie auch sachlich unübersichtliches und bislang noch unzureichend erschlossenes Terrain.⁹ Dabei versteht es sich von selbst, dass angesichts der überaus komplexen Materie die Hinweise keineswegs erschöpfend sind, im Rahmen eines solchen Vademecums aber auch nicht sein können. Dennoch sollten sie ausführlich genug sein, um den interessierten Lesern neben einer Einführung in dieses hochinteressante Werk auch eine allgemeine werksgeschichtliche Orientierung zu geben.

Während die Kenntnis der *History* wesentlich zum Verständnis der 1952 veröffentlichten *New Science of Politics* beiträgt, basiert auch sie auf Voraussetzungen, die in ihr selbst nicht näher ausgewiesen werden, sondern sich in den Arbeiten Voegelins vor seiner Flucht in die USA finden, insbesondere in den Studien zu seinem »System der Staatslehre«,¹⁰ die die *History* aufnimmt und weitergeführt. Das einleitende Kapitel widmet sich deshalb ausführlich diesem werksgeschichtlichen Hintergrund, insbesondere dem in dieser Zeit von Voegelin entwickelten Begriff der »politischen Idee« und den ihr inhärenten »religiösen Implikationen« – ein Aspekt, der eine wesentliche Voraussetzung nicht nur zum Verständnis der *History* bildet, sondern auch in der *New Science of Politics*

8 Siehe dazu »Report on Voegelin's History of Political Ideas« (transmitted with Mr. Anderson's letter of February 5th, 1948), sowie Voegelins »Observations on the Report on Voegelin's History of Political Ideas« in: *Voegelin Papers* (Hoover Institution, Stanford, USA), Box 21, Folder 2.

9 Siehe dazu auch meine Studie *Der ›neuen Innerweltlichkeit‹ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins ›History of Political Ideas‹ und seiner Deutung der westlichen Moderne*, München: VOP, No. 80, 2., überarb. Aufl. 2012.

10 Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, *Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Eric Voegelins ›Staatslehre‹ und ihrer Stellung im Gesamtwerk*, München: VOP No. 74, 3., überarb. und ergänzte Aufl. 2011.

von tragender Bedeutung ist, hier in den Ausführungen zur »transzendenten Repräsentation«. Das folgende Kapitel wendet sich dann der *History* selbst zu und konzentriert sich auf drei Elemente: auf den methodischen Ansatz – die sog. Evokationstheorie –, der der *History* über weite Teile zugrunde liegt, auf den aus ihr sich ergebenden Aufbau des Textes sowie auf die komplizierten Arbeitsprozesse, in denen die *History* entsteht. Der in der zweiten Hälfte der 40er Jahre sich vollziehende Paradigmenwechsel vom Ideen- zum Erfahrungsbegriff steht im Mittelpunkt des abschließenden dritten Kapitels und mit ihm der sich nun allmählich vollziehende Übergang der *History* zu einer Philosophie der Politik, hinter der schon bald die Konturen einer Philosophie der Geschichte sichtbar werden, die Voegelin in der *New Science of Politics* und in den ersten Bänden von *Order and History* weiter ausführen wird.

I

Vermutlich irgendwann im Herbst 1938, jedenfalls schon bald nach der Ankunft in den USA, hatte Voegelin von Fritz Morstein Marx das Angebot erhalten, für eine von diesem bei der McGraw-Hill Book Company herausgegebene Textbook-Reihe eine »History of Political Ideas« zu schreiben. Das Buch sollte 1940 vorliegen und nicht viel mehr als 200 Seiten umfassen. Dass Voegelin das Angebot annahm – möglicherweise hatte er das Projekt sogar selbst angeregt –, hatte verschiedene Gründe, unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbaren lagen auf der Hand. Gerade als Emigrant in den USA angekommen und nur für begrenzte Zeit als Instructor in Harvard beschäftigt, stand er vor der Aufgabe, sich eine neue akademische Existenz aufzubauen. Dazu aber – vor allem zur Unterstützung seiner Bewerbungen an amerikanischen Universitäten – benötigte er Publikationen. Denn seine bisherigen Veröffentlichungen waren in Europa erschienen, also schwer zugänglich und von ihrer Thematik für ein amerikanisches Publikum wohl auch von nur begrenztem Interesse. Wichtig war, dass die neuen Publikationen möglichst schnell erschienen, dass sie thematisch so angelegt waren, dass sie auf ein breites Interesse hoffen durften, vor allem aber, dass sie ohne größeren Aufwand geschrieben werden konnten. Alle diese Bedingungen erfüllte die von Marx erbetene politische Ideengeschichte: Sie sollte schon bald erscheinen, und sie richtete sich – anders als eine Monographie zu speziellen politischen oder philosophischen Problemen – an ein breites Publikum. Was aber am wichtigsten war: sie konnte relativ schnell geschrieben werden. Denn wenn politische Ideen bislang auch nicht im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses Voegelins gestanden hatten, so hatte er sich aus Gründen, auf die nun näher einzugehen ist, seit Mitte der 30er Jahre zunehmend mit ihnen beschäftigt.

Doch es gab noch andere – gewichtigere – Motive als die Sorge um eine Anstellung, die die Annahme des Angebots von Marx nahelegten, auch wenn sie sich erst allmählich in den Vordergrund schieben, dabei aber den Charakter der *History* tiefgreifend verändern sollten. Eines lag in dem wissenschaftlichen Kerninteresse begründet, das Voegelin seit Mitte der 20er Jahre verfolgte. Im Rahmen seiner Anstellung am Lehrstuhl von Hans Kelsen an der Wiener Universität hatte er mit regem Interesse die Grundlagendebatte

der Weimarer Staatsrechtslehre verfolgt und sich schon früh in ihr positioniert. So hatte er sich kritisch mit den Auffassungen Kelsens auseinandergesetzt, insbesondere mit dessen These, dass Staatslehre primär Rechtslehre sei und es deshalb das Ziel sein müsse, die Staatswissenschaft als eine reine Normwissenschaft zu entwickeln, dagegen alles, was nicht positiver Rechtsinhalt sei, aus ihr zu entfernen.¹¹ Während Voegelin der Reinen Rechtslehre Kelsens voll zustimmte, soweit sie den Bereich der Normlogik betraf, beurteilte er die durch Kelsens neo-kantianische Methodologie verursachte Ausgrenzung von Kernelementen der Staatslehre überaus kritisch. Das galt insbesondere für die »Staatsideen«, denen er eine besondere Bedeutung beim »Realaufbau« des Staates zuerkannte. Die Aufhebung dieser Verkürzungen und die Wiederherstellung der Staatslehre in ihrer thematischen Breite und theoretischen Tiefe war deshalb *eines* der Anliegen, das Voegelin Ende der 20er Jahre dazu veranlasste, selbst die Arbeit an einer Staatslehre aufzunehmen. Eigene Vorstellungen dazu hatte er erstmals 1924 in einem Aufsatz mit dem Titel »Reine Rechtslehre und Staatslehre« entwickelt. Nachdem er den Punkt markiert hatte, an dem – wie er schrieb – »der Aufstieg zu einer Rekonstruktion der vollständigen Wissenschaft vom Staat« zu beginnen hatte, heißt es:

»Sie baut sich auf in den Lehren von den Elementen, welche die staatliche Gemeinschaft, oder kurz den Staat, fundieren, und jenen anderen, welche die Symbole fundieren; ferner in der Theorie der Symbole: ihrer Intensitätsdifferenzen, ihrer Verknüpfungs- und Überschiebungsmöglichkeiten ... und schließlich der *Lehre von den Ideen*, die einander korrelativ ergänzen und in ihrem Verein die oberste [*bedingende*] *Form des Staates sind*. Mit dieser letzten Verankerung der Staatslehre in der *Ideenlehre* ist der Punkt erreicht, von dem die Theorien anderer *Kulturobjektivierungen* ausgehen können; neben die Lehre von der Idee des Staates kann die Lehre von der Idee der Kunst, der Sprache, der Religion, der Wirtschaft treten und in der Aufweisung der Zusammenhänge dieser Ideen stehen wir auf der *obersten systematischen Stufe eines Systems der Gesellschaftsphilosophie*; unmittelbar an diese Stufe reicht der Bau der hier entworfenen Staatslehre heran.«¹²

Die Umsetzung dieses Programms hatte Voegelin schon bald nach seiner Rückkehr von einem dreijährigen Forschungsaufenthalt in den USA und Frankreich und seiner 1928 erfolgten Habilitation in Angriff genommen. Dass es dabei primär um die Befreiung der Staatslehre aus den positivistischen Verengungen ging, sowie um die Wiederherstellung ihrer philosophischen Grundlagen, zeigen zwei Projekte jener Zeit. Die programmatische Zielsetzung geht schon aus dem Titel des vermutlich ersten dieser Projekte hervor:

11 Siehe dazu im Einzelnen Dietmar Herz, *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen*, OP III, München, März 2002, sowie Michael Henkel, *Positivismuskritik und autoritärer Staat. Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938)*, OP XXXVI, München, April 2003.

12 Erich Voegelin, »Reine Rechtslehre und Staatslehre« in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, IV, Bd. 1. und 2. Heft, Wien/Leipzig 1924, S. 80-131 (Hervorh. PJO).

»Staatslehre als Geisteswissenschaft«.¹³ Mit dieser Wendung zu einer geisteswissenschaftlichen Betrachtung und Begründung des Staates sah Voegelin sich in einem Trend, der, wie er einleitend bemerkte, in anderen Wissenschaften wie der Kunst, der Literatur und der Religion schon weit fortgeschritten, in der Staatslehre jedoch noch nicht über erste Versuche hinausgekommen sei. Gemeint waren Rudolf Smends *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928) und Carl Schmitts *Verfassungslehre* (1928). Sein eigenes Projekt, mit dem er an jene Entwicklung anzuknüpfen beabsichtigte, kündigte er als den »systematischen Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der Staatslehre« an, »die es bisher weder in der Sache noch in dieser Formulierung und Weite der Problemstellung gibt.«¹⁴ Als Geisteswissenschaft habe die Staatslehre vor allem die Aufgabe, den Staat als »geistige Einheit«, als »geistige Sinneinheit« zu erklären bzw., wie es im Projektentwurf heißt, als »geistige Schöpfung einer kontemporanen und sukzessiven Personenmehrheit«.¹⁵ Dahinter stand die Auffassung, dass es sich bei allen Erscheinungen des menschlichen Lebens – auch beim Staat – um Erzeugnisse des menschlichen Geistes handelt, der sich in Gesellschaft und Geschichte objektiviert – und zwar nicht nur im gesellschaftlich-politischen Bereich, sondern ebenso in Kunst, Architektur, Musik, Literatur, was auch diese Bereiche zu interessanten Objekten im Rahmen einer geisteswissenschaftlichen Analyse des Politischen macht.

Der Blick ins Inhaltsverzeichnis des Projektentwurfes zeigt, dass »politische Theorie« und »politische Ideen« in ihm zentrale Elemente darstellen. Dasselbe galt für das andere, noch ambitionierter angelegte Projekt, das Voegelin zur gleichen Zeit in Angriff nahm und das ihn die nächsten Jahre in Anspruch nehmen sollte: ein System der Staatslehre. Wieder grenzte er sich gegen Standardwerke seiner Zeit ab: gegen Georg Jellineks *Allgemeine Staatslehre*: »still living in the tradition of Hegel, and collecting a series of essays on the traditional topics of this science without any systematic foundation«, und erneut gegen Hans Kelsens Staatslehre: (Sie) »contains only a Theory of Law«.¹⁶ Auch bei diesem Projekt geht es um eine geisteswissenschaftliche Grundlegung, die nun allerdings philosophisch präziser bestimmt wird. »It is my intention«, heißt es in einem Brief an die Rockefeller Foundation, in dem Voegelin das Projekt vorstellte und um finanzielle Förderung bat,

»to rearrange and reformulate the whole science of Government in terms of the results of modern philosophy (Husserl, Heidegger, Jaspers in Germany, Dewey in America, Bergson in France), and to make the system extend from the philosophic basis to the details of technical constitutional law.«¹⁷

13 Hoover Register 53, Folder 7/8. Das Fragment ist abgedruckt in: Eric Voegelin, *Herrschaftslehre / Staatslehre als Geisteswissenschaft*. Zwei Fragmente. OP LVI, 2., überarb. Aufl. Juni 2009.

14 Ebd., S. 62 (Hervorh. PJO).

15 Ebd., S. 60.

16 Brief vom 19. Juli 1931 von Voegelin an John V. van Sickle (Rockefeller Foundation), Record Group-12.1, series – Van Sickle Diaries, Box 64, Vol. 1931, June 3/7, Vienna.

17 Ebd.

Und wieder verweist er auf erste, allerdings noch unzureichende Ansätze in die von ihm selbst anvisierte Richtung: »attempts in this direction have been made by men like Carl Schmitt (see # 23 in my list),¹⁸ but they failed, because they had not the general and broad philosophic as well as historical knowledge required for such an enterprise.«

Obwohl schon bald zwei von insgesamt drei geplanten Teilen vorlagen – eine »Herrschaftslehre« und eine »Rechtslehre«¹⁹ – scheiterte das Unternehmen, wie Voegelin später erklärte, am dritten, den »politischen Ideen« gewidmeten Teil:

»Then there should have been a third part on political ideas, but when I came to that third part I discovered that I knew nothing whatsoever about *political ideas* and had to give up the project of a Staatslehre. I began to concentrate on acquiring knowledge of *specific ideas* for the purpose of analyzing *the problem of the so-called ideas with the concrete materials in hand.*«²⁰

Der Hinweis auf die »spezifischen Ideen« bezog sich auf historische und systematische Studien zur Rassenidee, die Voegelin zunächst als Grundlage für einen weiteren Teil der Staatslehre durchgeführt hatte, in dem »in einem Abschnitt über die Staatsideen auch die Leibideen als Mit-Erzeuger der politischen Gemeinschaften dargestellt«²¹ werden sollten. Als allerdings dessen Umfang den Rahmen der Staatslehre zu sprengen drohte und sich zudem ein Scheitern des Projekts abzeichnete, hatte Voegelin diesen Teil wieder ausgegliedert und in zwei Monographien veröffentlicht. Während die eine – *Rasse und Staat* – systematisch angelegt war, enthielt die andere – *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*²² – die Ergebnisse seiner und geistesgeschichtlichen Untersuchungen. Es war diese zweite Studie, die viele Jahre später Hannah Arendt in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* als »beste geistesgeschichtliche Darstellung des Rassebegriffs« lobte.²³ In dieser im Herbst 1933 veröffentlichten Studie brachte Voegelin seine Auffassungen von dem objektiven und subjektiven Status der »Idee« noch einmal auf den Punkt. Nachdem er schon in seiner Kritik der Schmitt'schen *Verfassungslehre* – dort allerdings noch recht allgemein – auf den »Selbstaufbau der Realität« durch Ideen, insbesondere politische Ideen, aufmerksam gemacht hatte, heißt es hier nun abschließend und zugleich zusammenfassend:

18 Gemeint war sein Aufsatz »Die Verfassungslehre von Carl Schmitt: Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien« in: *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, Wien/Berlin: Julius Springer, Bd. XI, Heft 1, S. 89-109.

19 Eric Voegelin, *Rechtslehre*, hrsg. v. Peter J. Opitz. München: VOP No. 62, 2008.

20 Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Hrsg. und mit einer Einleitung v. Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1989, S. 38. Dt.: Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 1994, S. 56 (Hervorh. PJO).

21 Eric Voegelin, *Rasse und Staat*. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, S. 1.

22 Eric Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*. Berlin: Junker & Dünhaupt Verlag, 1933.

23 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1955, S. 245.

»Objektiv gesehen, ist die Gemeinschaft wirklich als Verwirklichung der Idee; subjektiv ist ihre Wirklichkeit ein stetiges Werden im Prozeß der Ideenerzeugung durch den Geist von Menschen, die eben durch das Werk gemeinsamer Erzeugung einer Idee die Gemeinschaft aufbauen, die wir nachher vom Standpunkt des Beobachters als ideedurchwirkte Einheit einer Mannigfaltigkeit erkennen. Der persönliche Geist des Menschen ist der Ort, an dem eine Idee als objektiv seiende ergriffen und zugleich im Akt dieses Ergreifens erzeugt, d.h. wirklich wird.«²⁴

Soweit das allgemeine Ergebnis zum Ideenbegriff. Bezugnehmend auf die »Rassenidee« heißt es dann:

»Wir haben den systematischen Gehalt der Rassenidee untersucht und den historischen Aufbau jener *Idee vom Menschen, die in der neuen Rassentheorie vorausgesetzt wird*; jetzt sehen wir die Rassenidee wirksam werden im Aufbau der Gemeinschaft, wirksam in den beiden aufs innigste miteinander zusammenhängenden Weisen des *objektiven Aufbaues* der Gemeinschaft durch die Idee der Rasse und der *subjektiven Überzeugung* der an der Gemeinschaft beteiligten Menschen von der Wesentlichkeit der Rasse für ihren Gemeinschaftszusammenhang. Die Rasse ist nicht mehr nur ein im Abstand gesehener Gegenstand der Untersuchung, sondern eine *leib-seelisch-geistige Realität, die den Forscher mitumfaßt*, und der Begriff der Rasse, der in der konkreten Situation geprägt wird, ist nicht mehr Wissenschaftsbegriff, sondern *Werkzeug zur Sinndeutung des eigenen Lebens und des weiteren Lebens der Gemeinschaft*; und er ist nicht bloß Gebilde einer tatenlosen Anschauung, ein Versuch zu ‚verstehen‘, sondern ein Werkzeug im Dienste der künftigen Gestaltung der Gemeinschaft; er ist die Idee der Gemeinschaft als eines Leibzusammenhanges, wie sie von ihren Gliedern in die Zukunft vorentworfen wird.«²⁵

Der Hinweis auf die »Idee des Menschen, die in der neuen Rassentheorie vorausgesetzt wird«, erfolgte nicht zufällig, und er ist für uns in doppelter Weise bedeutsam. So läßt Voegelin keinen Zweifel daran, dass er dieser »Idee vom Menschen« und der auf ihr basierenden politischen Theorie zutiefst ablehnend gegenüber steht – bezeichnenderweise beginnt seine Untersuchung mit dem Satz: »Das Wissen vom Menschen ist aus den Fugen geraten.«²⁶ Zum anderen verweist er auf eine Einsicht, die sein Werk von nun an tiefgreifend prägen wird und in enger Beziehung zu seinem Verständnis von »Idee« steht: die Einsicht in die fundamentale Bedeutung einer philosophischen Anthropologie für die Staatslehre. So formulierte er gleich zu Beginn von *Rasse und Staat* als »Grundidee« des Systems der Staatslehre: dass »die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen« und folglich »die Probleme der Staatslehre auf Grund einer philosophischen Anthropologie zu formulieren« seien.²⁷ Im Lichte dieser Auffassung wird nun auch die

24 Voegelin, *Die Rassenidee*, S. 120 f.

25 Voegelin, *Die Rassenidee*, S. 159 (Hervorh. PJO).

26 Ebd., S. 1.

27 Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 2.

tiefer Ursache seiner Kritik an der deutschen Staatslehre seit der Reichsgründung sichtbar, die er hier wiederholt und erneut an Jellinek und Kelsen veranschaulicht:

»daß sie aus Gründen der Wissenschaftsgeschichte und der Wissenschaftsorganisation als Annex zur Verfassungslehre behandelt wird, daß also ihr *systematisches Zentrum nicht in den menschlichen Grunderlebnissen*, die das Staatsphänomen hervortreiben, liegt, sondern in dem letzten Teil der Staatslehre, der alle anderen Teile (Allgemeine Normlehre, Herrschaftslehre, Lehre von der persönlichen Sphäre der Gemeinschaftsmitglieder, Lehre von den Staatsideen) voraussetzt. Die Grundprobleme werden nicht auf ihrem eigenen Boden behandelt, sondern in ihrer Spiegelung in den positiven Rechtsinhalten und *müssen* daher schief gesehen werden.«²⁸

Angesichts der Auffassung, dass die Grundlegung der Staatslehre in Form einer philosophischen Anthropologie zu erfolgen hat, die wiederum von den »menschlichen Grunderlebnissen« auszugehen hat, die das Staatsphänomen und damit auch die Staatsideen hervortreiben, rückt nun konsequenterweise die Arbeit an einer philosophischen Anthropologie zunehmend ins Zentrum des Voegelinschen Denkens – von der Überzeugung getragen, dass eine solche Wesenslehre des Menschen in Deutschland gerade erst im Entstehen begriffen sei. Dass sich Voegelin, wie schon zuvor beim Versuch einer geisteswissenschaftlichen Grundlegung der Staatslehre, auch bei seinen anthropologischen Studien inmitten einer neuen wissenschaftlichen Strömung sah – und an wem er sich dabei orientierte – geht aus einem späteren Brief an Talcott Parsons hervor, dem er berichtet:

»The evolution of social theory has taken in Germany after Weber a significant turn in the movement of the *Philosophische Anthropologie*, as represented by Scheler (Die Stellung des Menschen im Kosmos), Plessner (Macht und menschliche Natur), Jaspers (Psychologie der Weltanschauungen, Metaphysik), Landsberg (Philosophische Anthropologie), etc. Everybody who had an active mind had the feeling that a new interpretation of man was required which would furnish the conceptual framework for the interpretation of the civilizational materials.«²⁹

Von den hier angeführten Denkern wird in den nächsten Jahren vor allem Max Scheler zum wichtigsten Bezugspunkt. Vor allem auf seinen Einfluss dürfte auch ein Element des Ideenbegriffs Voegelins zurückzuführen sein, das nicht nur diesem Begriff eine besondere Prägung verlieh, sondern darüber hinaus auch das Werk Voegelins in eine neue Richtung lenkte. Das Element steht in engem Zusammenhang mit den Ursachen, die zum Abbruch an der Staatslehre geführt hatten und die bald auch der *History of Political Ideas* ihre besondere Färbung geben sollten. Mitte der 40er Jahre war Voegelin mit der *History* zum Macmillan Verlag gewechselt, der die fertig vorliegenden Teile einer Evaluierung hatte unterziehen lassen. Diese war insgesamt überaus positiv ausgefallen. Allerdings hatte sich einer der Gutachter verwundert gezeigt über Voegelins »fondness for

²⁸ Ebd., S. 5.

²⁹ Brief von Voegelin an Talcott Parsons vom 24. September 1943.

finding mystic, mythical, symbolic implications in political writings.« Voegelin, dem das Gutachten zugänglich gemacht worden war, bemerkte in seiner Entgegnung dazu:

»Of course, I do not deny that this fondness is quite visible throughout the work. But I would plead that it is more than a mere fondness. The principles of interpretation which I use were developed *after the breakdown of an attempt to write a systematic theory of politics* (around 1930). I had finished the 'Theory of Law' and the 'Theory of Power'. Then I found that I could not handle the *problem of political ideas* in a satisfactory fashion because meanwhile (that is: between 1900 and 1930), there had come into full swing the new monographic literature on the *religious implications of political ideas* and I simply did not know enough about history of religion and about theology to tackle the problem on the level of scientific standards that had been established by this new literature. If I may do a little self-criticism, I would say, that even today my performance will still lie open to severe criticism on the part of such authorities as Dempf, Przywara, Etienne de Greeff, H.U. von Balthasar, etc. (May I draw your attention, by the way, to Balthasar's 3 volumes on ›Apokalypse der deutschen Seele‹; a masterpiece of analysis of ideas.)«³⁰

Die Berücksichtigung der »religiösen Implikationen« politischer Ideen, die auch die nun zunehmende Beschäftigung Voegelins mit katholischen Philosophen wie Jacques Maritain, Henri de Lubac und Etienne Gilson erklärt, findet schon bald in seinem Werk ihren Niederschlag. Sie zeigt sich zunächst in einer um 1934 entstandenen überarbeiteten Fassung seiner »Herrschaftslehre«, an deren Anfang er nun ein Kapitel über die »Bestimmung des Personbegriffs« stellte, zu dem er über die Meditationen von Augustinus, Descartes sowie Husserl und Scheler gelangt war. Das Wesen der menschlichen Person wird dabei bestimmt »durch ihre Offenheit gegen ein transzendentes Sein, durch seinen Grenzcharakter zwischen der Welt, mit ihrem Sein und Werden, und einer Über-Welt. [...] Die Person ist die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.«³¹ Der so bestimmte Begriff der Person wird nun zum zentralen Bezugspunkt des Voegelinischen Denkens: Er wird zum Herzstück seiner Anthropologie und zugleich auch zum Maßstab, den er seinen Analysen nicht nur der westlichen Geistesgeschichte zugrunde legt.

Eng verbunden damit und nicht minder bedeutsam ist ein weiterer Punkt: die Meditation als Aufstieg zu Gott – sowohl als die dem Menschen eigentümliche Praxis als auch der Weg, auf dem der Philosoph jene Distanz gewinnt, die ihm einen Überblick über die Welt verschafft. In diesem Umfeld wird Voegelin später den platonischen *epanodos* aus der Höhle der Welt als auch den aristotelischen *bios theoretikos* als die dem Menschen spezifische Lebensform ansiedeln. Alle die hier genannten Elemente finden sich bald in enger Verflechtung in einem Aufsatz aus dem Jahre 1936, der uns noch in anderer Hinsicht beschäftigen wird. Zur theoretischen Haltung und zum Weg des Theoretikers heißt es in ihm:

30 Brief vom 1. Mai 1946 von Voegelin an Francis W. Coker (Hervorh. PJO).

31 Voegelin, *Herrschaftslehre / Staatslehre als Geisteswissenschaft*, S. 15.

»... und der Weltüberblick hat bei allen großen abendländischen Denkern das Ziel, die Ordnung der Welt in ihrer Gliederung bis zum Ursprung in Gott zu begreifen. Der Sinn des Überblicks wird am deutlichsten faßbar in den Meditationen eines Augustin, in denen die Stufen des Seins erstiegen werden, damit der Meditierende auf der Spitze in der *intentio* jenen Grad von Teilnahme am göttlichen Sein erreiche, der dem Menschen in seinem irdischen als der äußerste möglich ist. *Die Mystik der fruitio Dei ist das heimlich Bewegende aller echten theoretischen Haltung.*«³²

Augustinus ist nur eine der Quellen, auf die Voegelin sich bezieht. Die andere – hier nicht ausdrücklich genannt – ist Jean Bodin, über den er kurz zuvor, im Herbst 1934, während eines Forschungsaufenthalts in Paris umfangreiches Material gesammelt hatte, das er bald dem Bodin-Kapitel der *History* zugrunde legen wird.³³ Bodin bleibt für Voegelin das große Vorbild eines Theoretikers, dessen undogmatische Religiosität und politische Philosophie von jener »Mystik der fruitio Dei« durchdrungen ist, von der oben die Rede war. Wie stark diese mystische Haltung sein eigenes Werk beeinflusste und zwar auch – und wohl zuerst – seine *History of Political Ideas*, geht aus einem Brief an Karl Löwith hervor, dem er die Position erläutert, von der aus er seine *History* schreibt:

»In der Arbeit an der *History of Political Ideas* ergab sich *die methodische Grundfrage nach den Kategorien, welche als die Konstanten für das Gesamtbild anzusetzen sind.* Es erwies sich als unmöglich, ein nationales oder schulmässig partielles Kategoriensystem anzusetzen, (ein deutsches, französisches, oder englisches; ein marxistisches, kantisches oder lockesches), weil ein solcher Ansatz zu verzerrenden, »epizyklischen« Konstruktionen der anders-nationalen, oder anders-weltanschauungsmässigen Komplexe gezwungen hätte. Es wäre ein Unfug herausgekommen wie die Geschichte der politischen Ideen des Mittelalters in Lockeschen Kategorien der Carlyles^{34*}, oder eine Gierkesche Konstruktion der Ideengeschichte als einer Bewegung zum Gierkeschen Begriff der »Realperson«, etc. *Die Position der Mystiker ist die methodisch richtigste*, weil sie systematisch allgemein genug angelegt ist, um die tieferen Stufen der historischen Konkretisierungen im Recht ihrer jeweiligen Relativität zu beschreiben. Auch politisch-geschichtlich ist diese Wahl kein Zufall, denn die mystischen Positionen treten geschichtlich mit entscheidendem Gewicht gerade dann auf, wenn die tieferen Konkretisierungsstufen der Geschichte zerbrechen, wie das antik-christliche Imperium in der Zeit Augustins, das mittelalterlich-christliche in der Zeit von Eckhart zum Cusanus.«³⁵

32 Erich Voegelin, »Volksbildung, Wissenschaft und Politik« in: *Monatsschrift für Kultur und Politik*, 1. Jg., Juli 1936, S. 600 (Hervorhebung PJO).

33 Eric Voegelin, *Jean Bodin*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz; aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol und Gabriele von Sivers-Sattler, München: Fink, 2003.

34 * R.W. and A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. London/Edinburgh: Blackwood, 1933-1936.

35 Brief vom 17. Dezember 1944 von Voegelin an Karl Löwith, in: *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*. Hrsg. v. der Akademie der Künste, 59. Jahr/2007/6. Heft/November-Dezember, S. 771 (Hervorh. PJO).

Doch noch einmal zurück zu jenem Aufsatz aus dem Jahre 1936. Denn er enthält nicht nur erste Hinweise auf das inzwischen von Voegelin entwickelte Selbstverständnis als Theoretiker, sondern ist auch eine der ersten Anwendungen des neu gewonnenen Verständnisses von den »religiösen Implikationen« politischer Ideen, oder wie es hier heißt: »politischen Weltanschauungen«. Über diese führt er – am Beispiel des Marxismus – aus:

»Die Weltanschauung knüpft an eine das Gemüt ergreifende Tatsache an, z.B. an die Lage des Arbeiters in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, und webt um sie herum das Gespinnst ihrer Dogmen: Sie hat ihren Gott – die Klasse, ihren Teufel – den Bourgeois, ihren Propheten und Erlöser – Marx und Lenin, ihre Bibel – ‚das Kapital‘, ihren jüngsten Tag – die Revolution, ihr Paradies – in der klassenlosen Gesellschaft. Sie ist *eine gottverschlossene Dämonologie*, aber sie erklärt ihren Gläubigen das Böse in der Welt, sie gibt ihnen seelisch die Hoffnung auf die Erlösung von dem Übel, und sie zeigt ihnen den Weg in ihr Himmelreich. *Der religiöse Charakter der politischen Weltanschauung* muss in seiner ganzen Tragweite erfasst werden [...]: *der Kern der Frage ist religiöser Natur.*«³⁶

Während der religiöse Charakter der politischen Weltanschauung hier nur am Rande angesprochen wird, steht er zwei Jahre später im Mittelpunkt einer kleinen Studie mit dem Titel *Die politischen Religionen*. Zu ihrem Hintergrund wie auch zu ihrem Inhalt bemerkte Voegelin 1938 in einem von ihm selbst verfassten Lebenslauf:

»In *close connection* with this work* is Dr. Voegelin's research on the *religious implications of political thought*. The technique of interpreting certain political ideas as religious phenomena was already applied in classifying the modern race idea with the clan religion of Greece, and the Christian idea of corpus mysticum. The new study is *a thorough analysis of the problem of political religions, with a view to differentiate between the problems of basic religious emotions, the expression of emotions by symbols, and the rationalisation by dogmas*. The work started with recent political ideas, and then went back to the Egyptian state-religion. *A survey of this work* is given in a pamphlet on Political Religions, which is printed but not yet issued.«³⁷

Es erübrigt sich, hier nicht nochmals auf Inhalt und Argumentationslinien der kleinen Studie *Die politischen Religionen* einzugehen³⁸ – nur soviel sei dazu bemerkt: In ihr verbinden sich nun die verschiedenen Elemente, die das Denken Voegelins während der 30er Jahre aufgenommen hatte und nun bald auch in seine *History* eingehen und ihren Cha-

36 Voegelin, Volksbildung, Wissenschaft und Politik, S. 594-603; hier S. 598 (Hervorh. PJO).

37 Der Text der Vita liegt dem Brief vom 10. Mai 1938 an Gottfried von Haberler bei (Hervorh. PJO).

*Gemeint ist die Studie »The Mongol Orders of European Powers 1245-1255« in: *Byzantion*, Boston, MA, 1940/41, Bd. V, S. 278-413. Dt. unter dem Titel »Der Befehl Gottes« in: Eric Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie und Geschichte der Politik*. München 1966; Neuaufl. Freiburg/Brsg., 2005, S. 179-222.

38 Siehe dazu im Einzelnen mein Nachwort zu: Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938; zit. nach der 3. Aufl., München 2007.

rakter prägen werden: (1) der oben spezifizierte Personsbegriff als zentraler Bezugspunkt; (2) das Grunderlebnis der »Kreatürlichkeit« und der Kontingenz menschlicher Existenz als eine Art Komplementärerfahrung zur Transzendenzfähigkeit des Menschen als Kernelemente seiner philosophischen Anthropologie; (3) die aus der Transzendenz-erfahrung resultierende sakrale und wertmäßige Rekrystallisation der Wirklichkeit um das als göttlich Erkannte; (4) die Freilegung des jeweiligen Transzendenzpunktes eines Denkers als methodisches Prinzip der Analyse; (5) die Rekonstruktion der historischen und geistesgeschichtlichen Prozesse, in denen sich jene neue innerweltliche Religiosität entwickelte, sowie schließlich (6) die Formulierung jener als allgemeingültig verstandenen These, dass »das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden (kann), in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben« – so die Position des positivistischen Staatsverständnisses –, sondern dass »die Gemeinschaft *auch ein Bereich religiöser Ordnung* (ist), und die Erkenntnis eines politischen Zustandes in einem entscheidenden Punkte unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mit umfasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt.«³⁹

II

Wir haben ausführlich die Bemerkungen zitiert, in denen Voegelin die Ergebnisse seiner Studien zur Rassenidee zusammenfasste. Sie zeigten, dass er der »politischen Idee« – veranschaulicht an der Rassenidee – eine zentrale Beutung beim »Realaufbau« der politischen Gemeinschaft zuerkannte: dass er in ihr ein »Werkzeug zur Sinndeutung des eigenen Lebens und des weiteren Lebens der Gemeinschaft« sah und ihr damit einen realitätsevozierenden Charakter zuwies, nämlich eine gemeinschaftsstiftende und handlungsleitende Fähigkeit. Im Lichte dieser Ausführungen überrascht es nicht, dass Voegelin einige Jahre später diese Auffassungen auch seiner *History of Political Ideas* zugrunde legte. »Auf dieser Problematik ist die ganze ›Geschichte‹ aufgebaut«, bemerkte er im Herbst 1945 in einem Brief an Alfred Schütz, »Ideen, und insbesondere politische Ideen, sind nicht theoretische Propositionen über eine Realität, sondern sind selbst Bestandteile der Realität. Diesen Realitätscharakter der Idee habe ich in der Einleitung zu Band I (der *History* – PJO) unter dem Titel ›Evokation‹ abgehandelt.«⁴⁰ Ergänzend dazu bemerkte er kurze Zeit später in einem weiteren Brief an Schütz:

»... ich habe meine ›History‹ (in der ›Introduction‹) auf die *These der Sinngebung* in einem solchen sub-universe (aufgebaut). Als Terminus für diesen *Sinnbereich* habe ich das ›cosmion‹ gewählt (der Ausdruck ist von Adolf Stöhr, der sich in seinem ›Wegen des Glaubens‹ intensiv mit der Frage des sub-universe befasst hat). Der Ausdruck cosmion schien mir für den *politischen Sinnbereich* besonders geeignet, weil es sich

³⁹ Ebd., S. 63 (Hervorh. PJO).

⁴⁰ Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959, S. 266.

hier empirisch, in den faktisch sich abspielenden Konstitutionen, um die *Sinngebung* in Analogie zur kosmischen Ordnung handelt. Das politische *cosmion* ist ein kosmisches Analogon.«⁴¹

Wir müssen die »Introduction« zur *History*, die Voegelin vermutlich kurz vor oder nach der Vertragsunterzeichnung mit McGraw-Hill am 9. Februar 1939 skizzierte, hier nicht in aller Breite analysieren, sondern können uns auf einige ihrer zentralen Elemente beschränken.⁴² Grundlage ist auch in ihr eine – allerdings nur kurz angesprochene – philosophische Anthropologie. Basierte diese in den *Politischen Religionen* auf dem Grunderlebnis menschlicher Kreatürlichkeit und Kontingenz, so geht Voegelin hier von der »experience of the fragmentary and senseless characters of human existence« aus.⁴³ Die Suche nach *Sinn* wird damit neben dem Schutz vor inneren und äußeren Bedrohungen zum wichtigsten Motiv bei der Schaffung eines »Schutzraums« – eines *cosmion*. Dessen primärer Zweck besteht in der Errichtung einer »world of meaning« bzw. »a finite cosmos of meaning«, wobei die politische Idee dazu dient, diese Schutzfunktion in ein rationales Konzept zu fassen.

»Thus the ideas range from evocation to abolition of the *cosmion*, and all of them have a claim to be called political ideas. A thinker who interprets man may detest the phenomenon of political order and wish to eradicate it, but he cannot ignore it. He has to take into account the experience of life and death, of the anxiety of existence, and of the desire and force to create out of the perishable existence a cosmic analogy. *The problem of politics has to be considered in the larger setting of an interpretation of human nature.*«⁴⁴

Der »Sinn« bildet somit die geistige Grundlage der politischen Gemeinschaft. Er ist gewissermaßen ihre Seele, die deren Existenz »evoziert«, das heißt sie erschafft und zusammenhält. Gleichzeitig ist er aber auch einer der wichtigsten Ursachen ihres Zerfalls. Denn wird dieser »Sinn« zweifelhaft und löst er sich auf, so zerfällt auch die politische Gemeinschaft, die er bis dahin beseelt und belebt hatte. Das aber ist letztlich ihr Schicksal. Denn der »Sinn«, der in die politische Idee fließt und dem diese dann eine rationale Gestalt verleiht, ist – wie könnte es anders sein – kein endgültiger Sinn, sondern immer nur ein »Schein von Sinn« (»semblance of meaning«), der von der von ihm erfüllten Gesellschaft irgendwann in Zweifel gezogen wird und sich wieder auflöst. Da aber das Bedürfnis nach »Sinn« – als eine anthropologische Konstante, resultierend aus der Erfahrung existentieller Sinnlosigkeit – weiterbesteht, geht auch die Suche nach »Sinn« und

41 Ebd., S. 277 (Hervorh. PJO).

42 Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation*. Eric Voegelins »Introduction« zur »History of Political Ideas«, *OP XI*, München, 2., überarb. Aufl. April 2002 (im Folgenden Voegelin, Introduction), sowie Jürgen Gebhardt, »Politische Ideengeschichte als Theorie der politischen Evokation« in: Dirk Berg-Schlosser u.a. (Hrsg.), *Politikwissenschaftliche Spiegelungen*, Westdeutscher Verlag, 1998, S. 15-33.

43 Voegelin, Introduction, S. 16.

44 Voegelin, Introduction, S. 34-36.

damit nach einem Kosmion, das eine individuell wie gesellschaftlich sinnerfüllte Existenz ermöglicht, weiter.

Einen weiteren wichtigen Problemkomplex der »Introduction« bilden daher – zweitens – die Kräfte, die den Zerfall jener geistigen Grundlage bewirken. Es sind im Wesentlichen drei: Erklärungsdefizite der bisherigen Sinn-tragenden und -vermittelnden Ideen; konkurrierende, mit anderen Sinngehalten gefüllte und dem Lebensgefühl⁴⁵ besser entsprechende Ideen sowie schließlich die »politische Theorie«. Unter »Theorie« versteht Voegelin hier eine Betrachtung, im Sinne der aristotelischen *theoria*, und damit politische Theorie als ein »product of detached contemplation of political reality«.⁴⁶ Dabei ist ihm durchaus bewusst – er hatte es Anfang der 30er Jahre am Beispiel von Carl Schmitts *Verfassungslehre* näher erläutert –, dass eine solche kontemplative Distanzierung von den grundlegenden evokativen Ideen des eigenen Kosmions an Grenzen stößt, die nur wenige Denker zu überschreiten vermögen. »Politische Theorie« erweist sich damit als das Gegenstück zur evokativen Idee. Bestand deren primäre Funktion in der Erzeugung von Realität, in unserem Fall von »politischer Realität«, so ist es das Anliegen der politischen Theorie »to explain the cosmion as what it is, as a magical entity, existing through the evocative forces of man; it has to explain its relativity and its essential inability to accomplish what it intends to do that is, to render an absolute shelter of meaning.«⁴⁷ Neben ihren Funktionen der Rationalisierung und Systematisierung politischer Ideen wird politische Theorie damit auch zu einem kritischen Unternehmen, das – bezogen auf die das Kosmion tragenden evokativen Ideen – dazu beiträgt, die Sinn-tragenden Grundlagen einer Gesellschaft (aber auch einer Zivilisation) sowie die auf ihnen errichteten und somit auch diesen Sinn repräsentierenden Strukturen und Institutionen in Frage zu stellen – und damit gegebenenfalls zu unterminieren und zu zerstören. Statt auf den Beifall der Gesellschaft zu hoffen, in der er lebt, muss der politische Philosoph daher den Widerstand jener Kräfte fürchten, die die alten Sinngehalte und das ihnen zugeordnete institutionelle Sinngebäude verteidigen. Womit er schlimmstenfalls zu rechnen hat, zeigt das Schicksal des Sokrates – oder das der Kritiker der faschistischen und kommunistischen Regime in Europa, von denen Voegelin einer war.

Zu einem weiteren Gegenstand der Untersuchung werden damit – drittens – die Abläufe innerhalb einer »evokativen Periode«: also das Entstehen der Sinn-tragenden politischen Idee, ihre Auseinandersetzung mit anderen Ideen, ihr Verhältnis zur »politischen Theorie« und schließlich ihr Verfall und Erlöschen, bzw. ihr Wiederaufleben in späteren evokativen Perioden. Hinzu kommen ergänzend die Übergänge von einer evokativen Periode zur nächsten sowie die beide verbindenden Linien und Traditionsbestände. Es überrascht im Lichte dieser Auffassungen nicht, dass sich Voegelins *History* nicht nur im Ideenbegriff und im Verständnis von politischer Theorie von anderen politischen Ideengeschichten erheblich unterscheidet, sondern auch in ihrem Aufbau. Mit Hinweis

45 Einen wichtigen Bestandteil der Evokationstheorie bildet die Theorie der Sentiments, auf die hier jedoch aus Raumgründen nicht näher eingegangen werden kann; siehe dazu Opitz, *Der »neuen Innerweltlichkeit« auf der Spur*, S. 45-47.

46 Ebd., S. 36.

47 Ebd., S. 40.

auf die Bedeutung des Reichsgedankens, wie er in den alten Reichen des Nahen Ostens entwickelt wurde, beginnt Voegelin nicht mit Hellas und der dort entwickelten Theorie der Polis, sondern mit den Gesellschaften des östlichen Mittelmeerraumes: Er skizziert die Entwicklung des politischen Denkens in den Gesellschaften des »Oriens«, behandelt dann Griechenland bis zum Alexander-Reich, um von diesen schließlich zum Römischen Reich überzugehen. Aus Gründen, auf die noch einzugehen sein wird, fehlen in der *Collected Works*-Edition der *History* diese frühen Kapitel über den Orient und die griechische Klassik.⁴⁸

Soviel zu den Strukturprinzipien der *History*; wenden wir uns noch kurz dem komplizierten Ablauf der Arbeitsprozesse zu, die zum Verständnis der einzelnen Teile sowie des Ganzen wichtig sind. Mit dem Altertum-Teil hatte Voegelin, wie diversen Korrespondenzen zu entnehmen ist, gleich 1939 begonnen und diesen im Frühjahr 1941 abgeschlossen. Damit lag er in der zeitlichen Planung schon erheblich im Rückstand – ein »account of pages« der ersten drei Abschnitte zeigt zudem, dass er mit seinen 255 Seiten inzwischen auch den vereinbarten Umfang schon weit überschritten hatte. Anstatt sich an die Chronologie und die Vorgaben seines Konzepts zu halten, das nun Abschnitte über das frühe Christentum, die Reiche der Völkerwanderungszeit, Byzanz und Islam vorsah, übersprang Voegelin diese und wandte sich nun dem 16. und 17. Jahrhundert zu, geriet dabei aber – wie er später berichtete – »so etwa bei Rousseau in Schwierigkeiten, die ich nicht lösen konnte, weil ich zu wenig vom Mittelalter wusste. Darauf schrieb ich das Mittelalter, liess das 16. und 17. Jahrhundert so stehen, wie es war, und fing jetzt mit dem 18. Jahrhundert von neuem an.«⁴⁹ Die Korrespondenzen zeigen, dass Voegelin die Kapitel zum 16. und 17. Jahrhundert schon im August 1941 abgeschlossen hatte⁵⁰ – er sollte die Arbeit an ihnen nicht wieder aufnehmen – und auch die Arbeit an den Kapiteln zum Mittelalter-Teil schon im Sommer 1944 beendete. Über die Überlegungen, die ihn veranlasst hatten, die Arbeit an der Neuzeit »vor Rousseau« – genauer: *nach Montesquieu* – abzubrechen und welche Antworten er im Mittelalter zu finden hoffte, lässt sich nur spekulieren. Vermutlich ging es dabei um die genauere Bestimmung der Anfänge einer neuen evokativen Idee, nämlich um das »Auftauchen der innerweltlichen Kräfte im sacrum imperium im 12. und 13. Jahrhundert«, von denen die »Transformation des christlichen Sentiments und Weltbildes durch den Einbruch eines neuen Typs von innerweltlicher Potenz« eingeleitet wurde.⁵¹ Diese Vermutung bestätigt nachdrücklich das »Apostasy«-Kapitel, mit dem Voegelin Anfang 1945 die Arbeit dort wieder aufnahm,⁵² wo er sie im August 1941 unterbrochen hatte – also »vor Rousseau«. Denn von nun an konzentrierte er sich auf jene Denker und Bewegungen, die diesen Geist der Innerweltlichkeit

48 Siehe dazu CW 19. Eine Rekonstruktion der der *History* zunächst zugrundeliegenden Gliederung findet sich als Anlage 2 in Voegelin, Introduction, S. 88-91.

49 Brief vom 17. September 1945 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 263.

50 Diese Teile finden sich – chronologisch falsch eingeordnet – in CW 25, S. 47-172.

51 Brief vom 16. Januar 1943 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1939-1956*, S. 120 f.

52 Voegelin, *Die Krise*, S. 23-26.

repräsentierten, der nun die Evokation des mittelalterlichen *Sacrum Imperium*s endgültig sprengte und neuen Evokationen den Weg bahnte.

Doch bevor wir uns dem Teilband *Modern World* zuwenden, müssen wir zunächst noch einen Blick zurück ins Frühjahr 1944 werfen, als Voegelin erstmals Licht am Ende des Tunnels zu erkennen glaubte und Fritz Morstein Marx über den Stand der *History* und seine weiteren Planungen unterrichtete:

»The complete ‚History‘ is a treatise of three volumes. Volume I contains the Ancient World, up to and including St. Augustine; volume II contains the Middle Ages, from the Migration to the Conciliar Period; volume III contains the National State and the Crisis, beginning with Machiavelli. The three volumes have, in the typescript, 400, 500 and 500 pages respectively, the whole MS. has something like 1400 pages. To this would have to be added some 60 pages, at least, for table of contents, registers and bibliographies.

Of the three volumes, the first (Ancient World) is completed, ready for print, except the bibliographies; vol. 2 (Middle Ages) is completed with the exception of certain details of two chapters which require consultation of sources in Harvard, this summer. That means: by end of August, volumes 1 und 2 are ready to go to press. Volume 3 is 2/3 finished and will follow in due course; I am working at present on the nineteenth century.«⁵³

Damit drängte sich nun auch die Frage nach einem an der *History* interessierten Verlag auf. Denn angesichts der ständigen Verschiebungen des Abgabetermins und des gewaltigen Umfangs, den der Text inzwischen angenommen hatte, hatte sich McGraw-Hill inzwischen aus dem Projekt zurückgezogen. Denn als College Book war die *History* in der Tat nicht mehr geeignet. Die Suche war kurz, und sie war erfolgreich. Am 27. September 1944 kam es zur Vertragsunterzeichnung mit dem Macmillan Verlag über eine »History of Political Ideas« »in three volumes«. Macmillan folgte damit der Aufteilung, die Voegelin Marx erläutert hatte. Wenn Voegelin im Oktober 1945 Macmillan mitteilte, dass das Projekt in der ersten Hälfte des nächsten Jahres abgeschlossen sein könnte, so war das eine durchaus realistische Prognose.

III

Der *Modern World*-Band sollte sich in jener Zeit in vier Teile gliedern, von denen zwei – *Transition* und *The New Order* – fertig vorlagen; in ihnen hatte sich Voegelin mit dem politischen Denken im 16. und 17. Jahrhundert befasst. Ihnen sollten nun zwei Teile folgen, von denen der eine zunächst unter der Überschrift *From Vico to Hegel* stand, die aber schon bald in *Revolution* umgewandelt wurde. Er bezog sich auf das 18. Jahrhundert. Der Schlussteil mit dem Titel *The Crisis* sollte das 19. und 20. Jahrhundert behandeln. Die Kategorien für das »Zentralproblem der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts« hatte Voegelin schon 1944 in zwei Nietzsche-Studien herausgearbeitet, in denen

53 Brief vom 7. April 1944 von Voegelin an Fritz Morstein Marx.

er zu dem Ergebnis gekommen war, dass es Nietzsche »im Kern um den Ersatz des transzendenten Glaubensproblems durch eine innerweltliche Erlösungskonzeption« ging,⁵⁴ Ein Nietzsche-Kapitel »Nietzsche: The Last Judgement« sollte den Band abschließen; zum Titel hatte Voegelin schon zuvor erläuternd bemerkt, dass Nietzsches Analyse des Europäischen Nihilismus »the last judgement of the postmedieval world (sei) as the Divina Comedia was its first.«⁵⁵

Zunächst musste sich Voegelin jedoch dem 18. Jahrhundert zuwenden; es sollte ihm die bei Weitem größten Probleme bereiten. Diese bezogen sich zunächst auf die Art der Darstellung. Hatte er bis dahin in zeitlicher Reihenfolge einen Denker nach dem anderen abgehandelt, so musste er sich nun mit zwei unterschiedlichen Denkbewegungen befassen und diese darstellungstechnisch miteinander in Einklang bringen: mit politischen Theoretikern im engeren Sinne wie Vico, Montesquieu, Hume, Rousseau, Kant usw. einerseits und mit der »Entwicklung der nach-christlichen Eschatologie« andererseits.⁵⁶ Voegelin begann mit einem Kapitel, dem er den Titel »Apostasy« gab. In dessen Zentrum stand der Übergang von der Universalgeschichte Bossuets, die noch stark von der augustinischen Geschichtstheologie und damit von der Vorstellung geprägt war, dass die Menschheit von der Vorsehung zur wahren Religion geleitet werde, zu der von Voltaire in seinem *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* entworfenen säkularen Universalgeschichte. Das Kapitel ist darüber hinaus zum Verständnis der *History* und ihren Aufbau insofern von besonderer Bedeutung, als Voegelin – wie er in verschiedenen Korrespondenzen ausführte – in ihm »das Schema der Relevanz für das 18. und 19. Jahrhundert« festlegte bzw. »dass es die »Grundordnung für das folgende bis zur Gegenwart« enthält.⁵⁷ Auf »Apostasy« folgten Kapitel über den Phänomenalismus und Friedrich Schelling, die er 1945 abschloss, sowie im Oktober 1946 ein Kapitel über Giambattista Vico. Und jetzt – das Ende der *History* schon in Sicht – trat etwas Unerwartetes ein, über das Voegelin einige Jahre später Eduard Baumgarten berichtete:

»Diese ›History‹ hat nun eine längere Geschichte. Sie war im Wesentlichen 1945 abgeschlossen, aber damals bei der Analyse von Vico und Schelling fand ich endlich die ›Lösung‹ eines Problems, das mich seit 1930 geplagt hatte, d.h. eine Mythentheorie, die es möglich macht, solche Erscheinungen wie Plato's Mythen ohne unerklärte Reste zu interpretieren.«

54 Brief vom 9. Juni 1944 von Voegelin an Schütz, in: *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 218 f. Eric Voegelin, »Nietzsche, the Crisis and the War« in: *Journal of Politics*, Vol. 6 (1944), No. 2, S. 177-212. »Nietzsche and Pascal« erschien in: *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Bd. 25, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, S. 128-171. Dt. Übersetzungen dieser beiden Aufsätze finden sich in: Eric Voegelin, *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*. Aus dem Englischen v. Heide Lipecki; hrsg. und kommentiert v. Peter J. Opitz, Berlin: Matthes & Seitz, 2007. Siehe dort auch mein Nachwort »Eric Voegelin, Die ›Krise‹ und Friedrich Nietzsches«, S. 139-170.

55 CW 21, S. 69.

56 Siehe dazu im Einzelnen den Brief vom 17. September 1947 in *Schütz-Voegelin-Briefwechsel 1938-1959*, S. 263-268.

57 Siehe dazu seine Briefe vom 29. März 1945 und 21. April 1945 an Schütz, in ebd., S. 228 ff sowie S. 237-241.

Die nächsten Zeilen des Briefes zeigen allerdings, dass es bei der »Mythentheorie« um weit mehr ging als um ein Instrumentarium zur Entschlüsselung der Mythen in den platonischen Spätdialogen. Denn die Folgen ihrer Entdeckung waren tiefgreifend und – wie noch deutlich werden wird – für die *History* letztlich fatal:

»Das Resultat war, dass der ganze alte Altertumsband über Bord ging und neu geschrieben wurde. Und diese neue Fassung machte dann das 16. und das 17. Jahrhundert unmöglich, sodass dieser Teil auch neu geschrieben werden musste.«⁵⁸

Damit drängt sich die Frage auf: Was war so wesentlich an dieser »Mythentheorie«, das so tiefgreifende Revisionen des fast fertigen Textes notwendig machte? Merkwürdigerweise lässt sich die Antwort auf diese Frage weder dem Text noch den Korrespondenzen jener Zeit entnehmen – weder der wohl wichtigsten mit Alfred Schütz, noch denen mit Leo Strauss und Karl Löwith. Sie findet sich erst in den späteren Erinnerungen Voegelins – etwa in seinem »Autobiographical Statement At Age Eighty-Two«:

»Then I arrived at Schelling and his philosophy of the myth. That brought the crash. Because Schelling was an intelligent philosopher, and when I studied the philosophy of the myth, I understood that ideas are nonsense. There are no ideas as such, and there is no history of ideas, but there is a history of experiences that can express themselves in various forms, as myth of various types, as philosophical development, theological development, and so on. One has got to get back to the analysis of experience. So I cashiered that history of ideas, which was practically finished in four or five volumes, and started reworking it from the standpoint of the problem of the experiences. That is how *Order and History* started.«⁵⁹

Worum es bei jener »Mythentheorie« ging, die Voegelin nun entdeckt hatte, nachdem ihr Fehlen 1935 den Abbruch seiner Staatslehre verursacht hatte, war also die Entdeckung des Surrogatcharakters der »Ideen«. Nicht sie waren der Gegenstand, an dem die Analysen ansetzen mussten um die Suche des Menschen nach sinnvoller Existenz in Gesellschaft und Geschichte zu verstehen, sondern die existentiellen Grunderfahrungen und die Symbole, in denen diese zum Ausdruck gebracht wurden. Noch klarer und zugleich differenzierter hatte Voegelin dieses neu gewonnene Verständnis schon einige Jahre zuvor in seinen *Autobiographical Reflections* formuliert: »While working on the chapter on Schelling, it dawned on me that the conception of a history of ideas was an ideological deformation of reality. There were no ideas unless there were symbols of immediate experiences...«⁶⁰ um an anderer Stelle fortzufahren:

»I had to give up ›ideas‹ as objects of a history and establish the experiences of reality – personal, social, historical, cosmic – as the reality to be explored historically. These

58 Brief vom 10. Juli 1951 von Voegelin an Eduard Baumgarten.

59 Der Text findet sich in CW 33: *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Ed. with an Introduction by William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia/London: University of Missouri Press, 2004, S. 432-456 (hier S. 442).

60 Voegelin, *Autobiographical Reflections*, S. 63; dt.: *Autobiographische Reflexionen*, S. 83.

experiences, however, one could explore only by exploring their articulation through symbols. The identification of the subject-matter and, with the subject-matter, of the method to be used in its exploration led to the principle *that lies at the basis of all my later work: the reality of experience is self-interpretative*. The men who have the experiences express them through symbols, and symbols are the key to understanding the experiences expressed. [...]

Hence, I gave up the project of a *History of Political Ideas* and started my own work on *Order and History*.⁶¹

Was hier wie eine plötzliche Entdeckung klingt, auf die nun ein schneller methodischer Wechsel folgte, war in Wirklichkeit ein über mehrere Jahre sich hinziehender geistiger Klärungsprozess, der erst anlässlich der Arbeit an den Walgreen Lectures im Frühjahr 1951 zu voller Klarheit gelangte. Einer der Gründe für den verzögerten Übergang war vermutlich die Tatsache, dass Voegelin auch zuvor schon immer wieder auf »Grunderlebnisse« und »Grunderfahrungen« rekurriert und dabei auch die enge Verbindung zwischen »Erfahrung« und »Symbol« im Blick gehabt hatte – ohne allerdings die Problematik und die mit ihr verbundenen hermeneutischen Probleme zu reflektieren. Es ist vielleicht kein Zufall, sondern eher eine Folge dieses Wechsels von der »Idee« zur »Erfahrung«, dass Voegelin nun auch den normativen – bzw. normativ-ontologischen – Charakter, den die *History* inzwischen angenommen hatte, in ein helleres Licht rückte. Dass es inzwischen um weit mehr ging als um die eingangs zitierte Zivilisationskritik, geht besonders deutlich aus einer Äußerung Leo Strauss gegenüber vor:

»Eine Ideengeschichte soll nicht doxographischer Bericht, nicht »Dogmengeschichte« im älteren Sinne sein, sondern Geschichte der existentiellen Wandlungen, in denen die ›Wahrheit‹ in den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wiedergewonnen wird. Eine Geschichte der politischen Ideen im besonderen soll die Prozesse untersuchen, in denen ›Wahrheit‹ sozial wirksam wird oder an solcher Wirksamkeit verhindert wird. Sie sehen, dass es sich nicht um eine Negierung oder Relativierung der Ontologie handelt, sondern um die Korrelation zwischen Erkenntnis im kognitiven und im existentiellen Sinne; diese Korrelation ist für mich das Thema der ›Geschichte‹.«⁶²

»Wahrheit« ist hier die zentrale Kategorie, die auch bald in den Walgreen Lectures auftauchen wird, in denen es, wie ihr Titel besagt, um »Truth and Representation« ging.

Die Tatsache, dass Voegelin im Frühjahr 1950 in seiner Korrespondenz mit Strauss noch immer von der »History« bzw. von seiner »Ideengeschichte« spricht – und er wird dies auch noch in den nächsten Jahren tun – ist ein Indiz dafür, dass ihm die Implikationen dieses Wechsels von der »Idee« zur »Erfahrung« noch immer nicht in ihrer ganzen Schwere bewusst geworden waren. Dazu dürften auch die umfangreichen Revisionen

61 Ebd., S. 80; dt. S. 100.

62 Brief vom 2. Januar 1950 von Voegelin an Leo Strauss, in: *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*. Hrsg. von Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 2010, S. 187.

beigetragen haben, die sich – wie in seinem Brief an Baumgarten angesprochen – aus diesem Wechsel ergaben: die *Ancient World*, mit der er 1939 die Arbeit begonnen hatte, musste komplett neu geschrieben werden; die Kapitel über das 16. und 17. Jahrhundert waren grundlegend zu überarbeiten; und auch von dem Schlusskapitel *Crisis*, mit dem er zwar schon begonnen hatte, standen noch immer substantielle Teile aus. Die Arbeit an der *Ancient World* begann 1947 mit einem umfangreichen Platon-Kapitel, das nun auch die platonischen Mythen einschloss; im Anschluss daran folgte eine nicht minder umfangreiche Revision des Aristoteles-Kapitels. Diese beiden Teile bildeten die Grundlage des 1957 schließlich veröffentlichten dritten Bandes von *Order and History: Plato and Aristotle*. Zusammen mit den zu Beginn der 50er Jahre – noch immer unter dem Titel *History* sich anschließenden Studien über die vorsokratischen Denker, die ebenfalls erst 1957 nun unter dem Titel *The World of the Polis* als Band 2 von *Order and History* veröffentlicht wurden –, stellten sie die Genesis und die Gestalt der symbolischen Form »Philosophie« dar.

Parallel dazu nahm Voegelin im Frühjahr 1948 die Revision des Kapitels zum 16. Jahrhundert vor – beginnend mit »The People of God«, in dem er rückgehend bis ins Hochmittelalter die Anfänge des Immanentisierungs- und Revolutionsprozesses verfolgte; gefolgt von grundlegenden Revisionen der Kapitel über Machiavelli und Erasmus/Morus, Bodin sowie Luther und Calvin (»The Great Confusion«).⁶³ Eine Überarbeitung des 17. Jahrhunderts war zwar geplant, erfolgte jedoch nur teilweise – mit der Folge, dass diese Kapitel, von wenigen Ausnahmen abgesehen, den ältesten Stand der *History* repräsentieren. Zeitgleich mit diesen Revisionen setzte Voegelin die Arbeit am *Crisis*-Teil, also am 19. Jahrhundert, fort, wobei auch hier ähnliche Brüche auftraten wie bei der Behandlung des 16. und 17. Jahrhunderts: Während die Kapitel über Helvetius und Bakunin schon vor dem »Methodenwechsel« verfasst worden waren, entstanden die Kapitel über Comte und Marx erst danach. Dagegen blieb das geplante Schlusskapitel über Nietzsche sowie der beabsichtigte Epilog mit dem Titel »Execution« ungeschrieben und die *History* somit ein Fragment. Einer der Gründe für die Zurückstellung des Nietzsche-Kapitels dürfte gewesen sein, dass Voegelin – den auf Abgabe des Manuskripts drängenden Verlag auf den Fersen – erst einmal den *Ancient World*-Band abschließen und veröffentlichen wollte, um erst dann im Rahmen der noch ausstehenden Revisionen des *Modern World*-Bandes auch die Nietzsche-Studie auf den neuesten theoretischen Stand zu bringen.

Von der konzeptionellen Anlage her wirft der *Crisis*-Teil keine größeren interpretativen Schwierigkeiten auf. Während die Kapitel über Helvetius, Turgot und Condorcet die geistige Entwicklung rekonstruieren, die zur Geschichtskonstruktion von Comte und der von ihm gestifteten *religion de l'humanité* führt, stehen Bakunin, Marx und Lenin – man könnte hinzufügen: Mussolini und Hitler – als Verkünder und Gründer apoka-

63 Eric Voegelin, *Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*. Aus dem Englischen und mit einem Vorwort v. Dietmar Herz, München 1995; ders., *Jean Bodin*, München 2003; ders., *Luther und Calvin*, München 2011; *Die Ordnung der Vernunft: Erasmus von Rotterdam*, OP XXIX, München 2002.

lyptischer Reiche. Letztlich handelt es sich hier um die detaillierte Ausführung des Säkularisierungsprozesses, den Voegelin 1938 in den *Politischen Religionen* in groben Zügen skizziert hatte, und bezeichnenderweise ist im Comte-Kapitel auch noch immer von den »politischen Religionen des Kommunismus und des Nationalsozialismus« die Rede.⁶⁴ Voegelin wird den Begriff »politische Religion« nun bald aufgeben und in den Walgreen Lectures den ungleich weiteren – und kontroverseren – Begriff der »Gnosis« verwenden.

Wie oben erwähnt, hatte Voegelin zunächst beabsichtigt, das politische Denken seit dem 18. Jahrhundert durch eine Kombination von politischen Theoretikern im engeren Sinne und der Entwicklung der nach-christlichen innerweltlichen Eschatologie darzustellen. Der Blick auf den Schlussteil der *History* zeigt indes, dass von dieser Absicht nicht mehr viel übrig geblieben ist. Während der Leser wichtige, ursprünglich ins Auge gefasste säkulare politische Denker vergebens sucht, dominiert – in breiten Strichen ausgeführt – die Entwicklung der nach-christlichen innerweltlichen Eschatologie. Sie ist es, die die Signatur der westlichen Moderne prägt. Dessen Wesen werden bald die Walgreen Lectures, die gewissermaßen die Summe aus der *History* ziehen, auf den Begriff des »Gnostizismus« bringen.

Zum Abschluss muss noch auf ein Element aufmerksam gemacht werden, das zwar nicht die Struktur der *History* bestimmt, dessen Konturen jedoch in der zweiten Hälfte der 40er Jahre immer deutlicher hervortreten und das nun bald zu einem Charakteristikum der politischen Philosophie Voegelins werden wird: eine Philosophie der Geschichte. Dass der *History* eine solche zunächst nicht zugrunde gelegen hatte, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass in der Evokationstheorie zwar von der Geschichte der politischen Ideen die Rede war, nicht aber davon, dass diese Geschichte einen einsehbaren, diverse Evokationen übergreifenden sinnhaften Geschichtsablauf aufweist, der Grundlage für eine Philosophie der Geschichte hätte werden können. Das beginnt sich Mitte der 40er Jahre zu ändern. So hatte Voegelin schon 1945 im »Apostasy«-Kapitel das Fehlen einer »neuen christlichen Philosophie der Geschichte«,⁶⁵ die sich aus dem Schatten der augustinischen Geschichtstheologie löste und dem inzwischen grundlegend veränderten geistigen und historischen Rahmenbedingungen Rechnung trug, als eines der großen Versäumnisse der Römischen Kirche kritisiert. Gleichzeitig hatte er lobend auf die Geschichtsphilosophie hingewiesen, in der Paulus die »drei Gemeinschaften seiner Zeit – Heiden, Hebräer, Christen – mit den drei Gesetzen ... gleichsetzte.« [...] »Seine Übertragung der Kräfte der Triade«, so Voegelin, »auf immer höher aufsteigende Ebenen der Spiritualität machte die historische Situation für seine Zeitgenossen sinnvoll und verstehbar.«⁶⁶ In dieser Formulierung kündete sich erstmals die Vorstellung von der stufenweise geistigen Differenzierung von Transzendenzerfahrungen an, die Voegelin bald darauf, im Herbst 1949, à propos einer Auseinandersetzung mit der aristotelischen *Rhe-*

64 CW 26, S. 162. *Die Krise*, S. 196.

65 Voegelin, *Die Krise*, S. 49.

66 Ebd.

torik näher ausführen sollte. Inspiriert von Schelling, aber auch von Vico, sah Voegelin hier unter dem Konzept von der »Geschichtlichkeit des Geistes« bzw. der »Geschichtlichkeit der Wahrheit« eine Abfolge von symbolischen Formen, die vom Volksmythos über die Philosophie zum Christentum verlief. Im Hintergrund wird schon hier der Abschied von der Ideengeschichte und der Übergang zu einer Geschichte und Philosophie der symbolischen Formen, die in der Logik des neuen Erfahrungsbegriffes lag, spürbar. Dass dieser geistige Differenzierungsprozess nicht mit dem Christentum enden, sondern über dieses hinausführen würde, äußerte Voegelin in dieser Zeit Karl Löwith gegenüber, mit dem er sich über dessen gerade erschienenen Buch *Meaning in History* austauschte.⁶⁷ Weitere Impulse, die dieser Ausweitung der politischen Theorie in eine Philosophie der Geschichte beförderten, kamen aus verschiedenen Quellen: von Jacob Taubes (*Abendländische Eschatologie*, 1947) und Arnold Toynbee (*Study of History*, 1934–1939), ebenso wie von Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, 1948), Karl Jaspers (*Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949), sowie von Hans Urs von Balthasar (*Theologie der Geschichte*, 1950), um nur einige zu nennen. Die Konsequenzen, die Voegelin daraus zog, formulierte er erstmals und zugleich programmatisch im Einleitungssatz seiner 1952 veröffentlichten *New Science of Politics*: »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.«⁶⁸ Dass es sich bei dieser Schrift, der ersten systematischen Arbeit nach dem Scheitern seines »Systems der Staatslehre« Mitte der 30er Jahre um eine Geschichtsphilosophie handelte, hatte Voegelins schon während des Schreibens in verschiedenen Korrespondenzen angekündigt – am deutlichsten in einem Brief an den österreichischen Historiker Friedrich Engel-Janosi, dem er berichtete:

»Ich habe Ihnen nichts Näheres über die ganze Sache geschrieben, solange ich noch in der Arbeit steckte, aber jetzt da es fertig ist, glaube ich, dass es eine anständige, systematische Studie zur Grundlegung einer Staatswissenschaft im Platonischen Sinn (die eine Geschichtsphilosophie einbezieht), daraus geworden ist.«⁶⁹

Es sollte allerdings noch bis 1956/57 dauern, bis Voegelin die Geschichtsphilosophie, die seinem Werk inzwischen zugrunde lag und die letztlich ebenfalls auf dem neuen Erfahrungsbegriff basierte, in den Einleitungen zu den ersten beiden Bänden von *Order and History* näher ausführte. Dass es die *History of Political Ideas*, die er 1939 begonnen und über die er im September 1944 mit dem Macmillan Verlag einen Vertrag abgeschlossen hatte, inzwischen nicht mehr gab, sondern dass sie an der Atrophie und wissenschaftlichen Obsoleszenz gestorben und in der Form von *Order and History* neu auferstanden war, hatte Voegelin – wie schon eingangs erwähnt – dem Macmillan Verlag im Oktober 1953 mitgeteilt.

67 Siehe den Brief vom 9. Januar 1950 von Voegelin an Karl Löwith, in: *Sinn und Form*, S. 784 ff.

68 Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: Chicago University Press. Dt.: *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*. München: Pustet, 1959 (zit. nach der Neuauflage im Fink Verlag, München 2004, S. 19).

69 Brief vom 29. März 1951 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi (Hervorh. PJO).

Zusammenfassung

Von den Werken des deutsch-amerikanischen Philosophen Eric Voegelin sind in Deutschland vor allem zwei bekannt: seine kleine, 1938 veröffentlichte Studie *Die politischen Religionen*, die in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit auf sich zog, sowie seine *New Science of Politics*, in der er neben einer philosophischen Neubegründung der politischen Wissenschaft eine Kritik der westlichen Moderne vorlegte. Weit weniger bekannt ist seine umfangreiche *History of Political Ideas*, an der er zwischen 1939 und 1952 rastlos gearbeitet hatte. Die Gründe dafür sind vielfältig. Der wohl wichtigste ist, dass der Text, auf dessen Veröffentlichung Voegelin verzichtete, erst posthum, Ende der 1990er Jahre im Rahmen seiner *Collected Works* in acht Bänden erschien. Der Text ist in doppelter Hinsicht von Interesse: zum einen, weil Voegelin in ihm die Kernthese der *Politischen Religionen* auf breiter Grundlage weiterentwickelt und er zugleich den Hintergrund der *New Science of Politics* bildet. Zum anderen, weil er eine in sich geschlossene Philosophie und Kritik der westlichen Zivilisation darstellt. Der vorliegende Essay versteht sich als ein einführender Wegweiser in dieses konzeptionell höchst komplexe und methodisch vielschichtige Werk.

Summary

Among the works of the German-American philosopher Eric Voegelin it is primarily two that are known in Germany: his study *The Political Religions*, published in 1938, which in recent years received considerable public attention, and *The New Science of Politics*, in which Voegelin – besides establishing a new philosophical rationale for political science – expressed his critique on Western Modernity. Far less known is his comprehensive *History of Political Ideas*, on which he had worked restlessly from 1939 to 1952. There are manifold reasons for this. Probably the most important one: the text whose publication Voegelin declined during his life time, was only released posthumously, in the late 1990ies, within the framework of *The Collected Works of Eric Voegelin*, published in eight volumes. The *History* is interesting in a two-fold way: First, in it Voegelin further developed, on a broad basis, the central thesis of the *Political Religions*, while at the same time it provides the background of *The New Science of Politics*. Second, it incorporates a self-contained philosophy as well as a critique on Western civilization. – The essay at hand may serve as an introductory guide to both a conceptually and methodically most complex work.

Peter J. Opitz, Eric Voegelin's History of Political Ideas. A Vademecum