

VOEGELIN, ERIC, *Ordnung und Geschichte* [Order and history; deutsch]. 10 Bände, herausgegeben von Peter J. Opitz [u. a.] (Periagoge: Texte). München: Fink 2001–2005. Ca. 2540 S., keine gemeinsame ISBN.

Mit der zehnbändigen Edition von *Ordnung und Geschichte* (zitiert als: röm. Bd./ arab. S.) liegt zum ersten Mal eine deutsche Ausgabe des Hauptwerks von Eric Voegelin (1901–1985) vor. Die Entstehung des Textes begann Anfang der fünfziger Jahre des zwanzigsten Jhdts. als Neukonzeption einer ursprünglich geplanten *History of Political Ideas* und endete mit Voegelins Tod 1985.

Im Unterschied zur amerikanischen Vorlage fällt zunächst auf, daß die Anzahl der Einzelbde. verdoppelt wurde. Dadurch wurde das Werk gegliedert in die Bände: 1) *Die kosmologischen Reiche*, 2 und 3) *Israel und die Offenbarung*, 4 und 5) *Die Welt der Polis*, 6) *Platon*, 7) *Aristoteles*, 8 und 9) *Das Ökumenische Zeitalter* sowie 10) *Auf der Suche nach Ordnung*. Das bietet den Vorteil, daß so jeweils Spezialisten als Herausgeber der Einzelbde. gewonnen werden konnten, was sich in der Qualität der Kommentare deutlich niederschlägt. Ausgestattet mit je mindestens einem Nachwort, einem ausführlichen Anmerkungsapparat, der auf neuere Literatur, Ausgaben und verbesserte Übersetzungen der Quellen verweist, sowie einem Personen- und Sachregister eignen sich die Bde. sowohl für eine Arbeit über Voegelin als auch zur Erkundung der Zivilisationsgeschichte anhand ihrer politischen, sozialen und religiösen Motivationen und Bedingungen. Denn nichts Geringeres ist das Thema dieses Werks: Ein methodisch begründeter und theoretisch reflektierter Entwurf einer philosophisch-politischen Anthropologie, die ihre Bewährung in Auseinandersetzung mit der Überlieferung der letzten fünftausend Jahre sucht.

Ein großes Problem hierbei stellt Voegelins (= V.s) Überstrapazierung des Lesers dar. Zwar zitiert er großzügig längere Quellen; dennoch wird jemand, der nicht mit V.s Theoriegrundlagen vertraut ist, wenigstens seine Einleitungen mehrmals vor und nach dem eigentlichen Text lesen müssen. Dort skizziert er jeweils seine Interpretationsprinzipien, die ihn zu der bekannten und vielfach kritisierten Gnosis-These geführt haben. Insgesamt empfiehlt es sich daher, vorab die Studie über die *New Science of Politics* (dt.: *Die Neue Wissenschaft der Politik*) zur Kenntnis genommen zu haben. Eine solche Investition wird den Leser damit belohnen, daß er die Eigentümlichkeiten von V.s These abziehen kann, um so die Fruchtbarkeit von dessen Einzelanalysen um so mehr genießen zu können.

Als Hauptgesprächspartner im Hintergrund hat sich V. einige der Hauptdenker der politischen Philosophie gewählt. So setzt er voraus, daß der Leser eine hervorragende Kenntnis der Arbeiten von Platon, Augustinus, Hegel und Nietzsche bereits mitbringt. Nach einem entsprechenden Einführungskap., das vom Sein über das Drama der Existenz einen Bogen in die Bedingungen politischer Ordnung schlägt (I/39–51), stellt V. zudem noch ein zweites Siegel vor sein Werk. Er beginnt nämlich den eigentlichen Text mit einer literaturgeschichtlichen Verortung des biblischen Buchs *Genesis* in den mesopotamischen Schöpfungsmythen. Denn gerade darin liegt ein wichtiger Schlüssel nicht nur zum Verständnis, sondern auch zur Fruchtbarmachung von V.s Philosophie. So bietet die Gegenüberstellung der verschiedenen Versionen von göttlicher Schöpfungs- und (als deren Analoga) politischer Gründungsmythen eine Anregung, worin theoretische Ansprüche an eine aktuelle Philosophie als Auseinandersetzung mit dem interreligiösen Dialog liegen könnten. V. stellt hier den Summodeismus Mesopotamiens der symbolischen Rationalisierung durch den biblischen Monotheismus gegenüber. Durch seine Theorie einer Entwicklung von kompakterer zu differenzierterer Symbolik und der ihr zugrundeliegenden Erfahrungswelt kann V. diese beiden Mythen einem Vergleich und einer philosophischen Kritik zugänglich machen.

Ein anderes Beispiel stellt seine Argumentation dar, der ägyptische Monotheismus sei zwar ein Trinitätsmythos, bliebe jedoch wegen der „Methode der *theologia negativa*“ auf dem Niveau eines Summodeismus stehen (I/133–135). Den Grund hierfür sieht er darin, daß zwar religiöse Erfahrungen in Kombination mit der politisch-sozialen Reichsgründung Ägypten zu einem „Gottesvolk“ (I/120) gemacht haben, diese jedoch nicht bis zur Transzendenzerfahrung vorgedrungen sind. Sie bleiben daher auf dem Ni-

veau des Mythos stehen, anstatt zu einer metaphysischen Spekulation über das Wesen dieses trinitarischen Gottes vorzudringen. Hierfür verantwortlich sind aber letztlich die gesellschaftlichen Erfahrungen, die keine derartige Differenzierung ermöglichten und umgekehrt eingefordert hatten, wie sie in der ionischen Philosophie oder der jüdischen Glaubenserfahrung zu finden wäre (I/130). Daraus zieht V. den Schluß, daß dies die außergewöhnliche Resistenz der ägyptischen Zivilisationsform gegenüber gesellschaftlichen Wirren begründet habe (I/129). Ägypten – und das verweist wiederum auf die Aktualität dieses Gedankens – hatte bereits ebenso wie heutige Kulturen ein Bewußtsein seiner eigenen Historizität, es hatte eine „innere Vergangenheit“ (I/103). Um trotz dieser Erfahrung von Vergänglichkeit eine politische Ordnung als Sinngarantin akzeptabel erscheinen zu lassen, bedurfte es einer außergewöhnlich starken Bindung an die Ewigkeit des Seins. Der kosmologische Inbegriff hierfür, der „Omphalos“ (I/69), konnte im Gegensatz zu anderen Kulturen dieser Zeit keine Lösung liefern, da das Reich nicht wie in Mesopotamien und bei den Achämeniden durch einen jeweils vorherrschenden Stadtstaat repräsentiert wurde. Ferner konnte eine Spekulation wie die Konfuzianische Lehre der Tugend, die der kaiserliche Sohn des Himmels auf seine höchsten Beamten ausstrahlt (I/105), für den Pharao aufgrund fehlender politischer Irritationen nicht unmittelbar gelten. Statt dessen sieht V. im Pharao das Gottmenschentum entwickelt, um so die Konsubstantialität zwischen ewigem Sein, göttlich-ordnender Schöpfung und menschlicher Gesellschaft zu begründen. Im Unterschied zur während der Entstehungszeit des Werks starken These von der Ähnlichkeit zwischen ägyptischer und römischer Entwicklung auf einen Monotheismus hin, der in Rom durch die christliche Unterschicht betrieben wurde (I/97), verweist V. auf elementare Differenzen zwischen den beiden Zivilisationen: Ihnen lagen in den Symbolen eines Pharao und des Christus dermaßen disparate Erfahrungen von Konsubstantialität zugrunde, daß das Christentum für ein ägyptisches Ordnungsverständnis ein „Skandal“ (Chaos) gewesen sein mußte (I/120).

Darin treten die drei Prinzipien der Interpretation hervor: Es geht um (a) die „politischen Institutionen“, (b) die „gesellschaftlich vorherrschende Ordnungserfahrung“ und (c) deren „Verschmelzen“ in eine „Form“ innerhalb der Zivilisationsstruktur (I/99). Als die vier typischen Züge hierfür nennt V. (a) die Erfahrung der „verzauberten Gemeinschaft“ (I/41), die besagt, daß trotz der „Getrenntheit der Substanzen“ einer göttlichen oder menschlich-politischen Ordnung alle als gemeinsam im Sein erlebt werden. Dennoch (b) werden sie in ihrer „Existenz im Strom des Seins“ (I/42) als verschieden erfahren, so daß es zur Überordnung des Göttlichen gegenüber dem Menschlichen kommt. Diese Vorgabe wird (c) in Form von Analogia symbolisiert, die zunächst am Vorbild der Natur die Gesellschaft als Mikrokosmos, später – aufgrund der Selbsterfahrung der „Seele“ als Ort dieser Ordnungserfahrungen – als Makroanthropos nachbilden. Dieser Versuch (d), die „Seinsordnung transparent zu machen“ (I/47), darf speziell in den frühen Kulturen als „Pluralismus in der Formulierung der Wahrheit“ (I/46) verstanden werden.

Allerdings kann dieser Pluralismus dort abebben, wo eine Gesellschaft einen „Seinsprung“ (IV/19) vollzogen hat. Damit meint V., es gebe eine Verbesserung der Symbolisierung der Seinsordnung, so daß mit einer zunehmenden Annäherung ältere Formen als überholt, wenn auch deswegen nicht als sinnlos gelten dürfen. Diese Analogia konnten ebensogut einen Rahmen des Sinnerlebens zu ihren Zeiten stiften, wie ihn andere Symbolisierungen später bieten (IV/21). Damit wird die Frage nach der Ordnung mit derjenigen nach der Geschichte auf eine Weise verknüpft, die nicht lediglich eine chronologische Historie darstellt. Denn so erscheinen nicht einfach politische Ideen, die an einer Vielzahl von Orten zugleich auftreten könnten, sondern sie können auch als „nicht gleichrangig“ (IV/20) bewertet werden. Daher versteht V. in seiner *Ordnung und Geschichte* die konkreten Gesellschaften folgendermaßen: Ihr „Ringeln um die Wahrheit der Ordnung ist die Substanz der Geschichte“ (IV/18).

Diese beiden Hauptmomente nun – Ordnung und Geschichte – verweisen bereits auf zwei wichtige Hintergründe. Zum einen wird der Begriff der Geschichte wesentlich in Abgrenzung zu demjenigen G. W. F. Hegels entwickelt. Zwar nimmt V. an, daß es aufgrund der Differenzierung der Ordnungserfahrungen einen Fortschritt in der Ge-

schichte gibt, aber dieser kann niemals an ein mögliches „Ende“ heranreichen, sondern nur an das Erfahren von Geschichtlichkeit: „Folglich gibt der Sinn der Geschichte nicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn im menschlichen Leben. [...] Die Bestimmung des Menschen liegt nicht in der Zukunft, sondern in der Ewigkeit“ (IV/20). Inwiefern jedoch diese implizite Kritik dem Denken Hegels gerecht wird, darf angezweifelt werden.

Ebenso steht der zweite Grundbegriff, die Ordnung, in einer gewissen Ambivalenz. Freilich arbeitet V. eine besonders aktuelle Sensibilität heraus, indem er sich durch interkulturellen Vergleich und theoretisch-kritische Reflexion bemüht, jedem „abendländischen Vorurteil“ (IV/23) aus dem Weg zu gehen – besonders dort, wo der Seinsprung nicht auf „Lokalkonflikte“ (IV/26) eingeschränkt bleiben konnte, wie beim kosmologischen Pluralismus, sondern sich dem Begriff der einen Menschheit unter Gott annäherte. Hierfür ist es für V.s Argumentation entscheidend, daß der Tod nicht nur als biologisches Ausscheiden aus der Existenz, sondern als „Angst der Existenz“ aus der Gemeinschaft des Seins zu fallen, analysiert werden kann (I/43). Überall dort, wo diese Problematik hindurchscheint, ringt V. mit F. Nietzsche. Die Unsicherheit des Christentums, wie es aus der Sicht der Ägypter referiert wurde, wiederholt sich in den Krisensituationen der Menschheitsgeschichte. Die anspruchsvolle Lösung, die „Wiedererweckung durch den Glauben“ als göttlicher Gnadenakt nach dem „Tod in der Sünde“ (IV/28) ist stets gefährdet durch die Unfähigkeit, seine Hoffnung darauf zu begründen. Dadurch birgt sie zugleich auch eine Gefahr. Denn wenn der Mensch – und das ist die anti-nietzscheanische Pointe – sich ermächtigt, an Gott heranzutreten und nicht den exklusiven Status Gottes in der im Glauben erfahrenen Ewigkeit außerhalb der immanenten Welt und Zeit achtet, revoltiert er gegen die Seinsordnung. Indem er seine Existenz zu wechseln versucht, wird er so nicht zum übermenschlichen Gott, sondern zum Unmenschlichen. Freilich können die Quellen herangezogen werden, um dieses Bild zu unterstützen – aber ob es zwingend überzeugend kann, ohne bei der Lektüre eine Abwehrhaltung gegen eine Übermenschentopie vorzusetzen, mag fraglich bleiben.

Damit wären die ersten sieben Bde. von *Ordnung und Geschichte* angesprochen. Ab dem achten Bd. jedoch kommt es zu einem Bruch (VIII/15). Bereits im Vorfeld arbeitete sich V. am Konzept der Achsenzeit von K. Jaspers und der Kritik daran von A. Toynbee ab. Nun aber stellt sich aufgrund zweier Momente eine ganz andere Situation dar, die dazu zwingt, das Konzept der Achsenzeit nicht nur inhaltlich, sondern insgesamt neu zu bewerten: Zum einen tritt in der Empirie eine ältere Kultur hervor, die im Rahmen des kosmologischen Mythos eine lineare Geschichtsvorstellung entwickelt hatte – dies sollte aber eigentlich erst in nachmythischen Phasen möglich sein (VIII/22). Zum anderen ergeben sich in der Analyse der sogenannten „Ökumenischen Zeitalter“ (VIII/15; vom Anfang des Perser- bis zum Untergang des Römischen Reichs) ähnliche Spannungen, die gezeigt haben, daß es anstelle der in den ersten Bdn. unterstellten Seinsprünge auf ein höheres Niveau auch später noch kosmologische Momente in der Symbolisierung gegeben hat. Dies stellt für V. keine Notwendigkeit dar, seinen Ansatz aufzugeben, sondern lediglich die „Kontextstruktur“ (VIII/23) der Interpretation zu präzisieren. So wird aus der Geschichte der Ordnung als der Ordnung der Geschichte (I/27) nun die „Schichtung des menschlichen Bewußtseins“ (VIII/23).

V. vertieft seine primär erfahrungsorientierte Theorie der politisch-religiösen Symbolisierung zu einer Philosophie des Bewußtseins, das Ordnung sucht und Chaos als Inbegriff der Sinnlosigkeit meiden muß. Unter diesem neuen Ansatz stehen die Bde. acht und neun. Ihnen sollte der Leser nun nicht nur (wie für die ersten Bde.) die *Neue Wissenschaft der Politik*, sondern auch V.s Untersuchung *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte der Politik* zur Seite stellen.

Diese Vertiefung wird im zehnten Bd. *Auf der Suche nach Ordnung* schließlich zu einer Mystik. Weint entfernt von den Anfängen in den ersten Bdn., in denen es um Institutionen und Heilserwartungen ging, fängt V. hier nun mit dem „Anfang“ selbst an: Indem er den Leser darüber in Kenntnis setzt, daß er „diese Worte auf eine leere Seite“ gesetzt habe, um einen Anfang in einem Kap. über Anfänge zu machen (X/19), zeichnet sich ab, was zu erwarten sein wird. Eine philosophische Werkbank, in der V. sein Denken auf die Möglichkeiten von Ordnungserfahrungen als der Bedingung von Sinnerleben hin be-

lauscht. In diesem Prozeß kehren die Hauptgesprächspartner wieder, so etwa Hegel und der „deformative Wille zur Macht“ (X/68), der dessen Systemphilosophie ausmacht. Diese Positionen bezieht V. nun in seine bewußtseinstheoretische Untersuchung ein, in der alle Momente einer philosophischen Anthropologie angesprochen werden. Hier erst, rund 30 Jahre nachdem er in Bd. sechs von *Ordnung und Geschichte* eine umfassende Platonstudie vorgelegt hatte, muß er den Platonischen Weg des Denkens erneut nachvollziehen, auf dem er eine denkmögliche „Super-Konstante“ (X/113) des Symbolisierens sucht.

Diese Suche findet allerdings ihre existenzphilosophische Lösung in einer Absage an alle „Absoluta“ (X/127). V.s Arbeit bricht mit dessen Tod 1985 an dieser Stelle ab. Der erhaltene Text endet mit dem Hinweis, daß „die Strukturen in dem göttlichen Mysterium“ benannt werden können – nicht, um sich das Mysterium als eine Erkenntnis zu eignen zu machen, sondern um den Menschen einzustimmen für die „Rolle in dem Drama [...] an dem sie partizipiert“ (X/127).

V.s Hauptwerk stellt den Leser vor Anforderungen, was zum einen den Reichtum der Materialien, zum anderen die Kenntnis über die theoretischen Probleme der Geschichtsphilosophie und die damit einhergehenden Philosophien betrifft. Dennoch verspricht das Werk einiges. Bereits als Quellensammlung, die von den Herausgebern dem gegenwärtigen Forschungsstand angeglichen wurde, stellen die ersten neun Bde. der deutschen Ausgabe (von denen zwei noch im Erscheinen sind) einen Gewinn dar. Darüber hinaus sind V.s Überlegungen zur Theoriebildung von anhaltender Relevanz, was etwa die noch immer häufig unkritische Verwendung des Begriffs der Achsenzeit anzeigt. Schließlich stellt der zehnte Bd. einen Schatz von seltener Qualität dar: Denn dieses „philosophische Testament“ (Caringella/Weiss, Hgg., X/139) inspiriert nicht nur den an politischer oder religio-politischer Philosophie interessierten Leser zu ungewohnten Höhen des Denkens in diesem Fach. Diese Meditation bietet jedem, der sich mit philosophischer Anthropologie oder der Philosophie von Erfahrung und Bewußtsein beschäftigt, einen originären Einblick in jemandes Geist, der sowohl die Kulturen der Welt als auch die Wege des Denkens kannte.

TH. NAWRATH

KÜHN, ROLF, *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter 2004. 180 S., ISBN 3-429-02553-2.

Wenn das Christentum wesentlich die Offenbarung einer Gabe und die Erscheinung eines Gottes der Liebe ist, so muß insbesondere gefragt werden, ob es gelingt, vom Begriff der Gabe zum Begriff des Gegebenen überzugehen. Die phänomenologische Christologie Michel Henrys (Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2003) hat auf diese weite Problematik geantwortet, indem sie eine andere Frage stellte, nämlich diejenige nach dem Wesen der intentionalen Subjektivität und ihrer Fundierung im absoluten Leben, dessen vollständigen Begriff Henry im christlichen Logos wiedererkannt hat. Bei Rolf Kühn fügen sich diese phänomenologischen und christologischen Voraussetzungen in eine radikal zu nennende Phänomenologie ein, wobei dieser Ausdruck eine Ausweitung der Phänomenologie des Lebens auf die Wirkungen in Welt und Existenz bedeutet.

Was jene Modalität der lebendigen Subjektivität betrifft, wie sie in der christlichen Religion vorliegt, so ist sie im Tiefsten des originären Wesens zu entdecken. Dieses „Licht“ hat der Autor von Beginn seines philosophischen Weges an im Begriff der transzendentalen Leiblichkeit wahrgenommen (Leiblichkeit als Lebendigkeit, Freiburg i. Br./München 1992). Als zentraler Begriffskern verbindet der subjektive immanente Leib im eigentlichen Sinne Christentum und Phänomenologie miteinander. Die Leiblichkeit enthält nach vorliegendem Buch die Möglichkeit, zwei originäre Anfänge miteinander zu verbinden, nämlich jenen des Absoluten als Leben und jenen des fleischgewordenen Sohnes, wobei beide Ursprünglichkeiten eine göttliche Manifestation bedeuten. Natürlich ist es letztlich die absolute Manifestation, welche die Affinität der Phänomenologie des Lebens mit der radikalen Phänomenologie der Religion beinhaltet. Aber dies kann nur unter der Bedingung der lebendigen Leiblichkeit geschehen, welche sich in ihrer konstitutiven Selbstaffektion erprobt – mithin unter der phänome-