

Theorie, Politik und Rezeption: Kommentar zu Hans-Martin Schönherr-Manns Artikel "Politisches Ordnungsdenken aus christlichem Glauben. Eric Voegelins Antwort auf das Zeitalter der Ideologien" (ÖZP 1/2001)

Weiss, Gilbert

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Weiss, G. (2001). Theorie, Politik und Rezeption: Kommentar zu Hans-Martin Schönherr-Manns Artikel "Politisches Ordnungsdenken aus christlichem Glauben. Eric Voegelins Antwort auf das Zeitalter der Ideologien" (ÖZP 1/2001). *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 30(4), 439-445. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59849>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Gilbert Weiss (Wien)

Theorie, Politik und Rezeption

Kommentar zu Hans-Martin Schönherr-Manns Artikel „Politisches Ordnungsdenken aus christlichem Glauben. Eric Voegelins Antwort auf das Zeitalter der Ideologien“ (ÖZP 1/2001)

Hans-Martin Schönherr-Manns Aufsatz wendet sich einem hierzulande weithin vergessenen, im anglo-amerikanischen Sprachraum dafür umso bekannteren Denker zu: Eric Voegelin. Schönherr-Manns Darstellung bleibt allerdings mangelhaft und wird der Person und dem Werk Voegelins kaum gerecht. Erstens wird Voegelin vom Autor vorschnell und fälschlich als „religiöser Mensch“ und „gläubiger Christ“ dargestellt. Zweitens wird dann die Theorieposition selbst über diese Religiosität definiert („Ordnungsdenken aus christlichem Glauben“), ehe sie drittens politisiert wird, indem sie im amerikanischen „Bibelgürtel“ und in der „religiösen Rechten“ verortet wird. Voegelin erscheint in der Folge als Botschafter einer „missionarischen Gewissheit des religiösen Glaubens“, in dessen Werken die McCarthy-Ära „widerhallen“ würde. Diese Darstellung Schönherr-Manns ist zu korrigieren, wenn eine seriöse und kritische Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Eric Voegelins ermöglicht werden soll.

Dem Autor Hans-Martin Schönherr-Mann ist zunächst zu danken für seinen Beitrag in der Österreichischen Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP 30, 2001/1, 79–94). Wendet er sich doch einem Denker zu, der hierzulande kaum wahrgenommen wurde und wird: Eric Voegelin. Das österreichische Desinteresse ist umso bedauerlicher, als Voegelin, der im angloamerikanischen Raum längst als einer der gewichtigsten Exponenten der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts angesehen wird und eine dementsprechende Rezeption in den letzten Jahrzehnten erfahren hat (vgl. Price 2000), immerhin 1938 aus Österreich fliehen musste und davor an der Universität Wien studiert und unterrichtet hatte. Er teilt dieses Schicksal des Vergessenen freilich mit vielen anderen österreichischen Gelehrten und Kulturschaffenden, die der umfassenden „Vertreibung der Vernunft“ (Stadler/Weibel) in den 1930er und 1940er Jahren zum Opfer fielen. Nicht

zuletzt die Tatsache, dass sich sein Geburtstag 2001 zum hundertsten Mal jährt, mag Anlass geben, Voegelins Werk einer seriösen und kritischen Retrospektion zu unterziehen. Schönherr-Manns Artikel leistet dies allerdings nur mit Einschränkungen. Denn Eric Voegelin wird darin, wie im Folgenden gezeigt werden soll, vorschnell und fälschlich mit dem Etikett eines „christlich-religiösen Denkers“ behaftet. Ja, Schönherr-Mann geht noch weiter und stellt uns Voegelin als einen „religiösen Menschen“ und „gläubigen Christen“ vor (80), der – gleich zu Beginn des Aufsatzes – politisch im amerikanischen „Bibelgürtel“ und in der „religiösen Rechten“ verortet wird:

Wenn man sich dieser religiösen Gedankenwelt des Bibelgürtels nähern will, so gibt es einen in Deutschland kaum, in Amerika um so bekannteren politischen Philosophen, nämlich Eric Voegelin [...]. Natürlich gehört

Voegelin, der 1985 starb, nicht unmittelbar zur Christian Coalition. Und doch versteht man ihn in Europa nur, wenn man an letztere denkt. Umgekehrt könnte Voegelin dazu verhelfen, deren Gedankenwelt zu entschlüsseln (79).

Im Anschluss daran stellt der Autor, gewissermaßen auf die Ausgangslage des Voegelinischen Denkens Bezug nehmend, die Frage, „wie denn das 20. Jahrhundert auf einen religiösen Menschen wirken musste“ (80). Und weiter: „Welche Konsequenz zieht man aus dem 20. Jahrhundert, wenn man gläubiger Christ ist?“ (ebd.) Die Antwort gibt Schönherr-Mann umgehend:

Um Faschismus und Kommunismus standzuhalten, um die abendländische Kultur vor dem Untergang zu bewahren, erscheinen Voegelin humanistische und bürgerlich liberale Ideologien als zu schwach. Dazu bedarf es vielmehr der missionarischen Gewissheit des religiösen Glaubens, der Kraft des Christentums, die ihr positives Symbol im Märtyrertum hat, ihre ungeheure Macht in den Kreuzzügen und den Religionskriegen entfaltete. (ebd.)

Noch ehe Schönherr-Mann mit der eigentlichen Rekonstruktion des Werkes beginnt, setzt er uns hier also mit dieser – wie er es nennt – „These Voegelins“ einen Missionar Voegelin vor. Für die missionarische Botschaft führt er in weiterer Folge Belegstellen aus dem Werk an, insbesondere aus der frühen Schrift *Politische Religionen* (1938) und dem Klassiker *The New Science of Politics* (1952). Am Ende beschwört der Autor dann noch einmal die allgemeine Stimmungslage der McCarthy-Ära herauf und lässt den Aufsatz ausklingen mit dem Bild Voegelins als Kalten Kriegers gegen Kommunismus und Liberalismus (91).

Dazu ist nun mehrerlei zu sagen. Erstens ist unklar, aus welchem Wissensfundus Schönherr-Mann schöpft, wenn er Voegelin als „religiösen Menschen“ und „gläubigen Christen“ darstellt. Eine solche Einschätzung bedarf der intimen Kenntnis einer Persönlichkeit. Im Nachlass Voegelins, in unveröffentlichten Dokumenten

und persönlichen Briefen, finden sich jedenfalls keine Bekenntnisse der Frömmigkeit oder andere Anzeichen.¹ Im Gegenteil, Voegelin verwehrte sich immer wieder gegen eine derartige Etikettierung, so etwa 1953 in einem Brief an seinen Langzeitdialogpartner Alfred Schütz, der die gerade erschienene *New Science of Politics* bzw. Schütz' Kommentare dazu zum Gegenstand hat. Voegelin spricht das Thema direkt an:

Meine Beschäftigung mit dem Christentum hat nicht ursprünglich irgendwelche religiösen Gründe. Es handelt sich einfach darum, dass die traditionelle Behandlung der Philosophiegeschichte, und besonders der politischen Ideen, das klassische Altertum und die Neuzeit anerkennt, und dass die 1500 Jahre christlichen Denkens und christlicher Politik als eine Art Loch in der Entwicklung der Menschheit behandelt werden. In der Arbeit an der ‚History‘ [of Political Ideas]‘ stellte sich dieses Verfahren als unmöglich heraus: Was immer man vom Christentum denkt, man kann es nicht als eine quantité négligeable behandeln. Eine allgemeine Ideengeschichte muss imstande sein, das Phänomen des Christentums mit derselben theoretischen Sorgfalt zu behandeln wie Plato oder Hegel. (Voegelin et al. 1993, 106)²

Zweitens, und das ist der eigentlich zentrale Punkt, definiert Schönherr-Mann auch Voegelins Theorieposition über den „christlichen Glauben“ („Ordnungdenken aus christlichem Glauben“). Nun ist zwar richtig, dass, wie der Autor anmerkt, wesentliche Elemente dieser Theorieposition einer „platonisch-augustinischen Tradition“ entstammen; und wird der Platonische Teil weggelassen, kann man möglicherweise auch von einem „christlichen Denken“ sprechen. Aber a) wäre dies eben einseitig (weil den platonisch-griechischen Aspekt ignorierend), b) müsste näher modifiziert werden, in welcher Weise das Attribut „christlich“ zu verstehen ist (schließlich ist Voegelin kein Theologe, sondern Politischer Philosoph; des weiteren ist „augustinisch“ nicht problemlos mit „christlich“ gleichzusetzen); und c) würden damit wichtige andere Einflussfaktoren wie etwa

der amerikanische Pragmatismus, die Phänomenologie Edmund Husserls oder die Philosophische Anthropologie Max Schelers vorschnell ausgeblendet. Doch hören wir erneut, was Voegelin selbst dazu zu sagen hat. In dem bereits genannten Brief an Schütz führt er gleichsam apodiktisch aus:

Nun zu Ihrer entscheidenden Frage: Ist Theorie nur im Rahmen des Christentums möglich? Ganz offenbar nicht: Die griechische Philosophie ist vorchristlich; man kann ganz ausgezeichnet als Platoniker oder Aristoteliker philosophieren. [...] und man kann selbstverständlich auch heute ohne Christentum philosophieren. (ebd.)

Diese Aussage sollte an sich eindeutig sein. Man kann noch hinzufügen, dass Voegelin das Etikett des Platonikers nicht weniger oft umgehängt wurde und wird als jenes des „christlichen Denkers“. ³ Letztlich sind diese Etikettierungsfragen müßig. Sie mögen die Klassifizierungsneigungen der Interpreten befriedigen, die Substanz eines Werkes erschließen sie nicht.

In einem dritten Schritt politisiert Schönherr-Mann Voegelins Theorieposition, indem er ihn zu einem konservativen Missionar macht und in den Kontext des amerikanischen Bibelgürtels und der „Christian Coalition“ stellt. Darüber hinaus wird Voegelins Bewunderung für die angelsächsischen Demokratien als „Widerhall“ der Mc-Carthy-Ära ausgewiesen (91). Nun, mit diesem Urteil reiht sich Schönherr-Mann in die dominante deutsche Rezeptionshaltung gegenüber Voegelin ein, die in letzterem nahezu ausschließlich den Schöpfer der Gnosis-These wahrgenommen hat (88f). ⁴ Die in dieser These enthaltene Fundamentalkritik der Moderne hat viele veranlasst, in ihm einen „konservativen Neuzeittheoretiker“ zu sehen ⁵ – gleichsam als große Gegenfigur zum „progressiven Neuzeittheoretiker“ Hans Blumenberg. Hinzu kommt, dass dem deutschen Leser Voegelins eigentliche materialen Studien, sein fünfbandiges Hauptwerk *Order and History*, bis heute nicht in übersetzter Form zugänglich sind. ⁶ So trat Voegelin in den 50er und 60er Jahren in Deutschland vor allem mit kleineren Schriften

und Aufsätzen ins Rampenlicht, die in der Regel einen Radikalanspruch aufstellten (z.B. die Moderne sei ihrem Wesen nach gnostisch) und meist auch polemisch unterfütterten, der aber andererseits in diesen Schriften selbst kaum oder nur bedingt nachzuvollziehen war, weil dazu eben der Rückgriff auf die eigentlichen Geschichtsstudien notwendig gewesen wäre.

An dieser Stelle ist noch ein Wort zur Polemik als offensichtlicher Ingredienz der Voegelinischen Analysen zu sagen. So erfrischend und lebendig seine Schriften aufgrund ihrer Polemik und – nicht selten auch – ihres Witzes für manche wirkten, so abschreckend waren sie aus eben diesem Grund für andere. Wie immer man das letztlich beurteilen will, feststeht, dass die Sprache und der Stil etwa von Karl Löwith oder Hans Blumenberg um einiges verträglicher waren und dass dies der Rezeption des Voegelinischen Œuvres im deutschsprachigen Raum von Anfang an einen – selbst verschuldeten – Startnachteil bescherte. Hätte Voegelin seine Argumente etwas weniger polemisch aufgeladen – was ihnen vielleicht an Eindringlichkeit, nicht aber an Wirkung genommen hätte –, wäre es wohl leichter gefallen, klar zu machen, dass es sich bei der Gnosis-These nicht um ein anti-kommunistisches „Polit(olog)isches Strategem“ (Faber 1984) handelte, sondern um einen pneumopathologischen Idealtypus, der „historisch-faktisch“ eine Vielzahl von Realisierungen kennt. Er zielte nicht auf den Kommunismus per se, sondern auf die historisch weit zurückreichende Ideologisierung menschlicher Existenz, deren dramatische Konsequenz der Totalitarismus des 20. Jahrhunderts war – und damit eben auch der Kommunismus.

Voegelin selbst hatte in den späten sechziger Jahren zunehmend weniger Interesse, in der deutschen Debatte um die Begriffe Moderne, Säkularisierung und Gnosis teilzunehmen – hauptsächlich aus zwei Gründen: erstens war er dabei, Deutschland wieder zu verlassen und in die USA zurückzukehren, und zweitens war er in seiner eigenen Arbeit bereits hinausgegangen über Fragen historischer Klassifizierungen und Kategorisierungen und hatte sich einem „anamnetischen“ Geschichtsansatz genähert. In dem gleichen Jahr, in dem Hans Blumenbergs

Die Legitimität der Neuzeit – mit der zentralen, gegen Voegelin gerichteten Aussage, die Moderne sei nicht gnostisch, sondern vielmehr die endgültige Überwindung der Gnosis – erschien, veröffentlichte Voegelin seine *Anamnesis*.⁷ Bereits beim 7. Deutschen Kongress für Philosophie 1962 in Münster, als Blumenberg das erste Mal seine vehemente Kritik am Begriff der „Säkularisierung“ als einer historischen Kategorie vortrug, präsentierte Voegelin sein *Ewiges Sein in der Zeit*, einen meditativen-exegetischen Versuch über die „wechselseitige Konstitution von Philosophie und Geschichte“ (Voegelin 1966, 278). Mit anderen Worten, zu dem Zeitpunkt, als Blumenberg begann, seine monumentale Kritik an der Säkularisierungskategorie zu entwickeln, ging Voegelin bereits auf eine tiefere Ebene des Zusammenwirkens von Geschichte und Bewusstsein bzw. Unbewusstem. Zum Ausdruck kommt dies im Vorwort der *Anamnesis*: „Die Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte entspringen der Ordnung des Bewusstseins. Die Philosophie des Bewusstseins ist daher das Kernstück einer Philosophie der Politik.“ (1966, 7) Das *Anamnesis*-Buch bzw. die darin skizzierte Weiterentwicklung des Voegelinischen Ansatzes, die in den 70er und 80er Jahren auch Niederschlag in wichtigen Aufsätzen und nicht zuletzt in den Bänden IV (1974) und V (posthum, 1987) von *Order and History* fand, wurde von der deutschen Öffentlichkeit kaum mehr zur Kenntnis genommen. Zu sehr haftete Voegelin schon das Etikett eines obskuren Anti-Moderisten an.

Kehren wir noch einmal zu Schönherr-Manns Etikettierungen zurück. Wenn Voegelin in seinem Buch von 1952 am Ende auf den „Hoffnungsstrahl“ verweist, der von den „amerikanischen und englischen Demokratien“ ausgehe, so spricht daraus nicht eine Art McCarthy-Verteidigung gegen das Sowjetreich des Bösen, sondern eine tiefe Wertschätzung für das Common-Sense-Fundament und die relative Ideologie-Resistenz des anglo-amerikanischen *Geistes*, wie das schon 1928 in seiner Amerika-Studie formuliert war (vgl. Voegelin 1928). Dieses Amerika rettete ihm immerhin auch das Leben.

Bleibt die Frage, ob Voegelin als ein „konservativer Denker“ bezeichnet werden kann. Im Schema der intellektuellen Nachkriegsordnung war er jedenfalls kein „linker“ Denker. War er deshalb ein konservativer Denker? In welchem Sinne wäre er konservativ gewesen? Was wollte er konservieren? Man könnte auch hier die verschiedensten Abwägungen vornehmen. Fest steht: hätte Voegelin sich als ein Konservierer von Werten, Prinzipien, etc. verstanden, dann hätte er sich die Mühe einer anamnetisch-archäologischen Rekonstruktionsarbeit ersparen können. Man kann nur etwas konservieren, das da ist – in einem politischen System, einer Kultur, einer Institution. Weil aber das Bewusstsein von Prinzipienfragen menschlicher Existenz für Voegelin gerade nicht mehr gegeben war (weder in der Institution Kirche noch in der Institution Staat noch in der Institution Wissenschaft), musste es in einem anamnetisch-historischen Prozess wieder erarbeitet werden. Anamnese im Voegelinischen Sinne und Konservierung – in welchem Sinne auch immer – schließen sich wechselseitig aus. Im übrigen kann man sich bei dieser Frage an das halten, was Voegelin selbst dazu sagte. 1974 bekam er in Kalifornien eine schriftliche Anfrage nach einem Photo von ihm für ein Buch über „prominent conservative intellectuals“. Voegelin antwortete auf ebenso klare wie unnachahmliche Weise:

*There must be some misunderstanding: (1) I am not an intellectual, but a scholar who knows his business. (2) I am not conservative. As I have to explain frequently: from the fact that I am not foolish enough to be a liberal it does not follow that I am foolish enough to be a conservative. [...] Considering the situation, I see no reason why I should send you a photograph. I can only hope that you have not written too much nonsense about the work I am doing.*⁸

Grundsätzlich, so kann man festhalten, scheinen eher die Rezipienten von Voegelins Werk einer dualistischen Kalter-Krieg-Logik zu folgen als dieses Werk selbst. Gänzlich verfälschend wird Schönherr-Manns Aufsatz dann in der Darstellung jener Jahre, nachdem Voegelin

1958 den Ruf nach München angenommen hatte. Schönherr-Mann schreibt dazu: „Aus dem Bibelgürtel der USA gerät Voegelin in die unruhigen sechziger Jahre in Deutschland. Der Nationalsozialismus ist besiegt. Um so mehr stellt der Kommunismus östlicher wie westlicher Prägung eine Gefahr dar“ (91). Hier bekommen wir wieder das Bild vom Kalten Krieger Voegelin serviert, der völlig auf den Kommunismus als Feind fixiert sei. Dieses Bild, ohnehin bereits abgegriffen, entspricht gerade im Kontext der Münchener Jahre am allerwenigsten der Realität. Von Beginn seiner Lehrtätigkeit bis zur Rückkehr in die USA 1969 musste Voegelin auf vielfache Weise erfahren, wie sehr die deutsche Gesellschaft nach wie vor vom Nationalsozialismus durchdrungen war und wie mühsam und langsam sich die geistige und moralische Regeneration gestaltete (vgl. Voegelin 1994, 112). Der Nationalsozialismus mag zwar – um Schönherr-Manns Sprache zu verwenden – militärisch und politisch „besiegt“ gewesen sein, aber er war für Voegelin keineswegs verschwunden oder gar überwunden. So wandte er sich in seiner Lehrtätigkeit denn auch besonders diesem Thema zu. Der Höhepunkt hierbei war sicherlich die Vorlesung „Hitler und die Deutschen“, die er im Sommersemester 1964 hielt. Der Titel der Vorlesung, die Voegelin zu einer *persona non grata* für die Bayerische Rechte werden ließ, suggeriert schon das zentrale Anliegen, nämlich zu zeigen, „dass man das Problem Hitler nicht isolieren darf, sondern dass hier eben das Problem ‚Hitler und die Deutschen‘ vorliegt.“⁹ Jahrzehnte vor der Goldhagen-Debatte stellte Voegelin vehement die Frage nach der „Disposition des deutschen Volkes zu Hitler“ – entgegen aller Versuche, „Hitler als Betriebsunfall zu verstehen, als dämonische und singuläre Erscheinung, die uns die Verantwortung abnehme, auf die man alle Schuld abwälzen könne“.¹⁰ Voegelin weiter:

Denn nicht die Nationalsozialisten und ihre Untaten sind das Problem, mit dem wir uns zu befassen haben, [...]. Sondern der Geisteszustand einer Gesellschaft, in der Nationalsozialisten zur Macht kommen können. Also nicht die Nationalsozialisten, sondern die

Deutschen sind das Problem, in denen Persönlichkeiten vom Typus der Nationalsozialisten gesellschaftlich repräsentativ werden können und als Repräsentanten, als Politiker, als Reichskanzler usw. fungieren können. Denn dem Nationalsozialismus selbst geht ja eine Gesellschaft voraus, in der er zur Macht gekommen ist, und der Geisteszustand einer Gesellschaft, in der der Nationalsozialismus zur Macht gekommen ist, ist nicht dadurch aufgehoben, dass eine nationalsozialistische Regierung militärisch geschlagen wurde, sondern dieser Zustand dauert genauso an nach der militärischen Niederlage, wie er vorher da gewesen ist.¹¹

Unerhörte Worte im Deutschland des Jahres 1964. Der ehemalige Student und Assistent Voegelins, Manfred Henningsen, erinnert sich: „Für Voegelins Studenten wurde diese Vorlesung zur Sternstunde ihrer deutschen Erziehung, da sie bisher keinem begegnet waren, der ihnen so unverblümt die Wahrheit sagte“ (Henningsen 1994, 728). Gestützt auf eine Fülle an Material analysierte Voegelin schonungslos die nationalsozialistische Durchsetzung von Politik, Justiz, Universität, Industrie und Kirchen. Er machte klar, dass es sich nicht um Einzelfälle handelte, sondern „um die gesamte Repräsentationsmacht der deutschen Gesellschaft“: „Also um die Dichter und Denker, die Philosophen und Literaten, die Pastoren und die Professoren, die Industriemagnaten und die Prälaten, die Politiker und die Diplomaten, die Richter und die Beamten und nicht zuletzt die Generäle“.¹² Um die pathogenen Strukturen einer Gesellschaft zu verdeutlichen, in der dies überhaupt möglich wurde, griff Voegelin – neben seiner bereits elaborierten Repräsentationstheorie – vor allem auf die sensibleren Instrumente der Literatur zurück, auf Karl Kraus’ *Walpurgisnacht*, Musils Begriff der „Dummheit“, Doderers „Apperzeptionsverweigerung“ und „Zweite Realität“. Henningsen fügt seiner Erinnerung hinzu: „Wäre diese Vorlesung in den sechziger Jahren als Buch erschienen, müsste man heute Voegelin nicht in Deutschland vorstellen. Er hätte damals einen formidablen Historikerstreit provoziert.“ (1994, 728) Man hätte ihn dann auch wohl eher mit

dem Etikett des kritischen Intellektuellen ausgestattet als mit jenem des obskuren Antimodernden. Ein Vertrag für die Veröffentlichung der Hitler-Vorlesung war übrigens mit dem Piper-Verlag bereits abgeschlossen, wurde aber von Voegelin nicht eingelöst; er publizierte lieber seine *Anamnesis* (1966) und wollte, insbesondere bei diesem persönlich-biographisch so belasteten Thema, nicht die Rolle des in der Öffentlichkeit stehenden Intellektuellen annehmen – schon gar nicht in Deutschland.

Ein Begriff kommt in der Hitler-Vorlesung nicht vor, den Voegelin bereits 1938 in der Analyse totalitärer Bewegungen ausgebildet hatte, jener der „Politischen Religionen“. Seit Beginn der neunziger Jahre hat gerade dieses Konzept des frühen Voegelin verstärkt Beachtung gefunden. Gelegenheit dazu bot die von Peter J. Opitz 1993 besorgte Neuedition der gleichnamigen Schrift von 1938.¹³ Auch Schönherr-Mann beginnt seine Rekonstruktion des Voegelinischen Oeuvres mit dieser Schrift, zitiert ausgiebig daraus und verschiebt leider auch hier die Dinge einigermmaßen, wenn er den Eindruck erweckt, als ginge es Voegelin in dieser Schrift primär um eine religiöse „Antwort“ auf den Totalitarismus, um „religiöse Erneuerung“; darum, Faschismus und Kommunismus mit der „Kraft des Christentums“ entgegenzutreten. Als handelte es sich bei diesem Buch vor allem um eine Klage über den Religionsverlust. Nun ist zwar richtig, dass Voegelin diesen Religionsverlust konstatiert und in der Tat eine „religiöse Erneuerung“ für unumgänglich hält. Wäre dies jedoch alles, so wäre dieses Buch nicht weiter erwähnenswert, es wäre bestenfalls Dutzendware. Das eigentliche Anliegen des Buches war aber nicht, die Religion als Antwort auf den Totalitarismus in Anschlag zu bringen. Vielmehr sollte zunächst die religiöse bzw. quasi-religiöse Konstitution des Totalitarismus *selbst* gezeigt werden. Die Originalität der Analyse bestand darin, die ideologischen Bewegungen als innerweltliche Religionen mit Erlösungsanspruch zu begreifen, die ihre zentralen Symbole – sei es Volk, Rasse oder Klasse – mit „sakraler Substanz“ auffüllen, um „Massen affektiv zu binden und in politisch wirksame Zustände der Heilserwartung zu versetzen“ (1993, 53). Im

Falle des „Volksgestes“ etwa werde ein partikuläres Kollektivum zum „corpus mysticum“ transformiert, das eine „religiös-ekstatische Verbindung“ zwischen den Mitgliedern schafft (ebd.). Diese ideologischen Hypostasierungen sind freilich nicht unabhängig vom Bedeutungsverlust der traditionellen Religionen, von der „Dekapitierung Gottes“ zu sehen: „[W]enn Gott hinter der Welt unsichtbar geworden ist, dann werden die Inhalte der Welt zu neuen Göttern; wenn die Symbole der überweltlichen Religiosität verbannt werden, treten neue, aus der innerweltlichen Wissenschaftssprache entwickelte Symbole an ihre Stelle“ (1993, 50). Man könne von „politischen Religionen“ oder „Ersatzreligionen“ sprechen. Voegelin war neben Raymond Aron der erste, der diesen Terminus in den Sozialwissenschaften verwendete.¹⁴ Man muss kein „gläubiger Christ“ sein und es bedarf auch keiner „missionarischen Gewissheit des religiösen Glaubens“ um zu derartigen Erkenntnissen zu kommen. Glaubensbekenntnis und Strukturanalyse sind zwei verschiedene Dinge.

Insgesamt ist schade, dass die in den neunziger Jahren neu erwachte Auseinandersetzung mit dem Werk Voegelins so sehr dem Konzept der „Politischen Religionen“ verhaftet blieb, das immerhin ein sehr frühes Konzept ist, eine „Vorstufe zur Idee des Gnostizismus“, wie Dietmar Herz richtig bemerkt (Herz 1996: 209). Das Konzept hat sehr klare Beschränkungen und ist in vielen Fällen mehr Slogan als Programm. Darüber kann auch seine inflationäre Verwendung, die seit einigen Jahren zu beobachten ist, nicht hinwegtäuschen.¹⁵ Wurde Voegelin bis in die achtziger Jahre hauptsächlich auf seine Gnosis-These reduziert, so geht man paradoxerweise jetzt noch einen Schritt weiter zurück und identifiziert ihn mit einem noch früheren Begriff. So bleibt das Zentrum seines Lebenswerkes freilich unterbelichtet, nämlich die großangelegte Reformulierung einer *epistémé politiké*, die als eine historisch-phänomenologische Hermeneutik eine unglaubliche Fülle an geistesgeschichtlichem Material durchdringt, symbolische Systeme dechiffriert und die dahintergelagerten universalen Erfahrungswirklichkeiten ebenso zum Vorschein bringt wie deren

ideologische Deformationen. Es bleibt zu hoffen, dass die anlaufende deutsche Edition von *Order and History* die Sensibilität dafür erhöhen wird. Schließlich ist seit dem Ende des Kalten Krieges genügend Zeit verstrichen, um auch die Reproduktion der Blickverstellung zu beenden.

Am Schluss sei noch eine Detail-Korrektur zu Schönherr-Manns Aufsatz angemerkt: Voegelins Langzeitstudie der 1940er und frühen 1950er Jahre, die *History of Political Ideas*, liegt mittlerweile in Form von 8 Teilbänden der *Collected Works of Eric Voegelin* zur Gänze veröffentlicht vor.

ANMERKUNGEN

- 1 Der Nachlass Voegelins befindet sich in der Hoover Institution, Stanford University, Kalifornien: Eric Voegelin Papers (EVP), Box Nos. 1–101.
- 2 Vgl. dazu auch Weiss (2000a, 230f).
- 3 Siehe etwa einen Brief Voegelins an David Walsh vom 7. November 1974, in: EVP, Box 40.2.
- 4 Vgl. auch Weiss (2000b, 756f).
- 5 So J. Hinrich in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 5. Februar 1997, Nr. 30, N6/Geisteswissenschaften.
- 6 Diesem Zustand wird bald abgeholfen sein, denn die ersten Bände der auf zehn Bände projektierten deutschen Ausgabe *Ordnung und Geschichte* werden noch in diesem Jahr beim Wilhelm Fink Verlag erscheinen; die weiteren Bände werden in den nächsten Jahren folgen.
- 7 Vgl. Blumenberg (1966) und Voegelin (1966).
- 8 Voegelin an George H. Nash, 9. Dezember 1974, in: EVP, Box 26.13. Man kann noch anmerken, dass Voegelin stets die an ihn gerichteten politisch-konservativen Erwartungen enttäuschte, das war in München ebenso der Fall wie in den siebziger Jahren an der Hoover Institution in Kalifornien.
- 9 „Hitler und die Deutschen“, 8. Die Vorlesung ist im deutschen Original noch unveröffentlicht, es existiert eine Transkription, siehe EVP, Box 86 und 87; eine englische Übersetzung ist als Band 31 der *Collected Works of Eric Voegelin*, erschienen, vgl. Voegelin (1999).
- 10 Ebd., 12.
- 11 Ebd., 39.
- 12 Ebd., 45.
- 13 Vgl. Voegelin (1993).
- 14 Vgl. Aron (1946).
- 15 Vgl. dazu Weiss (2000b, 760–764). Voegelin selbst stand übrigens dem Begriff zunehmend skeptisch gegenüber und hat ihn später – vor allem wegen der Simplifizierungsgefahr, die er mit sich brachte – nicht mehr verwendet, vgl. Voegelin (1994, 70).

LITERATURVERZEICHNIS

- Aron, Raymond (1946). *L'homme contre les tyrans*, Paris.
- Blumenberg, Hans (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main.
- Faber, Richard (1984). Eric Voegelin – Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem, in: Jacob Taubes (Hg.): *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 2: Gnosis und Politik, Paderborn/München, 230–248.
- Henningsen, Manfred (1994). Eric Voegelin und die Deutschen, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 48(8), 726–730.
- Herz, Dietmar (1996). Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins, in: Hans Maier (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleiches, Paderborn/München, 191–209.
- Price, Geoffrey (2000). *Eric Voegelin: International Bibliography 1921–2000*, München.
- Voegelin, Eric (1928). *Über die Form des Amerikanischen Geistes*, Tübingen.
- Voegelin, Eric (1966). *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München.
- Voegelin, Eric (1993). *Die Politischen Religionen*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München.
- Voegelin, Eric (1994). *Autobiographische Reflexionen*. Herausgegeben, eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München.
- Voegelin, Eric (1999). *Hitler and the Germans*. The *Collected Works of Eric Voegelin*, Band 31. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Detlev Clemens und Brendan Purcell, Columbia/London.
- Voegelin, Eric/Alfred Schütz/Leo Strauss/Aron Gurwitsch (1993). *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*. Herausgegeben von Peter J. Opitz, Freiburg/München.
- Weiss, Gilbert (2000a). *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938–1959)*, München.
- Weiss, Gilbert (2000b). *Between Gnosis and Anamnesis – European Perspectives on Eric Voegelin*, in: *The Review of Politics* 62(4), 753–776.

AUTOR

Gilbert WEISS, geb. 1968, Mag. Dr. rer. soc. oec., Mitarbeiter am Forschungsschwerpunkt „Diskurs, Politik, Identität“ an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Herausgeber mehrerer Einzelbände innerhalb der 34-bändigen „*Collected Works of Eric Voegelin*“ (zuletzt Band 4: *The Authoritarian State. An essay on the problem of the Austrian state*, Columbia/London 1999) sowie der für 2002 geplanten deutschen Edition von *In Search of Order*, des fünften und letzten Bandes von Voegelins Hauptwerk *Order and History*.