

Das Politische

Bild und Wirklichkeit

**Internationaler Workshop
9. bis 11. März 2006 in Wien**

Online-Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung des Autors.
Zitation erlaubt mit Quellenangabe

Veranstaltet von der Internationalen Voegelin-Gesellschaft für Politik,
Kultur und Religion e.V.
(München)

Reinhold Knoll

Gegen eine Politik der Entpolitisierung

In den Geisteswissenschaften zählt Dankbarkeit nicht gerade zu den häufig geübten Tugenden. Und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass die zahllosen großen wissenschaftlichen Leistungen wie ein Normalfall behandelt werden. Dadurch bieten sie zugleich die Gelegenheit, an jene Geschichte zu erinnern, die den Streit zwischen dem Adler und dem Spatzen zitiert; wer von den beiden vermag höher zu fliegen? Bekanntlich versteckte sich der kleine Vogel in den Fittichen des Adlers und begann erst zu jenem Zeitpunkt zu fliegen als der Adler meinte, hoch genug geflogen zu sein. Also gewinnen auch im aktuellen Wissenschaftsbetrieb immer die Sperlinge. Das würde uns nicht weiter beunruhigen, würde diese geschickte Spezies der Finken bei ihrer Rolle der Rezensenten und Kritiker bleiben. Nein, sie scheinen es sich schuldig zu sein, zugleich das Andenken an große Werke vergessen zu machen, zu verkleinern, an ihnen herumzumäkeln und über sie zu rasonieren. Und wenn diese Kleinmeisterei sich zufällig mit dem politischen Zeitgeist deckt, sind die bekannten Vorfälle zu erwarten: Ausschluss und Emigration, Ignorieren oder Hexenjagd.

Wäre die Tugend der Dankbarkeit im Wissenschaftsbetrieb erhalten geblieben und würde sie sich nicht erst bei der Enthüllung diverser Büsten in den Aulen der Universität als Lippenbekenntnis einstellen, könnte es wirklich jenen Dialog geben, von dem man behauptet, er sei die Voraussetzung jeder Erkenntnis. Folgt man etwa der berührenden Formulierung Spinozas in dessen „Ethik“, so meinte er, dass Dankbarkeit nur der freie Mensch kennt, ja ihn so auszuzeichnen vermag, weshalb er wirklich für sich die personale Souveränität beanspruchen darf.

Diese wenigen Sätze verlangen nach einer Begründung. Weshalb sollte man Eric Voegelin dankbar sein? Nun, wenn ich mich erinnere, hatte ich schon in der Pubertät diese Erstlingswerke Voegelins gelesen, zwar wenig verstanden, aber doch die Botschaft aufgenommen, dass die Entwicklung dieser Wissenschaften nicht nur zum festen Bestand unserer europäischen Kultur zählen, sondern in ihrer Wirkung außerordentlich ambivalent sein können. In den beiden frühen Werken, also in den „Rassenideen“ als auch in „Rasse und Staat“ zeigte Voegelin, wie einerseits intellektuelle Sünden begangen wurden, andererseits welche unseligen politischen Folgen sie hatten. Heute sind wir von dieser Aufdeckung kaum mehr zu begeistern. Bemerkenswert an diesen Darstellungen war immerhin, dass so erhabene erscheinende Wissenschaften im Verlust ihrer Selbstkritik nie auf den Gedanken kamen, einem Ideologieverdacht zu unterliegen. Schritt für Schritt wies dies Voegelin nach und noch heute ist mir in guter Erinnerung jenes kleine Kapitel geblieben, in dem er kurz und bündig diese schreckliche Zäsur darstellte, nämlich wie aus Anthropologie und Ethnologie, Staatswissen-

schaften und Zoologie Stigmatisierungen gewonnen wurden, das streng wissenschaftliche Terrain verließen und wilde Spekulationen anfügten, die umgehend für die Beschreibungen des Humanen missbraucht wurden. Also im Kapitel „Die Juden als Gegenidee“ ist darüber zu lesen und es muss nicht hinzugefügt werden, dass es allemal klüger, klarer und konsequenter erdacht wurde als von unseren professionellen Vergangenheitsbewältigern, die immerhin über das Drama dieser Geschichte a posteriori Bescheid wissen. Dieses kleine Kapitel ermahnte mich damals zur Skepsis. Es waren also nicht unsere professionellen Ideologiekritiker, die über Positivismus, Wissenschaftstheorie und kritischem Bewusstsein die Sachlage der Wissenschaften entdeckten, sondern Voegelin hatte vor mehr als 70 Jahren nicht nur den Ideologieverdacht erhoben, begründet und vor unseren Augen entfaltet, sondern bereits diesen Werken ist zu entnehmen, dass die später bekannt gewordene beliebige Vertauschung von Natur- und Gesellschaftsontologie zu diesen prekären Theorien führte. Gewiss war sein Denken von Hans Kelsen und mit der Rezeption von Max Weber ausreichend sensibilisiert worden, doch sein Weg führte genau zu einem späteren Leitmotiv seiner politischen Wissenschaft, dass eben die menschliche Natur nicht einfach der Gegenstand einer Naturlehre sein kann. Und seine Schlussfuge ist wohl mein eindrucksvolles Erlebnis gewesen, dass unser moderner Staat im Grunde aus dem Rassismus der Staatsbürgerschaften abgeleitet wird, worunter wir gegenwärtig noch immer laborieren.

Da man als jugendlicher Leser verschiedene Bücher unterschiedlichen Alters nach und nach zu lesen beginnt, war die dritte Lektüre aus dem Schaffen Voegelins der bekannte Essay zum Thema „Politik, Wissenschaft und Gnosis“. Vermutlich waren die darin enthaltenen Spitzen gegen Ideologien Grund genug, dass ich mich nach Möglichkeit Ideologien verweigerte. Und da ja in Erinnerung geblieben war, was Ideologien vermögen, wie angeblich so exakte Naturwissenschaften sich um die eigene Achse zu drehen begannen und Politik wurden, so war diesem kleinen Büchlein der Aspekt zu entnehmen, dass es ein untrügliches Merkmal für Ideologien gibt. Voegelin bezeichnete es als das „Frageverbot“. Und nach der Reihe zählte er die namhaften Vertreter unserer Geistesgeschichte auf, die offensichtlich von ihren Adepten verlangten, keine Frage zu stellen, so sie nicht tief genug in die Materie dieser spezifischen Sozialphilosophien eingetaucht waren. So man noch kein Jünger war, habe man auch kein Recht auf eine Frage. Da mir auch damals Soziologie nicht gänzlich fremd war, erschütterte mich der Vorwurf gegen Auguste Comte, der ebenfalls keine Frage über seine Stadientheorie oder über seine positive Philosophie zugelassen hatte. War es möglich, dass eine Sozialwissenschaft, die doch die kritische Reflexion auf ihre Fahnen geschrieben hatte, sich so primitiv dogmatisieren wollte? Die Überzeugungskraft dieser Arbeiten war beeindruckend und lässt immerhin eine überraschende Feststellung zu: Die Botschaft dieser Schriften war auch nach Jahrzehnten nicht relativiert worden. Zumindest befinden sich Erinnerung und aktuelles Denken in keinem Widerspruch, kein Jota ist aus diesen Befunden zu streichen oder erfuhr eine Änderung der Einschätzung, die doch angeblich das Merkmal der Rezeption zwischen einem Jugendlichen und einem Alten ist. Also waren diese Bände

das Prolegomenon für jene produktive Skepsis, die in jedem Wissenschaftsbetrieb präsent sein müsste.

Nun war es nicht nur diese frühe Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gesellschafts- und Naturontologie, die Voegelin charakterisiert, sondern sie war zugleich mit einer besonderen Technik der Anamnese verbunden, die sich aus einer virtuosen Analyse von Einzelwissenschaften ableitete. Dass es mit einer Methode geschah, die man vorerst als eine historische bezeichnen darf, mutet deshalb verblüffend an, da sie in unserer Geschichte der Naturwissenschaften höflich aber bestimmt hinauskomplimentiert wurde. Es wird ein späteres Charakteristikum von Voegelin sein, sich deshalb von der Spurensuche nicht abbringen zu lassen.

Hoffentlich ist aus dieser bisherigen Darstellung die Begründung erkennbar, weshalb man Voegelin Dank schuldet. Will man dafür eine Metapher finden, so wird es wohl sein freimütiger und unbeirrbar kritischer Blick auf die Gegenstände der Wissenschaften gewesen sein, die zur Nachahmung zu empfehlen sind und zu jener Freiheit des Denkens anleiten, zu der – frei nach Spinoza – Dankbarkeit eine wesentliche Erleichterung bietet.

Wenn in den Schriften bislang die Gefahr der Politisierung von Wissenschaft von Voegelin festgestellt werden konnte, war sein Gedanke, wie dann Politik selbst beschaffen ist, nicht weit entfernt. Indiz für diese Überlegungen war die etwas kryptische Schrift über die „Politischen Religionen“. Im Rückblick hatte er sein Interesse daran klar benannt. Sein Verdacht richtete sich gegen die Struktur der Modernisierungen, die vorwiegend politische Bewegungen oder Sekten in die Form gnostischer Aktionen verwandelte. Kurzum: Das Thema lässt sich gut in der Einführung von Gnosis und Moderne zusammenfassen und begleitete fortan die politische Philosophie Voegelins. Später wird Hans Blumenberg in seinen Vorbemerkungen zur „Legitimität der Neuzeit“ schreiben, dass ihn diese Formel Voegelins außerordentlich irritierte, denn er sah darin den Versuch, einen Urfeind zu benennen, der bereits in den christlichen Ursprüngen präsent gewesen sein soll und – so Blumenberg wörtlich – „dessen Gefährlichkeit in dem Maß an Klarsicht bestand, mit der er die größere Konsequenz der Systematisierung der biblischen Prämissen auf seiner Seite hatte. Unabhängig von der Frage, ob die Charakteristik der Neuzeit als einer neuen Gnosis repräsentativ für die Gesamtheit der Versuche ist, sie als christliche Häresie auf die Substanz des Christentums zu beziehen, verdient die Gnosis-Formel als der signifikanteste dieser Versuche und als der in seinen Implikationen aufschlussreichste einige Überlegung.“ Und Blumenberg beschwert sich darüber, dass wohl Voegelin nicht nur der Urheber dieses Vorwurfs war, sondern erst in der Überwindung dieses Verdachts auf Gnosis kann in der Geschichte die Einheit eines rationalen Systemwillens einsetzen und den Fortgang in die Moderne antreten. Blumenberg hat deutlich den Punkt angezeigt, worin er sich von Voegelin unterscheidet und es war nur seine „Politesse“, Voegelins Position nicht als einen finsternen politischen Mystizismus zu bezeichnen.

Um nun diesen verschlungenen Weg politischer Philosophie bei Voegelin zu entwirren, wird vermutlich die Abwandlung eines Aphorismus hilfreich sein, den einmal Carl Schmitt auf die Theologie bezogen hatte; Voegelin könnte sinngemäß eben gesagt haben, dass alles Politik sei, mit Ausnahme

dessen, was die gängigen Politikwissenschaften so tun. Daher entschuldigte er sich auch in seiner „Neuen Wissenschaft der Politik“ dafür, dass er diese nicht mit der klassischen Tradition deutscher Staatslehre begonnen habe, dass auch die Materialien der Historiker zur politischen Geschichte keine ausreichende Relevanz für eine geschichtsphilosophische Erklärung besitzen, sondern es muss zu einer vollkommen neuen Konstruktion unseres Verständnisses für politische Repräsentation kommen, sei diese nun auf dem Fundament Platons oder Aristoteles errichtet. Und erst diese Kenntnisse erlauben eine hinreichende Interpretation der gesamten politischen Nomenklatur, sei sie nun in der antiken Polis geschaffen worden, in der Ambivalenz von Repräsentation des mittelalterlichen Reiches in Europa oder in den Schritten zur Säkularisation und der Zuspitzung in der französischen Revolution.

Auf diese Position kann aber nur eingegangen werden, wenn vorerst die Entwicklungsgeschichte dieser politischen Sprachen entschlüsselt wird. Ausnahmsweise soll hier nicht Voegelins eigene Begründung beansprucht werden, sondern jene, die dieser Abfolge politischer Geschichte eine ähnliche Aufmerksamkeit widmete. Es war Hannah Arendt, die in ihrer Analyse Max Webers die nötigen Voraussetzungen unseres Ansatzes deutlich machte und in nahezu Voegelin'scher Weise charakterisierte:

“Die Größe Max Webers Entdeckung der Ursprünge des Kapitalismus ist ja gerade der Nachweis, dass eine durchaus diesseitige ungeheure Aktivität möglich ist, ohne dass die Beteiligten sich am Diesseits zu orientieren brauchen, also ohne Sorge für die Welt, ohne Weltgenuss; dass all dies vielmehr dem Interesse am eigenen Selbst und der Sorge um das Seelenheil entspringen kann. Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.“

In dieser Formulierung ist deutlich zu sehen, dass ungeachtet der Unterschiede zwischen Säkularisierung einerseits und Selbstbehauptung andererseits die beiden wichtigen Positionen, die von Karl Löwith oder Hans Blumenberg formuliert wurden, zwei Aspekte gemeinsam haben: den naturalistischen Hintergrund und die entschiedene Ablehnung des Historismus. Voegelin hatte sich gleichsam diesen Luxus nie geleistet. Dennoch besteht zwischen Löwith und Blumenberg darin Übereinstimmung, nicht nur im Kampf gegen die von der Bibel herkommende dogmatische Tradition und im Misstrauen gegenüber jeder Geschichtsphilosophie, sondern auch in ihrer skeptischen Grundeinstellung. Beide manifestieren diese bei Löwith etwa in der Form „depressiver“ oder „stoischer Form“, hingegen Blumenberg weitaus euphorischer in Fortsetzung eines politischen Epikuräismus.

Damit lässt sich bei beiden Autoren, die die gleiche Frage wie Voegelin zu beantworten suchten, ein Problem nicht verbergen. Bei Blumenberg ist es ja klar, dass er mit der Formel der Legitimität eine juristische wählte und in dieser Metaphorik seine Interpretationskunst ansiedelt. Löwith sah hingegen im Begriff der Selbstbehauptung einen indirekten Beweis dafür, dass eben in der Neuzeit der homo artifex an die Stelle des Theologumenon vom Schöpfergott getreten ist. Beiden Autoren war es darum zu tun, nicht nur die neuzeitliche Transformation zu beschreiben, sondern dass es gleichzeitig auch gelungen war, die theologisch-metaphysischen Hypostasen aufzulösen. Säkularisierung ist dafür die radikalste Bezeichnung. Dabei soll in der

Verfolgung dieser Terminologie nicht vergessen werden, dass Voegelin hier beinahe schon eine grundsätzliche Distanz bevorzugte und der festen Überzeugung war, sich von Erfolgsgeschichten nicht wirklich täuschen zu lassen.

Und wenn bei Löwith oder Blumenberg diese These der Säkularisierung eine so erhebliche Bedeutung gewann, so wird man ihr gleichzeitig die theologische Nähe schnell ansehen können. Wenn also vom Ursprung der Neuzeit gesprochen wird, was ja Blumenberg untersuchte, so ist die Verwandtschaft zu Karl Barth kaum zu übersehen. Aufklärung war ja auch bei Barth die „Unabhängigkeitserklärung des Menschen gegenüber Gott“ und damit die Emanzipation von der mittelalterlichen Welt. Hatte Barth hier andere Schlüsse als Blumenberg gezogen, so war beiden das Motiv selbstverständlich gewesen.

Erlauben sie hier den Ausflug zu einem Aussichtsturm. Blumenberg war es ja darum gegangen, das Theorem der Säkularisierung zu delegitimieren, um die positive Wende zur Aufklärung zu beobachten. Im Verwandtschaftsverhältnis steht dazu auch jene Tradition im 20. Jahrhundert, die eben zu einer theologischen Legitimation der Säkularisierung gelangen wollte. Da Karl Barth schon erwähnt wurde, ist noch Bultmann hinzuzufügen und letztlich auch die Verwandlung der Theologie in Anthropologie bei Karl Rahner. Diese wird außerordentlich deutlich durch die Tradition der Enzykliken seit Leo XIII. In dieser sonderbaren gegenstrebigem Fügung sollten eben die nunmehr alten Antithesen ihre Aussöhnung erfahren, die sich in der Neuzeit nicht bloß als philosophische Spezialisierungen zeigten, sondern unmittelbar unsere politischen Ordnungsvorstellungen berührten. Es sind die Gegensätze von sakral und profan, Transzendenz und Immanenz. Beide Paare skizzieren unsere mühevollen Entwürfe zur Ethik, deren Zweck darin gesehen wurde, sich aus einem Supranaturalismus zu lösen oder die neue Unabhängigkeit von einem Gottesbegriff zu behaupten. So konnte Reinhold Niebuhr zur Skizze seiner „social ethics“ kommen und sollten die Ziele der Selbstbestimmung und der Kontingenz menschlichen Handelns im Mittelpunkt gestanden haben, so wird sie in eine historische Dramatik integriert. Für Edward Schillebeeckx wird die Säkularisierung das Instrument der Glaubensreinigung, wie für andere ausgerechnet dieser emanzipatorische Vorgang die Grundlage für eine Theologie der Hoffnung oder Befreiung wird. Gemeinsam ist ihnen, dass sie in der Modernen jenen Vorgang sehen, in dem Wissenschaft und Technik die theologische Metaphysik entthronten und die säkulare Welt einerseits ihre bisherige Grenze offen sieht, vor neuen Formen sozialer Kontingenz steht, der Selbstbehauptung, die aber von den Varianten der curiositas der Menschen begleitet wird. Es erlaubt wohl diese Schilderung jene Diagnose, die Voegelin im breiten Verfahren erhärtet sah, dass es sich nämlich um gnostische Bewegungen handelt.

Wenn hier Voegelin genau das Gegenteil formulierte, dass nämlich die Moderne die gewagten Versuche enthält, sowohl Selbsterlösung wie Selbstbehauptung einlösen zu können, als auch die Tendenz zur „Immanentisierung“ verfolgt, so sind damit die Stichworte für Gnosis gefallen. Für Voegelin erhärtet sich der Verdacht auf Gnosis dort, wo nicht in einer Drehung christlicher wie jüdischer Tradition die Perspektive von Apokalypse und Eschatologie eine eigenständige Interpretation entwickelte, sondern in der

Absicht auf eine existentielle Introjektion eine Emanzipation vom, man möchte zu sagen versuchen, alten Bundesverhältnis realisiert wurde. Somit ist Gnosis die versuchte Abschaffung jener transzendenten Ebene, die mehr enthält als die Beziehungsform zwischen Gott und Menschen, die Konstruktion einer neuen Innerlichkeit, womit der Sinn der Existenz „immanentisiert“ wurde. Da trat buchstäblich jene Wende ein, die allein schon Blumenberg in einem Buchtitel sehr anschaulich vor Augen führte: „Schiffbruch mit Zuschauer“. Das soll heißen, dass durch Gnosis diese introjektive Immanentisierung als Interpretation der Existenz verwendet wurde und das jeweilige Scheitern nunmehr seine existentielle Spannung enthält, die auch die alte Eschatologie zu ersetzen vermag. Vom Ufer aus diesen Schiffbruch beobachten zu können, ist zwar die negative Seite, aber immerhin die emanzipative Version von Selbstbehauptung und stärkt den Wunsch nach Selbsterlösung, um den dunklen Mächten zu entinnen. Wenn darin der Schlüssel des Verständnisses für Gnosis zu finden ist, dann wird er natürlich alle Schlösser sperren, die den Zugang zur Modernen tunlichst verschlossen halten. Natürlich war es Voegelin klar, dass die Erscheinungsformen der Gnosis ein vielfältiges Bild bieten. Ohne nun im Detail diese verschlungenen Wege zu betreten, erklärt dieser Umstand, warum sich schließlich Voegelin gezwungen sah, diese Geistesgeschichte der Weltgeschichte zu entwerfen, nämlich in „Order and History“, um die Wege und Abzweigungen von Gnosis darzustellen, aber auch nicht zu versäumen, woher die Konstruktionselemente unseres Welt- und Selbstverständnisses genommen werden sollten. Dass sie vornehmlich vom klassisch-griechischen Vokabular abgeleitet werden, aus aristotelischer Politik und platonischer Ideenlehre, darf dann nicht mehr verwundern.

Will man nun die Unterschiede von Gnosis charakterisieren, wird Voegelin eine intellektuelle in Augenschein nehmen, die in seinen eigenen Worten, „die Form einer spekulativen Durchdringung des Mysteriums der Schöpfung und der Existenz“ besitzt. Daher attestierte er diese Form den deutschen Philosophen Hegel und Schelling. Eine andere Variante ist die emotionale Gnosis, die behauptet, dass es ein göttliches Wesen gäbe, das in der menschlichen Seele beheimatet ist. Antike Sektenführer plädierten für diese innere Gottesbeziehung im Menschen. Die dritte Form ist die voluntaristische Gnosis, die im Grunde die Moderne zeigt, etwa am Beispiel der Aktivisten, wie sie Voegelin nannte, also Comte, Marx oder Hitler. Dass diese Aufzählung die Gemüter erregte, lässt sich denken. Sehen wir einmal von Adolf H. ab, allein die vollständige Nennung dieses unseligen Namens ist schon zu viel der Ehre, so weisen die beiden anderen offenbar Züge laizistischer Sekten auf. Beide stehen ja nicht nur außerhalb der offiziellen Repräsentanz des Wissens und der Wissenschaften, waren also keine Angehörigen einer Universität, sondern dachten sich ihre philosophischen Entwürfe zugleich auch als politische. Voegelin sah in ihnen die Versuche verkörpert, wie Menschen sich vergöttlichen wollten und wie dieses Konzept zur Grundlage politischer Programme geworden ist. Und da war natürlich die Aufregung besonders groß. Vermutlich amüsierten Voegelin diese Aufregungen und bestärkten ihn, diese Vertreter der „Immanentisierung“ als Gnostiker zu diagnostizieren. Da mag es durchaus auch hochherzige Ziele gegeben haben, Bemühungen um eine

Stabilisierung der Gesellschaft, aber deren Horizont sei von der Annahme gebildet worden, dass die Gesellschaft selbst ein Gott zu werden hat. Es war die bewusste Aufkündigung jenes Verhältnisses, das hier schon als Bundesverhältnis dargestellt wurde und in allen historischen Vertragsschlüssen einen Berg Sinai benötigt. Voegelin behauptete daher, dass diese Gottwerdung von Mensch und Gesellschaft, die Eigenmächtigkeit und demiurgische Hybris den Schlüssel für das Verständnis der inneren Logik der westlichen politischen Entwicklung bieten. Im Grunde wählte er eine ähnliche Richtung wie sie Karl Mannheim eingeschlagen hatte, wenn er die prekären politischen Wunschvorstellungen zwischen „Ideologie und Utopie“ angesiedelt sah. Natürlich waren die Schritte Voegelins befremdend. War denn alles ein einziger Irrweg, von der Eschatologie des Joachim von Fiore beginnend, zum Humanismus der Renaissance, zum Fortschrittsglauben des 18. Jahrhunderts, zum Liberalismus, Positivismus und Marxismus? Ist also die französische Revolution die perfekte Perversion schlechthin? Ist das Blutbad der Guillotine das Hochamt der Säkularisierung gewesen?

Diese Fragen, die Voegelin zu beantworten suchte, sind freilich leichter gestellt als entscheidbar. Und es wird niemand behaupten können, dass ihn dieser Rundumschlag der Geistesgeschichte unberührt lässt. Das Drama des Menschen ist hier der Gegenstand und man kann wohl bemerken, dass hier erhebliche Schwierigkeiten auftauchen, Voegelin zu folgen. Waren alle diese großen Entwürfe nicht nur Irrwege, sondern auch Perversionen? Und wie würden die politischen Varianten der jeweiligen Gegenbestimmungen ausgesehen haben? Hätten uns diese ins Paradies geführt? Nun Voegelin vorzuwerfen, er sei ein Prototyp des Reaktionärs, oder eines Konservativen, geht selbstverständlich völlig fehl. Sein Lehr- und Lernstoff war, auf die Kosten dieser Entwicklung aufmerksam gemacht zu haben, dass sie keineswegs jene Erlösung zum Ziel hat, wie es stets proklamiert wurde. Als Kostenspezialist für Konsequenzen fehlgeleiteter Geistesgeschichte erhielt er ja im 20. Jahrhundert mehr als nur eine Bestätigung. Und wir werden in uns selbst unsere Neigung zur Gnosis beobachten können, wenn wir uns in den jeweiligen historischen Prozessen verstanden sehen, sie mit Anteilnahme begleiten und uns die Beobachtung der dramatischen Verwicklung in Grausamkeiten aller Art verweigern.

Vermutlich ist hier Voegelins Exkurs zu Macchiavelli eine interessante Zwischenstation gewesen. Dass die Analyse des „Fürsten“ für Voegelin eine Pflichtübung sein musste, lag auf der Hand. Hier soll nur ein Aspekt erwähnt werden, der vielleicht auch gegen den Federstrich Voegelins gezogen werden kann. In der Erwähnung der politischen Umstände und der Neubestimmung von Politik wird ja Macchiavelli gleichsam als Regisseur der späteren absolutistischen Staatspolitik gesehen. Und es ist ja bekannt, dass die Mittel der Politik zwischen Macht und Intrige beschrieben wurden und zugleich als Erfolgsrezept gelten sollen. Und man wird sich an die Empörungen erinnern, die Macchiavelli bis in unsere Zeit erntete, plädierte er angeblich für einen ungehemmten Gebrauch der Macht, für die perfiden Gewinne des politischen Vorteils und würde alle jene verachtet haben, die in ihren Entscheidungen Schwäche zeigten. Somit ist dieser Kardinalbegriff der „virtu“ bei Macchiavelli höchst sonderbar. Bei Voegelin gewinnt ein ganz anderer Aspekt an

Bedeutung. Wenn er die politische Architektur darstellt, die Florenz stabilisieren soll, so würden alle jene statischen Elemente nichts bedeuten haben, die in unseren Augen die Tragfähigkeit eines politischen Systems garantieren. Die Faszination für Macchiavelli liegt in dessen politischer Gnosis, nämlich wirklich der Meinung gewesen zu sein, die politische Stabilität über die Konstruktionen des internationalen Vertragsrechts, einer Ausweitung ökonomischer Potenz und in Beeinflussung der Staatsorgane wie in ästhetischen Repräsentationen zu erreichen. Es ist für Voegelin buchstäblich ein gefundenes Fressen. Und das Drama um Macchiavelli, das ja wirklich das Ausmaß der Tragödien von Shakespeare besitzt, liegt vielleicht weniger dort, wo Voegelin meinte, man könne nicht wieder politischer Heide sein, wenn es bereits das Christentum gibt, da man offenbar den falschen „Wertvorstellungen“ nachläuft, die auch nicht mehr konsensfähig sind, sondern in der kühnen Vorstellung, die positiven Faktoren, also die Staatsorgane der Signoria, die eilig zusammengewürfelten Truppen, die heuchlerisch geschlossenen Verträge würden Florenz schützen. Das tragische Element bei Macchiavelli ist, dass er sein Manuskript ausgerechnet einem Medici widmet, gegen dessen Familie er seinen gesamten politischen Ehrgeiz eingesetzt hatte, dass er die Eigenständigkeit von Florenz mit allen Mitteln gegen Papst und französischen König verteidigen wollte, aber nicht verhindern konnte, dass diese Stadt ihr grandioses Konzept einer Renaissance-Polis kraft ihrer eigenen Bereitschaft zur Destruktion verspielt. Und ist es nicht eher so gewesen, dass die Widmung eher der Ironie des Macchiavelli zuzurechnen ist, die Ratschläge an den Fürsten ein Eingeständnis sind, dass solche Machthaber die Zukunft von Florenz sein werden, subalterne Erfüllungsgehilfen der Päpste und Könige, während jene Polis zu seinen Lebzeiten verschwand, für die die politischen Kategorien „virtu“ und „fortuna“ hießen. Voegelin sah die Schwäche Macchiavellis in dessen Geschichtsauffassung, die sich an der bekannten Kreislauf-Theorie des Polybios orientierte, aber nicht so weit belehren konnte, wohl selbst zum Objekt dieses Kreislaufes geworden zu sein. Vermutlich war aber Macchiavellis Fähigkeit zur Ironie das störende Element. Es hinderte ihn, die Zügel von Florenz selbst in die Hand zu nehmen, sondern gleichsam nur oberster politischer Beamter zu bleiben, es hinderte ihn, das Machtspiel der Signoria einer Selektion nach Eignungen zu unterziehen und unterschätzte die Bedeutung von eigenem Kapital im Wettstreit mit den florentiner Bankiers.

Wie auch immer, Voegelin hatte hier ein Lehrstück vor Augen, dass sich diese Variante der Immanentisierung nicht hält. Macchiavelli stand ja für die Beibehaltung der politischen Stände und deren Mitbestimmung, für die Souveränität der Stadt, für eine politische Ästhetik, die durchaus der Blütezeit Athens unter Perikles ebenbürtig war und war auch bereit, dafür zweimal die Folter hinzunehmen. Und zugleich wusste er, dass die folgenden politischen Varianten nicht nur den Untergang der Polis besiegeln werden, sondern entweder jenen Erweckungsbewegungen zuzuordnen sein werden, für die Savonarola Zeugnis gab, oder aber die politische Hörigkeit der Medici gegenüber den französischen Königen und später gegenüber den Habsburgern bedeutet. Und da hatte er sich für die souveräne politische Macht entschieden, die bald die Moderne für Europa werden sollte: für den Absolutismus samt

Intrige und Ränkespiel. Der Irrtum Macchiavellis lag weit mehr in dessen Ironie und weniger im geliehenen Geschichtsbewusstsein aus der Antike.

Einen guten Beleg für die destruktive Wirkung von Ironie bezeugt auch die Geburt der literarischen Gattung des Romans. Dieser wäre ohne die „Anatomie der Melancholie“ Robert Burtons nicht möglich gewesen, erfährt den ersten Entwurf bei Laurence Sterne in „Tristram Shandy“ und zeigt ein bestürzendes Merkmal: In dem Maß die Wirklichkeit ermittelt wird, widerfährt dem Menschen die Ohnmacht, sich in einer unveränderbaren Wirklichkeit aufhalten zu müssen. Dem Menschen widerfahren zahllose Konditionierungen, die er schließlich nicht auf sich bezieht, sondern als Wandel in der Geschichte begreifen will. Also versteht man angeblich die Wirklichkeit, kennt sie und schafft allerhand Wissen über sie herbei, aber gleichzeitig wird sie zum dauerhaften Paradigma, das wir bestenfalls besser oder komfortabler möblieren können, aber selbst das schönste Inventar ändert nichts am engen Lebensraum und an der Einsamkeit.

Dieser kleine Exkurs ist nötig gewesen. Er war nötig, denn Voegelin war der festen Überzeugung, dass politische Systeme ihre Dauerhaftigkeit jeweils ihrem genuinen politischen Mythos verdanken. Ehe aber darüber Auskunft gegeben werden soll, knüpfen wir wieder weiter vorne an.

Das Plädoyer Voegelins gegen die Gnosis verfolgte auch den Zweck, die in den politischen Wissenschaften eingeschlagene Linie von Sachbezogenheiten oder Praxis in Frage zu stellen. Die heute übliche Orientierung an Sachlösungen, an Zweckoptimierungen und Pragmatismus kann das weite Feld des Politischen keineswegs abdecken. Und es deckt in weiterer Folge jene politische Wissenschaft dieses Feld auch nicht ab, wenn sie meint, in dieser Eigenschaft politischer Gegenstände sei das empirische Verfahren die zureichende und erhellende Methode. Im Grunde ist ja hier schon die Tendenz zu erkennen, dass es gleichsam „Selbsterlösungen“ sind. Diese Erscheinung schließt ja auch das Bild mit ein, dass es heute Politiker gibt, die sich eher als Politikwissenschaftler fühlen, während die Politikwissenschaftler meinen, Politik zu machen.

Voegelin trat hingegen eine Reise ins Politische an, von der er nicht wissen konnte, wohin sie ihn führen werde. Anfänglich war seine Entscheidung vermutlich von der Einschätzung geleitet, das Politische habe auch in seiner Geschichte nicht jene Sprünge machen können, wie diese die Moderne angeblich zusammenbringt. Gewiss, es wird Variationen geben, auch Alternativen im politischen Handeln, aus denen sich die Herrschaftssoziologie Max Webers ableiten lässt, aber schon diese Typenlehre gibt doch den deutlichen Hinweis darauf, dass die Bestimmungen des Politischen wenn schon nicht in den Spielarten des Mythos rekonstruiert werden können, so doch immerhin in den Strukturen der dazu gehörigen Symbole, wie sie Voegelin in seiner „Politischen Wissenschaft“ interpretiert. Sie bezeichnen eben mehr als nur eine Wirklichkeit.

Vielleicht ist hier wieder ein kleiner Rekurs angebracht, der diesen Weg recht gut veranschaulicht. In den 30er Jahren hatte Mircea Eliade einen recht merkwürdigen Roman geschrieben, der sehr spät veröffentlicht wurde. Mit dem Titel „Der besessene Bibliothekar“ wird dem Leser der Eintritt in eine besondere Bücherei ermöglicht, die in der Schilderung wohl einzigartig war.

Die Bibliothek war vorwiegend auf die Sammlung antiker Schriften ausgerichtet, enthielt seltene Papyri und der Bibliothekar galt in Fachkreisen als Spezialist. Er war nicht nur mit administrativen Angelegenheiten beschäftigt, sondern hatte sich als Übersetzer, Interpret und Herausgeber dieser Dokumente einen guten Namen gemacht. In faktenpositivistischer Manier untersuchte und dokumentierte er die vielen Schätze der Bibliothek. Mehrere Ausgaben hatte er betreut, die diese fremden und befremdenden Kulte der frühen Antike zum Gegenstand hatten. Und dem Roman ist es ja erlaubt, dass Eliade eingehend diese Diskrepanz darstellte, dass am Schreibtisch der Bibliothekar die versunkene Welt auferstehen ließ, jedoch nicht im Geringsten daran gedacht hatte, dass es auch noch Menschen gab, die überzeugt waren, dass im Nachvollzug dieser Kulte der Zugang zu einer dunklen Wirklichkeit möglich ist. Im Hinterzimmer des Direktors fanden diese Versammlungen statt, vergleichbar mit schwarzen Messen. Bei einer dieser finsternen Feiern brach ein Brand aus, vernichtete die Bibliothek und eine Frau, die in den Augen des Bibliothekars eine ernst zu nehmende Wissenschaftlerin war, war gleichsam das Kultopfer gewesen, das der bestürzte Bücherwurm nackt aus dem Inferno rettete. Den weiteren Gang der Geschichte zu erzählen, würde zu weit führen. Unser Punkt ist, dass eben dieser Privatgelehrte nie auf die Idee gekommen war, dass seine Papyri eine noch immer aktuelle Wirklichkeit besaßen, eine dunkle Kraft, die er bislang nicht mehr für wahr oder realistisch hielt. Und die Konfrontation mit dieser anderen Wirklichkeit stürzte den Bibliothekar in Verzweiflung, da er nunmehr begann, diesen okkulten Phänomenen auf die Spur zu kommen. Und da sie im Veranstalter dieser schwarzen Messen ihre Realisierung erfuhren, wurde der Bibliothekar zu dessen Mörder. Sein Handlungsdispositiv für den Mord war wohl, wie für einen so genannten Positivisten üblich, dass wohl nicht wahr sein darf, was nicht wahr sein kann.

Wenn nun Voegelin im Unterschied zum „besessenen Bibliothekar“ Eliades genau diesen politischen Motiven nachjagte, so hatte er erkannt, dass die Moderne die Umkehrung des religiösen Sündenbegriffs betrieben hatte und eine eigenmächtige Vorstellung entwickelte, in der der Mensch selbst zum Halbgott ernannt wird. Vermutlich ist das recht gut nachvollziehbar, sollten wir an diese Halbgötter denken, die im Schatten bürgerlicher Gesellschaft von Sigmund Freud entdeckt wurden, allerdings neurotische Personen, krank und kapitalistisch-mächtig zugleich. Diese Diskrepanz wird zum ikonographischen Programm von Gustav Klimt. Zwischen den üppigen Vergoldungen sehen uns namenlos frustrierte Personen an. Und aus dem Zeugnis vormaliger Transzendenz der Ikone wird die Transformation von Erotik in bürgerlich-libidinöse Aporie. Die Logik dieser Umkehrung führt zu einem „Übermenschentum“, hinlänglich bekannt und in seiner Abartigkeit abstoßend und grauenhaft. Bei Voegelin ging es darum, dass es sich dabei nicht um eine Arrogation allein handelte, sondern die Tilgung dieses „Bundesverhältnisses“ wird als Beseitigung aller entfremdenden Umstände gefeiert. Es ist die neue Gnosis.

Für Voegelin gibt es diese vor allem in den Ableitungen deutscher Philosophie im 19. Jahrhundert. Dabei ist nicht allein der Konflikt mit dem „Christlichen“ das Problem, sondern dessen Bewältigung bedarf der Erfin-

dung „politischer Religion“. Voegelin sieht schon vor Feuerbach und Marx diese Abwanderung in eine politische Erfindung von religionsartigen Mythen, präzise in den Überbegriffen von Volk, Nation, Staat oder Rasse vergöttlicht, vermutlich ebenso starke Gottheiten wie in unseren Tagen für den neuen Kapitalismus der „Markt“, dessen „invisible hand“ alles zu regeln vermeint und auf den offenbar immer Verlass ist und eine radikale Immanenz schafft. Nun wird der Begriff der Säkularisierung zu einer Gegenreligion der Modernen. Unfreiwillig legen alle jene dafür Zeugnis ab, die sich diesem ideologischen Wettbewerb verschrieben haben und nicht hinnehmen können, dass ihr säkularistisches Glaubensbekenntnis zugleich auch der Nachweis für die „Krise der Modernen“ ist. Und diese Krise ließ die Kategorien von Freiheit und Leben als Gegensatz erscheinen, nunmehr ein Bestimmungselement unserer Existenz, das in die Verzweiflungen treibt. Angeblich kann ja ein Maximum an Utopie erzeugt werden, ohne Gefahr zu laufen, die Entzugerscheinungen schwindender politischer Wirklichkeit zu bemerken. Ja, man kann sogar von sich behaupten, Realist zu sein, keine Schwierigkeiten begegnen mehr und Hindernisse sind Barrieren, die es jeweils zu überwinden gilt. So einfach kann die Welt sein. Voegelin benannte es als die dauerhafte „nihilistische Revolution“.

In Österreich nach 1945 war es wohl einzig und allein Ernst Topitsch, der diese These als eine allzu große Pauschalierung Voegelins kritisierte. Immerhin hatte er in Wien während der 50er Jahre von Voegelin gewusst und als Pionier eines „kritischen Rationalismus“ den Gegenbeweis anzutreten versucht, dass nicht nur Gnosis mehrfach zu differenzieren sei, sondern dass die Modelle der Relationen von Welt und Mensch gleichsam Einbildungen sind, Pseudorationalisierungen, weshalb er für ein Ende jeder „Metaphysik“ plädierte. Zwar stimmte Topitsch in der Kritik am Marxismus mit Voegelin überein, aber nicht aus denselben Motiven, sondern eher wegen des erbärmlichen Zustands des realen Sozialismus in Osteuropa.

Natürlich muss hier ein Umstand erwähnt werden, der die Übernahme der Position Voegelins in Mitteleuropa erschwerte, auch wenn er inzwischen für einige Zeit den Lehrstuhl in München in den 50er Jahren innehatte. Da waren doch diese ominösen Universitätsgespräche in Salzburg, die versuchte Eingemeindung Voegelins in ein provinzielles Geistesleben am Fuße des Mönchsbergs, weshalb er jenem Reservoir kritischen Denkens fremd erschien, das sich in der engeren Region zwischen München und Salzburg „links“ interpretierte. Und wie der Hinweis schon aussagte, nämlich auf den theologisch-philosophischen Wandel in der voluntaristischen Gnosis in Richtung auf Anthropologie, war er ausgerechnet von dieser Gruppierung zur Stützung dieses Denkens herangezogen worden. Aber so pflegt es oft zu geschehen, dass ausgerechnet jene, die über Voegelin ihre Absichten hätten revidieren müssen, darin nur ihre Bestätigungen sahen, gleichsam über Voegelin ihre Konzession fürs Politische ableiteten, was damals obendrein doppelt problematisch erschien, denn mit der Kritik am Marxismus war man gut getarnt vor den vormaligen Sündenfällen nach 1934 und 1938. Es würde zu weit führen, aber der Verweis auf Hans Sedlmayr mag hier ausreichen. Es ist besonders dramatisch, denn hier hatte ein Kunsthistoriker die Problemlage und Krise der Modernen zwar bemerkt, hatte ihn aber nicht vor Opportunis-

mus bewahrt. Das darf doch nicht vergessen sein. Unter diesem Kontext ist wohl die wütende Abrechnung Richard Fabers mit Voegelin im zweiten Band von „Gnosis und Politik“ zu verstehen.

Nun ist die dritte Generation, die sich im Naheverhältnis zu Voegelin ansiedelte, von diesen Sottisen unabhängig. In Österreich sind es Gilbert Weiss und Christopher Schlembach, die in je eigenständiger Weise das Werk Voegelins zu bearbeiten begannen, was natürlich vorerst archivalisch begann in der Rekonstruktion der Korrespondenzen, schließlich sich aber den beiden Eckpunkten des Denkens Voegelins widmet. Bislang ist ja hier die Symbol- und Mythos-Theorie behutsam beiseite geblieben. Zwei verschiedene Temperamente rezipieren diese politische Wissenschaft, zum einen in der Skizzierung politischer Soziologie, die sich von Edmund Husserl emanzipierte, zum anderen in dem Entwurf einer politischen Etymologie, die den riesigen geistesgeschichtlichen Fresken Voegelins die mittelalterlichen Miniaturen hinzufügt, was keineswegs mit dem Zungenschlag von Geringschätzung versehen werden darf. Beiden jungen Wissenschaftlern ist gemeinsam, dass sie auf je eigene Weise diese Mythos-Bestimmung des Politischen bei Voegelin ernst nehmen, wobei sie sich der Mühe unterzogen haben, den Sinn von Mythos gegen das politikwissenschaftliche Allgemeinverständnis von Mythos zu rekonstruieren. Vielleicht ist hier jenes Bild zu verwenden, das uns umgehend von der Bedeutung des politischen Mythos Auskunft gibt. Denken wir uns eine Stadt ohne Monumente, ohne diese verfügbaren politischen Erinnerungen an die Geschichte, ohne die geschichtsträchtigen Bauwerke, die doch ihre politische Funktion beibehielten und nur das Personal in ihnen ausgewechselt wurde, so werden wir sofort erkennen, dass es sich hier nicht nur um Ästhetisierungsprogramme handelt. Denken wir an unsere Münzen und Banknoten, so geben gerade die abgebildeten Phantasmagorien der neuen Banknoten europäischer Währung einen prekären Hinweis darauf, dass wir ohne Geschichte sein wollen, obwohl sie uns täglich einholt. Nur nebenbei sei erwähnt, dass wir vermutlich so entschieden an der Bewältigung unserer Vergangenheiten arbeiten, da wir unsere Gegenwart kaum mehr bewältigen können. Voegelin hatte aber gezeigt, dass der politische Mythos der Republik geläufig sein muss, und vor allem der Mythos der Demokratie. Da der Totalitarismus politischen Mythos raubte, meinen wir, ohne ihn auskommen zu müssen. Und darauf hat sich die gängige Politikwissenschaft spezialisiert und beseitigt die Reste republikanisch-demokratischer Aura, die der Totalitarismus übrig gelassen hatte.

Der wichtigste Punkt bei Voegelin ist hingegen dort zu finden, wo sein Streifzug durchs theologisch-politische Labyrinth zur Erkenntnis führt, dass alles, was in die Richtung der Immanenz zielte, eine eigenartige wie autistisch erscheinende Form der Transzendierung anstrebte. Und es lässt sich dieser Gedanke fortsetzen. Betrieb die Soziologie die Verdeutlichung der Umriss der gesellschaftlichen Beziehungen, kehrte sie im Grunde die Formen der Verinnerlichungen der sozialen Einheiten hervor, was Emile Durkheim im Konzept der Solidaritäten als organische ausgab. Und erst recht wollten die Politikwissenschaften objektive und unpersönliche politische Entitäten ausmachen, in Wirklichkeit haben sie diese über Personalisierungen dieser Entitäten veranschaulichen können. Und Voegelin konnte daher behaupten,

dass diese Getriebe der Verkörperungsmechanismen zwar diese okkulte Beziehung zwischen dem Theologischen und Politischen leugnen, aber diese Lüge setzt Substitutionen voraus, die sich letztlich einer humanen Bestimmung entziehen. Dieser Spurensuche folgten wir nicht, da wir glaubten, dass Politik endlich eine profane Praxis geworden sei oder dass wir es in ihr mit Repräsentationen zu tun haben, die sich gemäß politischer Schwerkraft oder biologischer Selektionsmechanismen automatisch ergeben. Es war vermutlich eine leidvolle Erfahrung, dass im 19. Jahrhundert die politische Metaphysik zerstört wurde und mit der Entkörperung der Macht und Politik die Entkörperung des Rechts drohte und damit auch die Entkörperung des Sozialen. Voegelin hatte in seinem Denk-Marathon nachgewiesen, dass alle unsere politischen Vergegenwärtigungen ihre Wurzeln in der Geschichte haben und dass in ihr die Orte zu suchen sind, wo die Entscheidungen getroffen wurden, ob sich Politik an einer Polis orientiert oder am Imperium, am ägyptischen Totenkult oder an der Idee des freien Menschen. In dieser Konsequenz lehrte Voegelin, dass es eben eine Illusion war, wenn die französische Revolution einen radikalen Anfang setzen wollte und von sich behauptete, der Republik die Vorgeschichte zu geben. Es war aber nur eine Modeerscheinung des politischen Empire. Wenn wir nun meinten, mit der Trennung des Theologischen vom Politischen eine neue Form gefunden zu haben, in Positivierungen eine verbesserte Handlichkeit zu erreichen, so muss man doch wieder eingestehen, dass wir nicht nur nicht mehr wissen, in wie vielen Gesellschaften wir leben, als auch die Gestaltungselemente des Sozialen nur mehr das Beiläufige enthalten, Entbindungsphänomene aller Art. Damit hat die Politik ihre Symbolwerte verloren; sie sind imaginär geworden, gleichsam Eintagsfliegen. Voegelin könnte gesagt haben, dass es hier zu ontologischen Schwierigkeiten der Demokratie kommen werde, vor allem wegen der Unfähigkeit, in die moderne *Conditio humana* das Tragische einzubeziehen, ohne es zu entstellen oder zur Zote der talk shows verkommen zu lassen.

So bleibt eine letzte Frage. Wie hatte es Voegelin vermocht, dieses riesige Gemälde anzufertigen? Dafür wird es immer Spekulationen geben. Vielleicht ist jene angezeigt, die über seine Vorliebe für die große C-Dur Symphonie von Franz Schubert erzählt. So sie uns im Ohr ist, so überraschen uns etwa im Scherzo die Modulationen bei dreimaliger Wiederholung des Motivs. Und es überrascht noch mehr, dass dasselbe Motiv zu einem musikalischen Ereignis werden konnte. Und was ist daran das Ereignis? Es ist einerseits das Zitat aus der Volksmusik, salopp formuliert eine Geschichte, andererseits die Erfindungsgabe des Komponisten. Gemeinsam schaffen sie die Bedeutung des Ereignisses. Es wird aber auch deshalb zum Ereignis, weil dem ersten Hören oder Erleben weitere neue Erlebnisformen hinzugefügt werden. So wird gleichsam ein Existenzweg geschaffen, durch die Stringenz des Notwendigen in der musikalischen Bewegung im Tonsatz vermittelt. Also komponierte Schubert nicht nur ein Motiv, das in der dritten Wiederholung zur Tonperspektive am Beginn zurückführt, sondern komponiert auch ein verblüffendes Erlebnis: Die außerhalb dieser Tonperspektiven erschienenen Motive werden zu einer Episode des Ausdrucksaktes. Da nun das Interesse am Erlebnis in der Transzendenz seiner Signifikationen beruht, ist die Erfindung also den Notwendigkeiten des Ausdrucksaktes untergeordnet. Die Transzendenz

hingegen berührt gleichzeitig den immanenten Horizont der Gegenwart, den räumlichen Horizont und die musikalische Dauer, die den räumlichen Horizont übersteigt und uns das Erinnern daran erlaubt.

Nun ist diese Erfindungsgabe des Komponisten zugleich auch eine Versuchung – so etwa im Historismus, denn vorerst ist sie ohne Gesetz, Maß und Ziel. Die Gestaltung ihres Ausdrucks unterliegt aber einer ethischen Forderung, in der das schöpferische Bewusstsein sich einer strengen Bedingtheit unterzieht, eben innerhalb einer Werkform der vier Sätze einer Symphonie zu verbleiben.

Auf Voegelin angewendet, zeigt sein Werk diesen symphonischen Charakter. Die Wiederkehr der Motive sind keine Wiederholungen, seine Hinweise auf Transzendenz besitzen einen ähnlichen Charakter in der Bestimmung von Zeit, Raum und Dauer. Und wenn die Erinnerung an den symphonischen Satz bei Schubert zuzumuten ist, dann wohl auch die Erinnerung an Voegelin.