

**Hans-Martin Schönherr-Mann (München)**

## **Politisches Ordnungsdenken aus christlichem Glauben**

### **Eric Voegelins Antwort auf das Zeitalter der Ideologien**

*Das Zeitalter des Totalitarismus prägt das politische Denken Eric Voegelins (1901–1985). Angesichts der gefährdeten westlichen Welt sucht er nach den Fundamenten der politischen Ordnung, die er nicht in der liberalen, sondern in der christlichen Tradition diagnostiziert. Kommunismus, Faschismus und sogar der Liberalismus als vorherrschende Ideologien der Moderne wurzeln nämlich gemeinsam in einer weit herkommenden Tradition des Gnostizismus, der die unveränderlichen menschlichen Wesensmerkmale aufzulösen trachtet. Demgegenüber propagiert Voegelin einen starken Staat, der sich nicht von den Illusionen einer Medienwelt blenden lässt, der vielmehr das Böse noch zu identifizieren vermag. Dem Ideologieverdacht sucht Voegelin dagegen im Rückgriff auf die platonisch-augustinische Tradition zu entgehen. Ein originär christliches Denken braucht dann auch keine explizite Ethik, die es wie im scholastischen Denken automatisch enthält.*

Gerade zu Zeiten von amerikanischen Präsidentschaftswahlen erstaunen den Europäer/die Europäerin Nachrichten über den politischen Einfluss der religiösen Rechten in den USA. Man weiß es zwar zwischenzeitlich und wundert sich trotzdem jedes Mal, dass es diese Pressure-Groups noch gibt. Aus dem Land, in dem Demokratie und Liberalismus ihre Heimstatt haben, erschallen Töne wider die Wissenschaft, besonders die Lehre Darwins, gegen die Abtreibung, gegen Homosexualität genauso wie gegen Sexualität ohne Ehe. Im Bibelgürtel gibt es noch Universitäten mit latenter Rassentrennung. Politisch hat man den Krieg gegen das Reich des Bösen zwar gewonnen. An seine Stelle sind die Liberalen getreten, die Achtundsechziger und ihre *Kinder der Freiheit* (U. Beck), die die Emanzipation der Frau genauso fördern, wie sie Affären à la Lewinsky eher untragisch nehmen: Mit dem Rückgang der Geburtenrate verfallen auch die Werte. George Bush sen. hatte 1988

den Wahlkampf gegen seinen demokratischen Gegenkandidaten Michael Dukakis gewonnen, als er ihn erfolgreich des Liberalismus bezichtigen konnte. Bill Clinton hat das Wort in seinen Wahlkämpfen daher tunlichst und erfolgreich – zum Ärgernis gerade der religiösen Rechten – vermieden.

Wenn man sich dieser religiösen Gedankenwelt des Bibelgürtels nähern will, so gibt es einen in Deutschland kaum, aber in Amerika um so bekannteren politischen Philosophen, nämlich Eric Voegelin (1901–1985), von dem ob seiner deutsch-wienerischen Herkunft und seiner zehnjährigen Lehrtätigkeit an der Universität München zahlreiche Werke in deutscher Sprache verfügbar sind. 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.

## 1. Die Religion und die Schrecken des 20. Jahrhunderts

Man muss sich dazu zunächst die Frage stellen, wie denn das 20. Jahrhundert auf einen religiösen Menschen wirken musste. Das 18. und das 19. Jahrhundert führten in Kreisen überzeugter Christen sicherlich zu einer gewissen Verunsicherung, zumindest angesichts des eigenen Einfluss- und Machtverlustes. Vor dem 20. Jahrhundert konnte man als gläubiger Mensch einerseits erschrecken und andererseits mit einer gewissen Genugtuung das permanente Scheitern seiner laizistischen oder ideologischen Gegner verfolgen.

Allerdings entwickelte sich jedenfalls in und um Europa herum das 20. Jahrhundert vielleicht zum grausamsten des Jahrtausends, also genau jenes Jahrhundert, in dem die Technik ihre größten Erfolge feiert, die von religiösem Bewusstsein aber offenbar eher ablenken. Zu den schlimmsten Auswüchsen kam es nach dem ersten Weltkrieg in der Epoche des Faschismus und im Stalinismus. Deren Wellen ebten in einem vierzigjährigen kalten Krieg langsam ab, wobei dieser immer wieder zu eskalieren drohte.

Dieses Jahrhundert umfasst mit seinen schrecklichsten Höhepunkten den Lebens- und Erfahrungshorizont von Eric Voegelin. Sein politisches Denken sucht nach Antworten auf diese Katastrophen, die allerdings über deren Horizonte hinaus weisen. Welche Konsequenzen zieht man aus dem 20. Jahrhundert, wenn man gläubiger Christ ist? Aus Wien gerade den Nazis in die USA entkommen, schreibt er an Weihnachten 1938 im Vorwort zu seinem frühen Werk *Die politischen Religionen*:

Ich will also nicht sagen, daß der Kampf gegen den Nationalsozialismus nicht auch als ethischer geführt werden soll; er wird nur – nach meiner Ansicht – nicht radikal geführt, weil die radix, die Wurzel in der Religiosität fehlt. (Voegelin 1993, 6)

Aus seinem religiösen Verständnis heraus fragt Voegelin über die üblichen sozialen und politischen Hintergründe hinaus nach den weiteren Ursachen der Krise des Abendlandes im 20. Jahrhundert. Nicht nur als unmittelbare historische Folgen des ersten Weltkriegs beispiels-

weise und der damit verbundenen ökonomischen Krisen analysiert er Nationalsozialismus und Kommunismus.

Aber welche Rolle spielen dabei religiöse Motive, beherrschen doch antireligiöse Ideologien beide Bewegungen? Einer ersten Antwort, die Voegelin darauf gibt, geht es um die Effizienz des Kampfes gegen diese *Politischen Religionen*:

Eine religiöse Betrachtung des Nationalsozialismus muß von der Annahme ausgehen dürfen, daß es Böses in der Welt gebe; und zwar das Böse nicht nur als einen defizienten Modus des Seins, als ein Negatives, als eine echte, in der Welt wirksame Substanz und Kraft. Einer nicht nur sittlich schlechten, sondern religiös bösen, satanischen Substanz kann nur aus einer gleich starken religiös guten Kraft der Widerstand geleistet werden. Man kann nicht eine satanische Kraft mit Sittlichkeit und Humanität allein bekämpfen. (Voegelin 1993, 6)

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 entfaltet.

Diese These Voegelins mag heute trotzdem verwundern. Schließlich widerstanden republikanische, liberale, demokratische, ja gerade sozialistische Kräfte gemeinsam und letztlich erfolgreich sowohl dem Faschismus als auch dem Kommunismus. Aus der Perspektive des Jahres 1938 war das allerdings noch keineswegs so klar: Zu diesem Zeitpunkt waren viele Länder den totalitären Ideologien verfallen und die westlichen Demokratien reagierten darauf eher zögerlich. Und zum Zusammenbruch des Sowjetimperiums haben unmittelbar islamische Freiheitskämpfer in Afghanistan und Polens katholische Gewerkschaftsbewegung beigetragen. Das könnte Voegelins These untermauern, der selbst nur noch die Anfänge dieser Entwicklung miterleben durfte.

Doch die Religion spielt für Voegelin nicht nur eine entscheidende Rolle im Kampf gegen diese satanischen Mächte. Diese ausgedehnte

Krise Europas hat für Voegelin primär eine religiöse Geschichte: Das ist der zweite Grund, warum für Voegelin jede Reaktion auf den Nationalsozialismus nicht weit genug geht, die nicht die religiösen Zusammenhänge beachtet. Denn diese so antireligiösen Bewegungen wie Nationalsozialismus und Kommunismus haben eine religiöse Herkunft und eine eigene religiöse Motivation:

Es gibt heute keinen bedeutenden Denker der westlichen Welt, der nicht wüßte – und es auch ausgesprochen hätte – daß sich diese Welt in einer schweren Krise befindet, in einem Prozeß des Verdorrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat, und der nicht wüßte, daß die Gesundung nur durch religiöse Erneuerung, sei es im Rahmen der geschichtlichen Kirchen, sei es außerhalb dieses Rahmens, herbeigeführt werden kann. Die Erneuerung kann in großem Maße nur von großen religiösen Persönlichkeiten ausgehen – aber jedem ist es möglich, bereit zu sein und das Seine zu tun, um den Boden zu bereiten, aus dem sich der Widerstand gegen das Böse erhebt. (Voegelin 1993, 6)

In der westlichen Welt, in der Religionen primär entweder im Gefolge von Fundamentalisten für negative Schlagzeilen sorgen oder im öffentlichen Leben eher wenig Beachtung finden, verwundern solche Sätze. Am Beginn der frühen Neuzeit waren religiöse Bekenntnisse sogar Triebfedern zu blutigsten Religionskriegen. Um die Wiederholung solcher Zustände zu vermeiden, bemühte man sich in vielen Verfassungen westlicher Staaten, Religion und Politik eher voneinander zu trennen. Diese Trennung hat sicherlich dazu beigetragen, dass religiöse Orientierungen in der Politik eine untergeordnete Rolle spielen. Wenn religiöse Werte politisch an Bedeutung verlieren, beklagt man das aber auch heute wieder aus christlicher wie kommunitaristischer Perspektive als einen Werteverlust; denn dann verliere die Politik an ethischen Orientierungen (MacIntyre 1995, 305). Voegelins These lautet dementsprechend, dass eine solche religiöse Orientierungslosigkeit für die Krisen des 20. Jahrhunderts verantwortlich sei. Die Frage, die sich damit stellt, lautet natürlich, inwiefern das Christentum mithelfen kann, diese Krisen zu überwinden. Voegelin betrachtet dabei die Zukunft der libe-

ralen, westlichen Demokratien eher als problematisch.

## 2. Der Niedergang der politischen Ordnung

Eric Voegelin studierte nach dem Ende des ersten Weltkrieges an der Wiener Universität Politische Wissenschaft. Von der reinen Rechtslehre seines Lehrers Hans Kelsen wandte er sich sukzessive ab. Dagegen verteidigte er in seiner Doktorarbeit den ethischen Universalismus seines anderen Lehrers Othmar Spann gegen den Individualismus Georg Simmels. Ein Forschungsstipendium der Rockefeller Foundation führte ihn zwei Jahre in die USA und ein Jahr nach Paris. Die amerikanische Philosophie beeindruckte ihn mit ihrem Pragmatismus und ihrem protestantischen Geist so stark, dass er sich von der europäischen Philosophie abwandte, die ihm fortan zu ideologisch erschien. Mit 27 Jahren habilitierte er sich und lehrte bis 1938 an der rechtswissenschaftlichen Fakultät Gesellschaftslehre und allgemeine Staatslehre.

An der Volkshochschule, an der er in Wien nebenbei unterrichtete, diskutierte er häufig mit sozialistischen jungen Arbeitern. Dagegen sah er sich in der Universität eher mit nationalsozialistischen Studenten konfrontiert. Vergeblich hoffte er gegenüber dem schleichenden Zusammenbruch der Republik, der im praktisch widerstandslosen Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland endete, auf die Kräfte der Demokratie. Gegen die Unterhöhlung des Staates durch die ideologischen Bewegungen hatte er sich 1936 mit dem Buch *Der autoritäre Staat* gewandt – der Grund für seine Verfolgung durch die Nazis. Er setzte sich auch intensiv mit der nationalsozialistischen Rassenlehre auseinander.

Voegelin faszinierte, dass die europäischen Staaten den ideologischen Bewegungen so hilflos gegenüber standen. Traditionelle politische Ordnungen brachen fast überall in Europa zusammen, ob in Russland, Italien, Deutschland und auf dem weiteren Weg in den zweiten Weltkrieg. Für Voegelin darf man diese Zusammenbrüche nicht bloß aus den aktuellen Ereignissen selbst heraus erklären. Vielmehr fordert

Voegelin eine umfassende Betrachtung sozialer und politischer Ordnungsstrukturen in Geschichte und Gegenwart. Was ist das Wesen politischer Ordnungen? Warum brechen sie zusammen? So formuliert er in seinem Buch *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, das vor allem spätere Schriften aus den siebziger Jahren enthält, programmatisch seinen gedanklichen Ansatz:

Der Mensch ist verpflichtet, die Situation zu verstehen, in der er sich befindet; Teil dieser Situation ist die gesellschaftliche Ordnung, in der wir leben; und diese Ordnung ist heute weltweit geworden. Diese weltweite Ordnung, ferner, ist weder neu noch einfach, sondern enthält als sozial wirksame Kräfte die Ablagerungen des jahrtausendalten Kampfes um die Wahrheit der Ordnung. Das ist keine Frage der Theorie, sondern eine empirische Tatsache. (Voegelin 1988, 25)

Dass sich Voegelin durch sein ganzes Werk hindurch mit der Frage nach der richtigen Ordnung beschäftigt, die jedes menschliche Leben wie die Kultur prägt und die angesichts der ideologischen Bewegungen massiv bedroht erscheint, entspringt natürlich seiner religiösen Perspektive. Sein fünfbändiges, unvollendetes Hauptwerk, das er in den fünfziger Jahren zu schreiben beginnt, trägt denn auch den Titel *Order and History*, wurde aber bisher nicht ins Deutsche übertragen. Voegelin unterstellt, dass das Leben nicht nur irgendeine Ordnung braucht, sondern dass es eine wahre Ordnung gibt. Diese zeichnet sich in der Geschichte ab und ist daher in ihr zu erkennen. Es ist die so zentrale wie umfassende Aufgabe für die Geschichts- und Sozialwissenschaften, eben die allem Leben zugrunde liegende richtige Ordnung zu suchen.

Warum aber sollte der Verlust religiöser Orientierungen die politischen Krisen des 20. Jahrhunderts verursacht haben? Jedenfalls präsentieren sich diese Katastrophen für Voegelin als Zusammenbruch von Ordnungsstrukturen. Das klingt in gewisser Weise banal. Wenn Hitlers Armee 1939 Polen überfällt, dann bricht natürlich die internationale Ordnung zusammen.

Aber der Verlust an Ordnung im 20. Jahrhundert kommt nach Voegelin weiter her als aus dem unmittelbaren historischen Geschehen. Nicht allein in der staatlichen oder internationalen

Ordnung lösen sich Strukturen auf. Diese haben vielmehr ihren Halt im Bewusstsein der Menschen verloren, die die Ordnung, in der sie leben, als richtig anerkennen müssen. Im Bewusstsein der Einzelnen findet ein langer Auflösungsprozess des Ordnungsdenkens statt. Stellen sich heute die Menschen etwa noch die Frage nach der richtigen und wahren Ordnung, sei es in der Gesellschaft oder im privaten Leben? Gilt die Ordnungsliebe etwa noch als eine Tugend? Voegelin schreibt in seinem Buch *Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und Politik*, das Texte aus den Jahren zwischen 1937 und 1965 vereint:

Die Spannung in der politischen Realität, (. . .) ist nicht ein Ding, über das gegenständliche Aussagen gemacht werden könnten, vielmehr muß sie zurückverfolgt werden zu ihrem Ursprung im Bewußtsein der Menschen, die nach richtigem Wissen von Ordnung begehren. Das Bewußtsein konkreter Menschen ist der Ort, an dem Ordnung erfahren wird; und von diesem Erfahrungszentrum konkret-menschlicher Ordnung strahlen die Interpretationen gesellschaftlicher Ordnung aus, (. . .). Auch die Erfahrung von konkret-menschlicher Ordnung ist jedoch nicht Wissen von einem Gegenstand, sondern selbst wieder eine Spannung, insofern der Mensch sich als geordnet durch die Spannung zum göttlichen Grund seiner Existenz erfährt. (Voegelin 1966, 287)

Es gibt für Voegelin also ein Bewusstsein der richtigen sozialen und politischen Ordnung, das einer religiösen Perspektive entstammt. Heute wird offenbar dieses religiöse Bewusstsein von der Wahrheit der Ordnung aufgelassen. Aber herrschen nicht einfach andere Ordnungsvorstellungen im Bewusstsein der Menschen? Zwar tilgt das Weltbild der Moderne nicht nur praktisch alle religiösen Bezüge des Menschen zur Welt, d.h. es fragt nicht mehr nach dem letzten Urgrund der Welt und des Lebens. Zahlreiche moderne Ideologien prägt sogar ein mehr oder weniger offener Atheismus. Der moderne Mensch interessiert sich nur noch für die Welt selbst, nicht mehr dafür, was darüber hinaus weist, für Symbole des Göttlichen. All sein Streben beschränkt sich auf Erfolge und Belohnungen im Diesseits. Er ist Materialist geworden. Die Welt besteht nur noch aus Tatsachen, die die moderne Wissenschaft kausal durch Ursache- und Wirkungszusammenhänge erklärt.

Sind das nicht aber auch Ordnungsstrukturen? Voegelin schreibt bereits 1938:

Das Wissen vom Weltraum und der Natur, von der Erde und den Völkern, die sie bewohnen, von ihrer Geschichte und geistigen Differenzierung, von Pflanzen und Tieren, vom Menschen als Leibwesen und als Geist, von seiner geschichtlichen Existenz und seiner Erkenntnisfähigkeit, seinem Seelenleben und seinen Trieben füllt massiv das neue Weltbild und drängt alles Wissen um göttliche Ordnung an den Rand und darüber hinaus. (Voegelin 1993, 49)

Die Moderne häuft mit ihren Wissenschaften und Technologien ein ungeheures Tatsachenwissen an. Sie kann sicherlich mehr erklären als frühere Epochen. Der moderne Mensch versteht die Welt aus diesem Wissen heraus. Aber erkennt er damit die wahre Ordnung der Welt? Entwickelt er dabei noch ein Ordnungsbewusstsein, dem es um die Wahrheit der Ordnung bzw. die richtige Ordnung geht? Positivismus und Marxismus würden diese Fragen wohl mit ‚Ja‘ beantworten, der Pragmatismus eher mit ‚Nein‘.

Jedenfalls mehren sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Stimmen, die – wie Edmund Husserl in seiner berühmten Krisis-Schrift – mahnend bemerken, dass den Wissenschaften auf die alltäglichen wie die existentiellen Probleme der Menschen zumeist keine Antworten einfallen (Husserl 1954, 4). Weder hilft mir die Wissenschaft bei meinen tagtäglichen Sorgen mit meiner Umgebung. Noch weiß sie eine Antwort auf den Tod, der mich permanent bedroht. In diesem Sinne stellt Voegelin fest:

Die Menschen können den Weltinhalt so anwachsen lassen, daß Welt und Gott hinter ihm verschwinden, aber sie können nicht die Problematik ihrer Existenz aufheben. Sie lebt in jeder Einzelseele weiter, und wenn 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. (Voegelin 1993, 50)

Die moderne Wissenschaft beachtet bei ihren sozialen und politischen Analysen diese Seite des Lebens fast überhaupt nicht. Ordnungsstrukturen sucht sie entweder rein mechanisch in der physikalischen Außenwelt oder psycho-

logisch in der Innerlichkeit des Menschen. Für die modernen Wissenschaften gibt es in der Welt keine höhere Ordnung – eine Kritik, die von katholischer Seite aus kurz zuvor Gabriel Marcel ganz ähnlich formuliert, wenn für ihn Technik und Wissenschaft das Lebendige nicht erfassen, es vielmehr verdrängen (Marcel 1968, 202). Voegelin hat Marcel allerdings kaum wahrgenommen, wenn auch seine Argumente streckenweise denen von Marcel ähneln:

Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen. (Voegelin 1993, 63)

### 3. Der Weg zur wahren Ordnung

Doch selbst wenn die modernen Wissenschaften den Zusammenhang zwischen der politischen und der religiösen Ordnung ausblenden, haben sie doch trotzdem noch Ordnungsvorstellungen. Kann man die politische Ordnung nicht jenseits der existentiellen Probleme der Menschen zwischen Geburt und Tod betrachten? Bzw. es stellt sich die Frage, wozu die politische Ordnung ein existentielles, d.h. für Voegelin ein religiöses Fundament noch braucht, wenn die modernen Wissenschaften die faktischen Zusammenhänge immer besser erklären.

So einfach ist natürlich nicht zu beweisen, dass die religiöse Orientierung für die politische Ordnung wirklich notwendig ist, oder dass sich die politischen und sozialen Krisen des 20. Jahrhunderts einem religiös begründeten Werteverfall verdanken. Nach der Frühphase entwirft er im ersten Jahrzehnt der Emigration, also in der mittleren Phase seines Schaffens, noch ein umfangreiches Konzept über die Geschichte der

politischen Ideen, *History of Political Ideas*, das bis heute weitgehend unveröffentlicht blieb. Schließlich erkannte er jedoch, dass die politischen Ideen mit der Realität häufig nicht übereinstimmen. Voegelins Interesse gilt aber der Struktur der Realität, ihrer wahren Ordnung, nicht irgendwelchen Ideen, die beispielsweise sehr schnell ihren Bezug zur Realität verlieren.

Ende der vierziger Jahre transformiert Voegelin daher dieses Konzept in die ersten Vorüberlegungen zu seinem Hauptwerk *Order and History*. An umfangreichem historischen Material arbeitet er Ordnungsreihen in der Geschichte heraus, die den Zusammenhang zwischen Politik und Religion präsentieren, um dadurch den religiösen wie existentiellen Ordnungssinn der Geschichte zu offenbaren. Wo in der Geschichte symbolisiert die politische Ordnung augenscheinlich die religiöse? In seinen *Autobiographischen Reflexionen*, die 1973 aufgezeichnet wurden, stellt Voegelin rückblickend fest:

Meine Arbeit zur *History of Political Ideas* hatte ich nicht umsonst getan, denn ich hatte mich hierbei mit den historischen Quellen vertraut gemacht. Aber nun wurde die Neuordnung der Materialien unter dem Aspekt der Erfahrung und der Symbolisierung notwendig. (...) Zu dieser Zeit erschien es mir notwendig daß *Order and History* einsetzen müsse mit den Reichen Mesopotamien und Ägypten sowie ihrer kosmologischen Symbolisierung der persönlichen und der sozialen Ordnung. Vor diesem Hintergrund der kosmologischen imperialen Symbolisierung ereignete sich der Durchbruch der israelitischen Offenbarung. (Voegelin 1994 a, 100)

Um den Zusammenhang von religiöser und politischer Ordnung aufzuzeigen, betrachtet Voegelin also die Anfänge der abendländischen Geschichte. Im *Alten Testament* sind die Ordnungsstrukturen von Religion und Politik eng miteinander verwoben: Die politische Ordnung entspringt der religiösen. In *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte* heißt es:

Eine Wahrheit über die Seinsordnung, die in den kompakten Symbolen der Gesellschaften Mesopotamiens, Kanaans und Ägyptens nur dunkel sichtbar ist, artikuliert sich mit der Entstehung Israels zur Höhe der Klarheit, wo sich der welttranszendente Gott selbst als ursprüngliche und letzte Quelle der Ordnung für Welt und Menschen, Gesellschaft und Geschichte – also für das gesamte weltlich-immanente Sein – offenbart. (Voegelin 1988, 21)

Im *Alten Testament* präsentiert sich die Religion als ordnende Kraft hinter den realen, aber bloß diesseitigen Erscheinungen. Eine solche Kraft will Voegelin nicht nur annehmen. Er will sie mit einem umfänglichen empirischen Material historisch aufzeigen, ein Unterfangen, das sich natürlich nicht vollenden lässt, das vielmehr in eine nicht endende Suche führt. Der fünfte und unvollendete Band von *Order and History*, der 1987 zwei Jahre nach seinem Tod erschienen ist, hat denn auch den Untertitel *In Search of Order*. Dort stellt er fest:

Es gibt keine Struktur religiöser Erscheinung in der Realität ohne eine strukturierende Kraft jenseits der manifesten Struktur; es gibt keine Enthüllung einer göttlich ordnenden Kraft bei der Suche nach Wahrheit ohne eine göttliche Realität jenseits der Manifestation ihrer Ordnung im Geschehen. (Voegelin 1987, 106, Übersetzung: Schönherr-Mann)

Diese religiöse Ordnung, die der politischen zugrunde liegt, ist nicht allein historisch zu erfassen. Sie bedarf auch der philosophischen Einsicht. Das geschichtliche Material braucht die ordnende Kraft der Vernunft. Denn die Philosophie beschäftigt sich mit der Wirklichkeit, indem sie nach deren wahrer Ordnung sucht. Dieses Problem führt über die Geschichte hinaus zum letzten Grund der Ordnung, zu Gott.

Das unterscheidet Philosophie im voegelinischen Verständnis denn auch von den modernen Wissenschaften, die die Frage nach dem letzten Grund der Ordnung ausgeblendet haben. Es gibt aber – das ist Voegelins These – keine wahre Ordnung, wenn sie kein notwendiges Fundament besitzt, das sich nicht als letzter Grund bestimmen lässt. Voegelin schreibt dazu:

*Order and History* sollte in diesem Sinne nicht als Versuch verstanden werden, Kuriositäten einer toten Vergangenheit zu erkunden, sondern als eine Untersuchung der Struktur der Ordnung, in der wir gegenwärtig leben. Ich habe von den Heilmitteln gegen die Unordnung der Zeit gesprochen; eines dieser Heilmittel ist die philosophische Untersuchung selbst. Ideologie ist Existenz in Rebellion gegen Gott und den Menschen. In der Sprache der Ordnung Israels ist es die Verletzung des Ersten und des Zehnten Gebots, in den Worten von Aischylos und Platon ist es der *nosos*, die krankhafte Störung des Geistes. Philosophie ist die Liebe zum Sein durch die Liebe zum göttlichen Sein als der Quelle seiner Ordnung. (Voegelin 1988, 26)

Die Suche nach dem Fundament der politischen Ordnung in der Religion stellt für Voegelin somit nicht nur ein originär philosophisches Unterfangen dar. In dieser Suche spitzt sich auch sein Kampf gegen die Ideologien des 20. Jahrhunderts zu. Sein philosophischer Blick richtet sich dabei einerseits auf die klassische antike Philosophie von Platon und Aristoteles und andererseits auf die christliche Philosophie bei Augustin und bei Thomas von Aquin. Diese reflektieren die soziale Ordnung vor dem Hintergrund einer geistigen bzw. religiösen Ordnung. Insofern entwickeln sie Wissenschaften von der Ordnung, also Ordnungswissenschaften – für Voegelin der Sinn von Wissenschaft überhaupt. Sie fragen wissenschaftlich nach den Grundstrukturen des menschlichen Lebens und lassen dabei die Frage nach dem letzten Grund, also nach dem notwendigen Fundament der Ordnung nicht aus.

Metaphysik nennt das die Philosophie des 20. Jahrhunderts, die in den sozialen Beziehungen nur den Ausdruck von Machtstreben erkennen kann. Doch damit begreift sie den Menschen nur eindimensional, diesseitig. Sie lässt sich nicht auf die Frage nach seiner existentiellen Herkunft ein. Würde sie die Frage nach der wahren Ordnung stellen, dann könnte die ideologisch gewordene Philosophie des 20. Jahrhunderts die klassische Philosophie nicht bloß als Ausdruck ihrer Epoche mit deren Wertvorstellungen betrachten, wie es vor allem durch Marx und bei Max Weber geschieht. Voegelin schreibt in seiner in Deutschland bekanntesten Schrift *Die neue Wissenschaft der Politik* aus dem Jahre 1951, die einen ersten Entwurf zu *Order and History* darstellt:

Um die politische Wissenschaft eines Platon, Aristoteles oder Thomas zu ‚Werten‘ unter anderen herabzuwürdigen, hätte ein gewissenhafter Gelehrter erst zeigen müssen, daß ihr Anspruch auf Wissenschaftscharakter unbegründet sei. Und dieser Versuch, wenn er unternommen wird, überwindet sich selbst: denn wenn der Kritiker soweit in die Metaphysik eingedrungen ist, daß seine Kritik Gewicht hat, ist er selbst Metaphysiker geworden. (Voegelin 1991, 43)

*Die neue Wissenschaft der Politik* stellt zugleich eine Kampfschrift gegen die ideologischen Strömungen der Philosophie, vor allem

gegen den Positivismus dar, der mit seinem Anspruch auf Sachlichkeit ja gerade religiöse und ethische Fragen aus der Wissenschaft ausschließt. Der Positivismus – hierbei denkt Voegelin vornehmlich an Max Weber – will dadurch objektiv sein (Weber 1973, 499). Der sozialen Ordnung mangelt es dann aber an Notwendigkeit, an einem Fundament bzw. einem letzten Grund. Sie wird historisch zufällig, beliebig und vermeintlich wandelbar mit den bekannten fatalen Folgen bei Lenin, Stalin oder Hitler: Just aus diesem fehlenden letzten Grunde und der damit verbundenen fehlenden Notwendigkeit der politischen Ordnung im modernen Denken ergibt sich die Krise des Abendlandes.

Der Positivismus des 19. Jahrhunderts hat dadurch auch jede Form der Ordnungswissenschaft aufgelöst, denn er fragt ja nicht mehr nach der Wahrheit der Ordnung. Eine wahre Wissenschaft von der Politik ist damit für Voegelin unmöglich geworden. Diese aber will Voegelin mit der *Neuen Wissenschaft der Politik* wiedergewinnen. Die Notwendigkeit der Ordnung lässt sich nur aus dem religiösen Ordnungsbewusstsein herleiten, das man in der Menschheitsgeschichte entdecken kann.

Die Ordnung, nach der Voegelin historisch und philosophisch sucht, kann man allerdings in ihren Grobstrukturen durchaus umreißen; somit auch die Gefahren die ihr drohen. In einem Vortrag aus dem Jahre 1959, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, sagt er:

Europa hat drei Wurzeln (und die europäische Ordnung hat damit auch eben diese drei Wurzeln): die römische Machtorganisation, die hellenische Philosophie, die jüdisch-christliche Religiosität. (...) Das ist die europäische Ordnung. Wo diese Ordnung weiterbesteht, da besteht sie; wo sie gestört wird, da wird sie gestört, und ‚Untergang‘ läßt sich somit sehr präzise als Zerstörung dieser Art von Ordnung definieren. (Voegelin 1996, 24)

#### **4. Die Struktur der Seele als politische Ordnung**

Die Katastrophen von Nationalsozialismus und Kommunismus entspringen nach Voegelin

dem Niedergang der politischen Ordnung nicht nur in Europa, also letztlich einem mangelnden Ordnungsbewusstsein. Wesentlich beigetragen hat dazu die moderne Trennung von Politik und Religion und ein reduziertes Ordnungsverständnis innerhalb der positivistischen Wissenschaften. Um eine stabile politische Ordnung aufrechtzuerhalten, bedarf es eines notwendigen unwandelbaren Fundamentes. Dazu ist aber ein religiöses Bewusstsein des letzten Grundes in Gott unabdingbar. Weil dieses Bewusstsein der Moderne fehlt, brachen europäische Staaten reihenweise unter dem Ansturm der ideologischen Bewegungen zusammen.

Damit hat Voegelin zwar einen religiösen Hintergrund der politischen Krisen im 20. Jahrhundert aufgezeigt. Was für eine Struktur besitzt aber eine wahre und notwendige Ordnung, die der Politik verloren ging? Wo zeigt sich die Wahrheit der Ordnung?

Das traditionelle politische Denken von Aristoteles bis Thomas von Aquin – aber natürlich auch noch in der Aufklärung – leitet die politische Ordnung vom Wesen des Menschen ab, entwickelt also eine bestimmte Vorstellung vom Menschen, eine Anthropologie. Von einer Lehre des Menschen, z.B. als vernünftigen Wesen, dessen Zweck es nach Aristoteles ist, in Gemeinschaft zu leben, also Staaten zu bilden, leiten sich dann die politischen Strukturen ab, die dieser Mensch braucht und entwickelt (Aristoteles 1972, 65, 1097 b 20). Ähnlich untermauert Voegelin seine Konzeption von Ordnung aus der Struktur der menschlichen Seele heraus. Sie gibt den philosophischen Blick auf das göttliche Sein frei. Dazu schreibt Voegelin:

Die wahre Ordnung des Menschen liegt also in einer Seelenkonstitution durch gewisse Erfahrungen, die so stark vorherrschen, daß sie den Charakter formen. Die wahre Seelenordnung in diesem Sinne liefert den Maßstab für das Messen und Klassifizieren der empirischen Mannigfaltigkeiten menschlicher Typen wie auch der Gesellschaftsordnungen, in denen sie Ausdruck finden. (Voegelin 1991, 99)

Die neuzeitliche Philosophie entwirft den Menschen hingegen ohne Bezug zur Religion. Seine Orientierung verbleibt bloß innerweltlich bzw. diesseitig. Beispielsweise betrachtet Thomas Hobbes den Menschen als ein egoisti-

sches Wesen, dessen Vernunft vor allem im Dienst der Selbsterhaltung steht und ihn nicht zur Nächstenliebe motiviert (Hobbes 1984, 74). Ohne eine Beziehung zu Gott stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Menschen nicht mehr. Die Eigenschaften des Menschen lassen sich nicht genau und als notwendig bestimmen, sowenig wie die politische Ordnung sich ohne religiösen Bezug als notwendig ausweisen lässt. Die menschlichen Eigenschaften werden vielmehr zufällig und subjektiv. In der liberalen Welt kann man sich nicht mehr darauf einigen, was das Wesen – und das heißt auch, was der Ursprung – des Menschen ist. Man insistiert noch auf einer Lehre vom Menschen – beispielsweise insistiert John Rawls auf dem vernünftigen Charakter des Menschen (Rawls 1998, 98) –, letztlich lässt sich damit indes nichts mehr begründen oder legitimieren.

Dagegen wendet Voegelin ein:

Der Sinn des anthropologischen Prinzips muß daher qualifiziert werden durch die Einsicht, daß nicht eine willkürliche Idee vom Menschen als einem welt-immanenten Wesen zum Instrument gesellschaftlicher Kritik wird, sondern die Idee des Menschen, der seine wahre Natur entdeckt hat durch die Entdeckung seiner wahren Beziehung zu Gott. (Voegelin 1991, 104)

Wenn man die wahre Natur des Menschen, d.h. seine Beziehung zu Gott, erkennt, dann lässt sich davon nicht nur die richtige Lebensordnung für den Einzelnen, sondern für alle, also die Ordnung der Gesellschaft und der Politik ableiten. Die klassische griechische Philosophie und die mittelalterliche christliche haben genau das ins Zentrum ihrer Bemühung gestellt. Für Platon besteht der menschliche Charakter aus Begierde, Wille und Vernunft. Diesen entsprechen die drei vorherrschenden gesellschaftlichen Stände: Bauern und Handwerker, Soldaten und drittens die Herrscher. Diese drei Stände besitzen dementsprechend eine für sie jeweils wichtigste Tugend, nämlich der Nährstand die Besonnenheit, der Wehrstand die Tapferkeit und die Herrscher die Vernunft (Platon 1958, 167). Voegelin schreibt:

Die Gültigkeit der von Platon und Aristoteles entwickelten Maßstäbe beruht auf der Vorstellung von einem Menschen, der das Maß der Gesellschaft sein kann, weil Gott das Maß seiner Seele ist. (Voegelin 1991, 108)

Genau aus diesem Grund entspricht seine geistige Struktur – Begierde, Wille, Vernunft – der des Staates – Nährstand, Wehrstand, Herrscher. In diesem Sinne gibt auch der christliche Charakter des Menschen, sein Bezug zu Gott, dem Staat und der Gesellschaft die Struktur ihrer Ordnung vor (Augustinus 1968, X. Buch 11. Kapitel 17).

Damit hat Voegelin zwar parallele Ordnungsstrukturen festgestellt. Wodurch aber erfährt der Mensch diese Beziehung zu Gott? Woran erkennt er seine wahre Natur, das Maß seiner Seele? Diese Frage ist noch nicht beantwortet. Voegelin entwickelt in den sechziger Jahren in *Anamnesis* eine politische Philosophie des Bewusstseins:

Nun ist ewiges Sein jedoch nicht ein Objekt der Außenwelt, das entdeckt und beliebig zur Kenntnis genommen werden könnte oder auch nicht, sondern es wird zwingend erfahren, wo es, in die Zeit eindringend, in ihr sich verwirklicht. Der Ort der Verwirklichung ist im gegebenen Fall die Seele des Philosophen, des *amator sapientiae*, die nach dem ewigen Sein begehrt und seinem Eindringen liebend sich öffnet. (Voegelin 1966, 255)

Philosophie bedeutet aber für Voegelin Begründen, d.h. nach Gründen zu fragen: Das heißt Denken. Der Mensch erfährt also von Gott durch seinen Geist, der ihm die Frage nach dem Grund aller Dinge in der Welt und somit auch nach dem letzten Grund ermöglicht, ja eigentlich aufnötigt. Mit der Frage nach dem letzten Grund erfasst er schließlich die Welt universell, in ihrer von Gott gegebenen Ganzheit:

In der optimalen Bewußtseinshelle erfährt sich der Mensch zugleich als in der Zeit stehend und als partizipierend an der Ewigkeit des Grundes. Die Spannung zur Ewigkeit des Grundes gehört daher zur Struktur des Universalfeldes. (Voegelin 1966, 346)

Die Seele des Menschen verlangt nach einem Bezug zum ewigen Sein und sucht daher die Beziehung zu Gott. Die klassische antike und die christliche Philosophie des Mittelalters waren sich dessen bewusst, ein Wissen, das im Zeitalter von Marxismus und Positivismus verloren gegangen ist. Insofern müsste die Geschichte der Philosophie eigentlich als Niedergang begriffen werden. Aristoteles und Thomas von Aquin stützen sich auf eine Lehre vom

Menschen und eine Lehre vom Sein, auf die Anthropologie und die Metaphysik. Sie stehen daher höher als Marx und Auguste Comte, der Begründer des Positivismus. Nach Voegelin verfälscht der Marxismus geradezu die Geschichte, demonstriert Ignoranz und Unwissenschaftlichkeit, wenn er atheistisch die Religion zum bloßen Opium für das Volk erklärt. Voegelin interpretiert in seinem Buch *Der Gottesmord*, Texte aus den späten fünfziger Jahren, Nietzsches These ‚Gott ist tot‘ folgendermaßen:

‚Gott‘ ist, im Sinne der Feuerbachschen Religionspsychologie, die Projektion des Besten im Menschen in eine Überwelt. Aber wenn auch die Projektion in die Überwelt illusionär ist, so ist darum nicht der Inhalt der Projektion eine Illusion. Das Beste im Menschen ist real; es muß – und damit geht Marx über die Projektionspsychologie, welche die Religion als Illusion enthüllt, hinaus – in den Menschen zurückgeholt werden. Der Marxische homo novus ist nicht ein Mensch ohne religiöse Illusionen, sondern der Mensch, der ontisch Gott wieder in sich aufgenommen hat. Der ‚Unmensch‘, der Illusionen hat, wird zum Vollmenschens dadurch, daß er den ‚Übermenschen‘ absorbiert. Der neue Mensch ist also in der Tat, wie Nietzsches Übermensch, der Mensch, der sich selbst zum Gott macht. (Voegelin 1999, 99)

Doch der Mensch kann weder beliebig verändert, noch kann er willkürlich definiert werden. Wie alle Dinge auf der Welt hat der Mensch eine unveränderliche Struktur, die die politische Wissenschaft und die Philosophie erkennen müssen, um die politische und gesellschaftliche Ordnung zu verstehen. Ansonsten verkommen sie zur Ideologie. Voegelin stellt eine Verbindung her von Nietzsches These, dass die Menschen Gott ermordet hätten (Nietzsche 1988, 481), zum Holocaust, zum Gulag und darüber hinaus. Im *Gottesmord* heißt es kategorisch gegen den vorherrschenden Geist der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nach der alles im Wandel sei:

Ein Ding kann seine Natur nicht verändern; wer versucht, seine Natur zu ‚ändern‘, zerstört das Ding. Der Mensch kann sich nicht zum Übermenschen wandeln; der Versuch, den Übermenschen zu schaffen, ist der Versuch, den Menschen zu ermorden. *Auf den Gottesmord folgt im geschichtliche Prozeß nicht der Übermensch, sondern der Menschenmord – auf das deicidium*

der gnostischen Theoretiker das homicidium der revolutionären Praktiker. (Voegelin 1999, 98, Hervorhebungen von Voegelin)

Urknall- und Relativitätstheorien lassen kein ewiges Sein zu, jedenfalls nicht diesseits der Erscheinungen. Ein Sein, das sich verändert, wäre nicht ewig, eine Zeit, die einen Anfangspunkt hat und die zudem instrumentenabhängig wäre, auch nicht. Wenn es ein ewiges Sein gibt, an dem Voegelin nicht zweifelt, dann muss es auch eine ewige Struktur besitzen, die immer gleich und mit sich dasselbe bleibt und die letztlich, das ist Voegelins Prämisse, allen Dingen auf der Welt ihr Wesen als Geschöpfe Gottes verleiht. Die weltverändernden Ideologien der letzten Jahrhunderte haben dagegen geglaubt, das Wesen der Dinge stehe ihnen zur Disposition. Man könne die Welt verändern, wie man es für richtig und gut hält. Diese Annahme, das ist Voegelins These, hat in die Katastrophen des 20. Jahrhunderts geführt.

Will man diesen Katastrophen entgegentreten, so ist Besinnung auf genau dieses unveränderliche Wesen des Menschen notwendig, eben auf das, was ihn mit dem göttlichen ewigen Sein verbindet. Man muss die verborgenen Erfahrungen dieses unveränderlichen menschlichen Charakters wieder freilegen, also zur Struktur der Seele vordringen. Von der Erfahrung der individuellen Ordnungsstrukturen gelangt man dann zum notwendigen sozialen und politischen Ordnungsganzen. Das ist die Aufgabe der *Neuen Wissenschaft der Politik* wie der Philosophie im Allgemeinen.

Doch die Entwicklungen der modernen Gesellschaft stehen dem fundamental entgegen. Voegelin schreibt – und damit wiederholt er Adornos und Horkheimers Kritik an der Kulturindustrie aus der *Dialektik der Aufklärung* aus dem Jahre 1944 (Horkheimer/Adorno 1971, 125) – in *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt* (1959):

Ich würde sagen, die größte Gefahr für eine lebensfähige Restauration europäischer geistiger Ordnung sind die Massenkommunikationsmittel: die Presse, der Rundfunk, das Fernsehen, die illustrierten Zeitschriften usw. Und zwar deshalb, weil sie – wie ein eiserner Vorhang – die Bevölkerung in der breiten Masse von allem, was geistige Problematik der westlichen Welt ist, abtrennen.

Niemand hat Zugang zu dem, was heute in der westlichen Welt vorgeht. (Voegelin 1996, 36)

## 5. Der Gnostizismus der modernen Welt

Die Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts markieren den Wandel in der Welt und übersehen dabei – so Voegelin – fundamentale Ordnungsstrukturen. Die Krise, in die die westliche Welt durch die ideologischen Bewegungen geraten ist, beruht also auf einem Verlust an Ordnungswissen. Dazu hat vornehmlich der Positivismus beigetragen, der das Wesen des Menschen jenseits religiöser Bezüge entwirft. Die Philosophie eines Aristoteles oder des Thomas von Aquin entdecken dagegen Identitäten zwischen den Strukturen der Seele und der Politik, in denen sich die kosmische Ordnung und somit der letzte Grund in Gott spiegeln (Thomas 1981, 47). Wie konnten sich aber der Positivismus und die ideologischen Bewegungen gegen die traditionelle klassische und die christliche Philosophie durchsetzen? Wieso konnte sich die wahre Ordnung nicht gegenüber den falschen behaupten?

Über weite Zeiträume hinweg wirkte – so Voegelin – eine geistige Bewegung, die Gnosis. Sie bereitete die Moderne vor. Ja, die Moderne besitzt selbst gnostischen Charakter. Was heißt nun Gnosis? Ihre Anfänge liegen, so Voegelin, ca. 500 Jahre vor Christus. Sie war damals eine Großreligion, die von Persien bis über das Mittelmeer reichte und die Jahrhunderte des Aufstiegs von Rom wie seiner Herrschaft begleitete. Die Gnosis stellte damals keine einheitliche Religion, sondern eine geistige Strömung dar, die in verschiedenen Religionen wirksam war. Auch das frühe Christentum kannte eine gnostische Variante. Wie das Wort schon sagt – das griechische Wort Gnosis heißt Erkenntnis – versuchen gnostische Bestrebungen dem Glauben durch eine richtige Erkenntnis von Gott ein rationales Fundament zu geben. Insofern war die christliche Gnosis auch Vorläuferin der christlichen Dogmatik.

Man könnte nun annehmen, den Glauben zum Wissen zu erheben, würde den Glauben radikalisieren, beispielsweise in einem fundamenta-

listischen Sinn, wie man ihn heute von diversen Sekten her kennt. Doch die umgekehrte Entwicklung ist eingetreten. Gnostische Strömungen haben, wo immer sie auftraten – in der Antike, im Mittelalter, ja selbst im Islam –, die Religion in die Welt hinein geholt. Welt und Gesellschaft erhielten damit göttlichen Charakter. Menschliches Leben, das in den religiösen letzten Dingen seine Erfüllung findet, eben eschatologisch als Ausrichtung des Menschen auf die Gnade Gottes hin, erhält jetzt einen diesseitigen Sinn. Statt einer transzendenten Ausrichtung des Menschen verlangt die Gnosis eine Orientierung in der Welt.

Voegelin's Lehre von den gnostischen Bewegungen steht auch im Zentrum seiner *Neuen Wissenschaft der Politik*:

Die gnostische Spekulation überwand die Ungewißheit des Glaubens dadurch, daß sie sich von der Transzendenz abwandte und den Menschen in seinem innerweltlichen Handlungsbereich mit dem Sinn einer eschatologischen Erfüllung ausstattete. In demselben Ausmaß, in dem diese Immanentisierung erlebnismäßig voranschritt, wurde die zivilisatorische Betätigung zu einem mystischen Werk der Selbsterlösung. (Voegelin 1991, 187)

Vor allem in der Reformation breitete sich der Gnostizismus aus. Calvinisten und Puritaner müssen in der Welt erfolgreich arbeiten, um einen Hinweis darauf zu bekommen, ob sie der göttlichen Gnade teilhaftig werden. Ansonsten bleibt ihr Gott ihnen eher fern (Weber 1979, 115f). Voegelin schließt an Max Webers Protestantismusstudien an, deutet diese allerdings um, wenn er schreibt:

Der Gnostizismus machte also auf äußerst wirksame Weise menschliche Kräfte frei für den Aufbau einer Zivilisation, indem er auf den begeisterten Einsatz dieser Kräfte für innerweltliche Betätigung die Prämie der Erlösung setzte. (Voegelin 1991, 189)

Über die Reformation breitet sich der Gnostizismus bis in die Moderne aus. Wenn Galilei glaubt, die Natur mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennen zu können, wie sie wirklich ist, dann beginnt der gnostische Geist die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott aufzulösen. Seinen Höhepunkt erreicht der Gnostizismus im Positivismus, der nur noch diesseitige, konkret nachprüfbar Erfahrungen in der

Wissenschaft gelten lässt. So verlieren sich die metaphysischen Erfahrungen und Traditionen. Allerdings: „Die Unterhöhnung der westlichen Zivilisation durch den Gnostizismus ist ein langsamer, sich über ein Jahrtausend erstreckender Prozeß“ (Voegelin 1991, 264). Mit dem Verlust seines Bezugs zu Gott löst sich nicht nur die religiöse Orientierung des Menschen auf, sondern der Charakter und die Struktur seiner Seele. In der modernen Psychologie zerfällt die Seele in verschiedene Instanzen und wird bei Sigmund Freud schließlich ödipal verfolgt. Dabei verliert sie ihren erhabenen Charakter. Die Seele beruht ja wesentlich auf der Beziehung zu Gott. Da die Ordnung der Seele aber dem Staat und der Gesellschaft ihre Struktur aufprägt, zerfällt mit dem Gnostizismus die metaphysische Ordnung in der Welt, die zentrale Ordnungskraft der Geschichte. Das ist der Kerngedanke von *Order and History*. Die transzendente Ordnung in der Geschichte geht gnostisch im Chaos auf. Das ist der Weg in den Holocaust und den Gulag. *Die neue Wissenschaft der Politik* stellt fest:

In den vorchristlichen Kulturen war die Wahrheit, die sich durch das Öffnen der Seele differenzierte, in der Form kompakter Erlebnisse präsent. In den gnostischen Zivilisationen kehrt die Wahrheit der Seele nicht in die kompakte Form zurück, sondern wird gänzlich unterdrückt. In dieser Unterdrückung der autoritativen Quelle der Ordnung in der Seele liegt die Ursache für die kalte Grausamkeit totalitärer Regierungen im Umgang mit Einzelmenschen. (Voegelin 1991, 232)

Gnostische Formen der Religiosität und des Denkens gibt es zwar in vielen Epochen und Kulturen. Die Moderne als europäische Kultur-entwicklung hat sich aber zum ersten Mal weltweit ausgebreitet und unterwandert überall traditionelle Kultur- und Lebensordnungen. Sie verlagert den jenseitigen Sinn des Lebens in das Diesseits. Diese weltweite Auflösung der überlieferten Ordnung stellt für Voegelin einen Prozess des Untergangs dar, denn: „Dadurch, daß er den Sinn der Erlösung an sich zog, wurde der Aufstieg des Westens in der Tat zu einer Apokalypse der Zivilisation“ (Voegelin 1991, 189).

Spätestens in der Aufklärung hat dieser Prozess der Ausbreitung gnostischen Denkens auch

die Philosophie erreicht. Seither klammert sie alle Bezüge zur Religion aus: Das Wort Metaphysik wurde zu einem philosophischen Schimpfwort. Die Vernunft lenkt den menschlichen Blick nicht mehr zu Gott, sondern bloß noch in die Welt – eine Konzeption, die sich als Seelenverlust in der technischen Welt bereits bei Bergson findet, auf den sich Voegelin gelegentlich auch bezieht (Bergson 1964, 482). Die Philosophie im 20. Jahrhundert hat die Frage nach der wahren Ordnung aufgegeben. Für Voegelin wird sie damit zur Ideologie:

Auch die Philosophie befindet sich in sehr bösem Zustande, sie ist heute nicht mehr rational, sondern ein sehr großer Prozentsatz dessen, was heute unter Philosophie geht, ist Gnosis, ist ideologische Massenbewegung der einen oder anderen Sorte, ist Positivismus, ist gnostischer Hegelianismus oder dergleichen mehr. Es ist nicht Philosophie im rationalen Sinne, in dem die Autonomie der Vernunft zur Sprache käme. (Voegelin 1996, 36)

Auf politischer Ebene mündet die gnostische Unterhöhlung der abendländischen Kultur in die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Das ist Voegelin's Antwort auf die Frage, was die Katastrophen des Jahrhunderts verursacht hat, woher Nationalsozialismus und Kommunismus stammen und wieso sie eine religiöse Entwicklungsgeschichte eben in der Gnosis haben. Deshalb muss eine nichtreligiöse Analyse immer zu kurz greifen. Das ist die Perspektive, die sich einem christlichen Denker angesichts der Schrecken des Jahrhunderts und der Auflösung traditioneller gesellschaftlicher Strukturen gegen Ende des Jahrhunderts eröffnet. Diese Entwicklung gerade in politischer Hinsicht schildert Voegelin in einigen Kapiteln zu seinem ersten unveröffentlichten Hauptwerk *History of Political Ideas* aus den vierziger Jahren. Posthum wurden diese Kapitel unter dem Titel *Das Volk Gottes* publiziert:

Der Prozeß, der mit Bewegungen für eine geistige Reform begann, könnte mit Bewegungen gegen den Geist enden. Dies war in der Tat der Verlauf der Bewegungen der westlichen Zivilisation: Er beginnt mit Bewegungen des albigensischen Typus und endet mit Bewegungen des kommunistischen und nationalsozialistischen Typus. Diese Entwicklung ist in der Geschichte ohne Parallele. Die westlich-christliche Zivilisation

besitzt eine besondere Verwundbarkeit und weist besondere Probleme des Niedergangs auf: Während in der griechisch-römischen Zivilisation die Spannung des Niedergangs durch Bewegungen verursacht wurde, die einen Fortschritt des Geistes darstellten, wurde in der westlich-christlichen Zivilisation die Spannung des Niedergangs durch Bewegungen verursacht, die geistig rückläufig sind. (Voegelin 1994 b, 22)

Der Weg des Gnostizismus führt dabei allerdings nicht unmittelbar in Nationalsozialismus und Kommunismus. Wegbereiter ist mit der Aufklärung und dem Positivismus das liberale Denken, das den Staat nicht als Repräsentant einer göttlich kosmischen Ordnung versteht, sondern ihn auf die Funktion des liberalen Nachtwächterstaates reduziert. Das liberale Individuum soll tun und lassen können, was es will, und dabei vom Staat sowenig wie möglich beeinträchtigt werden. Das aber schwächt den demokratischen Staat gegenüber den totalitären Bewegungen:

Die liberale restriktive Konzeption von den Funktionen der Regierung stammt zum Teil vom Sektierertum der Reformation; und wir finden die gleiche anti-staatliche Haltung in radikalierter Form in den anarcho-syndikalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts wie auch in der Marx'schen Lehre vom Absterben des Staates. (Voegelin 1994 b, 36)

Der liberale Staat mag gegenüber den totalitären Herausforderungen versagen. Die Institutionen mögen ihre Aufgaben nur unzureichend erfüllen. Protestbewegungen können sich daraus ergeben und sich darauf auch mit einer gewissen Berechtigung berufen. Trotzdem sind deswegen ihre Zielsetzungen solange nicht berechtigt, wie sie sich nicht auf die geistigen Traditionen des Abendlandes rückbesinnen. Zumeist bleiben sie bloße egozentrische Revolten:

Bildet sich eine Volksbewegung von Massenrelevanz in Opposition zu einer Institution, dann ist diese Bildung der definitive Beweis, daß die Institution es irgendwie versäumt hat, die ihr anvertrauten Probleme zu meistern; soweit ist die vox populi, vox Dei eine goldene Weisheit. Allerdings ist die Bildung einer solchen Bewegung niemals ein Beweis dafür, daß mit der Richtung, in die sie sich bewegt, irgendein innerer Wert verbunden ist. Die Bewegung mag ein Vorstoß in Richtung auf die soziale Verwirklichung geistiger Werte sein; aber dieser Vorstoß mag auch nicht mehr sein als ein Kern, umgeben von einem weiten Mantel zerstörerischen Has-

ses auf die Institution, die hinsichtlich einer spezifischen Aufgabe versagt hat. (Voegelin 1994 b, 21)

## **6. Die drohende Apokalypse der westlichen Welt**

Nach seiner Flucht vor den Nazis in die USA verhalfen amerikanische Freunde Voegelin zu einer vorübergehenden Stelle in Harvard. Doch an der Ostküste tummelten sich für ihn zu viele europäische Emigranten, die Voegelin ideologisch verbohrt erschienen. Das intellektuelle Klima an der Ostküste war ihm insgesamt zu liberal. Er ging in die Südstaaten, zunächst nach Alabama, dann nach Louisiana, wo er an der Louisiana State University in Baton Rouge ab 1942 lehrte. Hier entstanden seine wichtigsten Werke. 1958 nahm er einen Ruf an die Universität München an, wo er das Institut für Politische Wissenschaft, das den Namen der Geschwister Scholl trägt, gründete und bis 1969 leitete.

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. Die westlichen Gesellschaften wehren sich nur ungenügend. 1959 stellte Voegelin fest:

Auf der Machtseite stellt sich die Frage: Wie organisiere ich weltlich eine Gesellschaft, so daß sie mit Christentum und Philosophie kompatibel ist, ohne aber die Problematik der Macht zu vernachlässigen? Dieses Unternehmen ist experimentell erfolgreich in Angriff genommen worden in dem, was man im angelsächsischen Kulturbereich ‚civil government‘ nennt. Es ist ein Regime, das sich von der Kirche getrennt hat, aber in seiner Regimepraxis die christliche Persönlichkeit anerkennt und sich so verhält, daß die Persönlichkeit geachtet und geschützt wird. (...) Ein solches Zivilregime ist nicht haltbar, wenn die Bevölkerung – als Wahlbevölkerung, die die Regierung bestimmen kann – mit nicht-christlichen Ideologien durchsetzt ist und die Regenten selber nicht mehr im christlichen Geiste regieren. (...) Das heißt, es kann in einer solchen Demokratie nicht zugelassen werden, daß ideologische Parteien – antichristlicher und antiphilosophischer Art – nennenswerte Minoritäten oder gar Majoritäten sind. Bestehen solche Bedenken, dann muß sehr energisch mit Partei- verboten zugegriffen werden. (Voegelin 1996, 32)

Voegelin hat in den USA die McCarthy-Ära miterlebt, die wohl in diesen Worten widerhallt. Nachdem es keine christliche Theokratie mehr gibt, beseelt das Christentum am ehesten noch in der angelsächsischen Welt den Staat und die Politik. Insoweit muss sich Voegelin mit einer liberalen Umwelt arrangieren, eben weil in ihr sich christliche Politik noch am ehesten realisieren lässt. Das verbindet auch noch die religiöse Rechte in den USA mit der liberalen Demokratie. Voegelin insistiert dabei auf einer Konzeption des starken Staates. Dieser indes steht die gnostische Schwäche des Liberalismus entgegen. Die Moderne als Ausdruck des Gnostizismus entwickelt für Voegelin nämlich ein falsches Verständnis von der Seele, wenn sich in ihr nicht mehr die göttliche Ordnung präsentiert. Voegelin konstatiert:

Die Verschließung der Seele im modernen Gnostizismus kann die Wahrheit der Seele wie auch die Erfahrungen, die sich in Philosophie und Christentum manifestieren, unterdrücken, aber sie kann die Seele und ihre Transzendenz nicht aus der Struktur der Wirklichkeit entfernen. (Voegelin 1991, 233)

Für Voegelin kennzeichnet die Moderne eine geistige Verblendung, die die Wahrheit der Seele genauso verdrängt wie die Vernunft in ihrer göttlichen Orientierung. Daraus folgt eine grundsätzliche Täuschung über die Lebensprozesse in der Welt: Der Gnostizismus entwickelt falsche Vorstellungen von der Realität, aus denen sich zwangsläufig – so Voegelin – auch eine falsche politische Praxis ergibt. Er schreibt 1951 unter dem Eindruck des Korea-Krieges:

Gnostische Gesellschaften und ihre Führer erkennen zwar Gefahren, wenn sie ihre Existenz bedrohen, aber sie begegnen ihnen nicht durch adäquate Maßnahmen in der Welt der Wirklichkeit. Vielmehr tritt man diesen Gefahren durch magische Operationen in der Traumwelt entgegen, wie Mißbilligung, Zurückweisung, moralische Verurteilung, Deklarationen von Grundsätzen, Resolutionen, Appelle an die Meinung der Menschheit, Brandmarkung von Feinden als Aggressoren, Ächtung des Krieges, Propaganda für Weltfrieden und Weltregierung etc. Die geistige und sittliche Korruption, die sich in dem Aggregat solcher magischer Operationen ausdrückt, kann eine Gesellschaft mit der unheimlichen, geisterhaften Atmosphäre eines Irrenhauses durchdringen, wie wir es zu unserer Zeit in der Krise des Westens erleben. (Voegelin 1991, 240)

Gnostische Politiker leben nach Voegelin in einer Traumwelt, denn sie identifizieren ihre Träume und Wünsche mit der Realität – beinahe schon die klassische rechtskonservative Kritik am liberalen Denken. Insofern ebnet der Liberalismus als gnostische Denkweise für Voegelin dem Kommunismus politisch den Weg, nachdem er geistig sowieso als dessen Vorfahre begriffen werden muss. Ob in der Zeit der Beschwichtigungspolitik gegenüber Hitler vor dem zweiten Weltkrieg oder des beginnenden kalten Krieges, dem Liberalismus mangelt es an Sinn für die Wirklichkeit und damit für das politisch Gebotene:

Man sollte auch nicht die innere Folgerichtigkeit und Ehrlichkeit dieses Übergangs vom Liberalismus zum Kommunismus bestreiten; denn wenn der Liberalismus als die immanente Erlösung von Mensch und Gesellschaft verstanden wird, ist der Kommunismus zweifellos sein radikalster Ausdruck. (Voegelin 1991, 247)

Natürlich ist die historische und politische Logik des Kommunismus genauso falsch wie die des Liberalismus. Er müsste genauso scheitern. Doch er erhält seine Kraft allein aus der Verblendung und der Schwäche des Westens, aus der Umwertung der Werte. In den liberalen Gesellschaften gelten die wirklichen Tugenden nichts mehr. Voegelin dazu:

Auch unter den günstigsten äußeren Verhältnissen wird die kommunistische Gefahr lauern, solange die öffentliche Diskussion in den westlichen Gesellschaften von den gnostischen Klischees beherrscht wird; das heißt also: solange die Erkenntnis von der Struktur der Wirklichkeit, die Pflege der Tugenden der *sophia* und der *prudentia*, die Disziplin des Intellekts, die Pflege theoretischer Kultur und des Lebens des Geistes in der Öffentlichkeit als ‚reaktionär‘ gebrandmarkt werden, während Mißachtung der Struktur der Wirklichkeit, Ignoranz betreffend Tatsachen, Fehlkonstruktion und Verfälschung der Geschichte, unverantwortliche Meinungsäußerung auf Grund aufrichtiger Gesinnung, philosophische Unbildung, geistige Trägheit, agnostische Überheblichkeit als die großen Tugenden des Menschen angesehen werden, deren Besitz die Karriere sichert – kurz: solange die Kultur des Geistes als Reaktion und sittliche Verkommenheit als Fortschritt gilt. (Voegelin 1991, 251)

Nach seiner Emeritierung in München kehrt Voegelin in die USA zurück. In den Südstaaten hat Voegelin doch seine intellektuelle Heimat,

nicht im katholischen Bayern – schließlich ist er kein Katholik. Er hat in Deutschland, vornehmlich in Bayern, zahlreiche Schüler gewonnen. Aber in den Politik- und Sozialwissenschaften herrscht in den sechziger Jahren ein anderer Geist, der mit seinen Konzeptionen nur wenig anfangen kann. Das hat sich bis heute kaum verändert. In den USA dagegen wird Voegelin heute fleißig gelesen. Erst in den neunziger Jahren und in einem gewissen ökologisch postmodernen Krisenbewusstsein der liberalen Welt beginnt er auch in Deutschland mehr Interesse zu wecken. Ob er mit seinen Prognosen recht behalten hat, darüber darf man jedenfalls immer noch streiten, wenn er die Perspektiven des gnostischen Denkens beschreibt: „Niemand vermag vorauszusagen, welcher Alpträume von Gewalttaten es bedarf, um den Traum zu brechen, und noch weniger, wie die westliche Gesellschaft au bout de la nuit aussehen wird“ (Voegelin 1991, 244). Für Voegelin besteht nur die Alternative: Abschied von den gnostischen Träumen und der Rückkehr zur richtigen Seelen- und Staatsordnung einerseits oder andererseits weitere Katastrophen. Wenn der kalte Krieg in keiner Katastrophe endete, so ist das letzte Wort noch nicht über viele andere drohende Katastrophen gesprochen – und Verbindungen zu einer derartigen Konzeption des Gnostizismus lassen sich natürlich immer herstellen. Voegelins Erwartungshaltung ähnelt im Grunde derjenigen von Marx, wenn er 1951 in *Die neue Wissenschaft der Politik* schreibt:

Nur über einen Punkt läßt sich zumindest eine begründete Vermutung anstellen, nämlich über den Zeitpunkt der Explosion. Eine objektive Zeitangabe ist auch in diesem Fall nicht möglich; aber der Gnostizismus enthält in sich einen Faktor, der gegen ihn selbst arbeitet, und dieser Faktor macht es zumindest wahrscheinlich, daß der Zeitpunkt näher ist, als man unter dem Eindruck der gnostischen Macht des Augenblicks annehmen möchte. (Voegelin 1991, 235)

Insofern muss es denn auch nicht verwundern, wenn Voegelin ähnlich wie Adorno keine eigenständige Ethik geschrieben hat. Adorno wurde daran allerdings durch seinen Tod gehindert. Sein Pessimismus gegenüber der westlichen Welt unterscheidet sich denn auch von demje-

nigen Voegelins in der Form, dass Adorno letztlich in der modernistischen Avantgarde einen Ausdruck der Kritik am gesellschaftlichen Leiden sieht, nicht wie Voegelin einen weiteren Werteverfall. Voegelin dagegen braucht keine eigenständige Ethik zu schreiben, weil in der christlichen Tradition die Ethik dem Denken immanent ist. Die erste eigenständige christliche Ethik schreibt erst Abälard im 12. Jahrhundert. Nur wo eben Sein und Sollen auseinander treten, in einem nicht mehr teleologisch ausgerichteten Denken der Neuzeit, in dem das Wesen des Menschen als veränderlich gedacht wird, ergibt sich die Ethik als eigenständiges Problem.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Aristoteles* (1972). Die Nikomachische Ethik, München.  
*Augustinus* (1968). De Trinitate, Turnhout.  
*Bergson*, Henri (1964). Die beiden Quellen der Moral und der Religion (1932), Materie und Gedächtnis und andere Schriften, Frankfurt/M.  
*Hobbes*, Thomas (1984). Leviathan, Frankfurt/M.  
*Horkheimer*, Max/Theodor W. *Adorno* (1971). Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M.  
*Husserl*, Edmund (1954). Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Den Haag.  
*MacIntyre*, Alasdair (1995). Der Verlust der Tugend – Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/M.  
*Marcel*, Gabriel (1968). Sein und Haben, 2. Aufl., Paderborn.  
*Nietzsche*, Friedrich (1988). Die fröhliche Wissenschaft, KSA Bd. 3, München, Berlin, New York.  
*Platon* (1958). Politeia, Hamburg.  
*Rawls*, John (1998). Politischer Liberalismus, Frankfurt/M.  
*Thomas von Aquin* (1981). Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart.
- Voegelin*, Eric (1966). Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und Politik, München.  
*Voegelin*, Eric (1987). Order and History – Volume Five: In Search of Order, Baton Rouge, London.  
*Voegelin*, Eric (1988). Ordnung, Bewußtsein, Geschichte – Späte Schriften – eine Auswahl, Stuttgart.  
*Voegelin*, Eric (1991). Die Neue Wissenschaft der Politik – Eine Einführung (1951), 4. Aufl., Freiburg, München.  
*Voegelin*, Eric (1993). Die politischen Religionen, München.  
*Voegelin*, Eric (1994 a). Autobiographische Reflexionen, München.  
*Voegelin*, Eric (1994 b). Das Volk Gottes – Sektenbewegungen und der Geist der Moderne, München.  
*Voegelin*, Eric (1996). Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, in: Occasional Papers I, hrsg. v. Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München.  
*Voegelin*, Eric (1999). Der Gottesmord – Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis, München.  
*Weber*, Max (1973). Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Aufl., Tübingen.  
*Weber*, Max (1979). Die protestantische Ethik Bd. 1, Gütersloh.

#### AUTOR

Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN, Dr. phil., Dr. rer. pol. habil. Privatdozent für Politische Philosophie am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT, München. Essayist im Nachtstudio des BR, SWR, HR, SFB u.a. Neueste Buchpublikationen: 2000: (Hg.) Ethik des Denkens – Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch, München; 2000: Politischer Liberalismus in der Postmoderne, München.

Adresse: Oettingenstr. 67, D-80538 München  
 Mail: hmschmann@lrz.uni-muenchen.de