

*Erschienen in:* Clemens Jabloner and Thomas Olechowski and Klaus Zeleny (Hrsg.): *Secular Religion. Rezeption und Kritik von Hans Kelsens Auseinandersetzung mit Religion und Wissenschaft*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung Wien 2013, 19-42.

*Eckhart Arnold, Coburg*

## **Bedarf die politische Ordnung einer spirituellen Grundlage? Kelsens Kritik an Voegelins autoritärer politischer Theologie**

### **I. Einleitung**

Es ist kein ganz gewöhnlicher Vorgang, wenn ein Autor ein Buch, auf das er mehrere Jahre intensiver Arbeit verwendet hat, unmittelbar vor der Veröffentlichung wieder zurückzieht, wie dies *Hans Kelsen* 1962 mit seinem Werk „*Secular Religion*“ getan hat. Noch ungewöhnlicher ist aber die Erklärung, die einer der in dem Werk kritisierten Autoren, der Politikwissenschaftler und Philosoph *Eric Voegelin* dazu gibt. *Voegelin* vermutet nämlich, dass *Kelsen* von der Veröffentlichung abgesehen habe, weil er, *Voegelin*, ihn brieflich in vorsichtiger Form und deutlicher durch gemeinsame Freunde habe wissen lassen, dass *Kelsens* Verständnis der historischen und politischen Probleme in diesem Zusammenhang unzureichend sei und er durch eine Veröffentlichung eher sein eigenes als das Prestige *Voegelins* beschädigen würde.<sup>1)</sup> Auch wenn diese Erklärung, die in der Sekundärliteratur zuweilen unkritisch aufgegriffen wird,<sup>2)</sup> sicherlich falsch ist,<sup>3)</sup> so vermittelt sie doch einen Eindruck von der Unnachgiebigkeit und Schärfe, mit der die weltanschaulichen Auseinandersetzungen, um die es in

---

<sup>1)</sup> Vgl. *Eric Voegelin*, *Autobiographical Reflections*. Revised Edition. The collected Works of Eric Voegelin, Volume 34, hrsg. v. *Ellis Sandoz* (Columbia and London, 2006; zuerst 1973) S. 81. – Worin die Warnung durch gemeinsame Freunde bestand, ist nicht bekannt. Was den brieflichen Hinweis angeht, so meint *Voegelin* vermutlich die Einwände, die er in seinen Briefen gegen *Kelsens* Kritik der „Neuen Wissenschaft der Politik“ erhoben hat. Allerdings rechtfertigen diese Einwände kaum *Voegelins* Behauptung, dass *Kelsens* Verständnis der historischen und philosophischen Probleme in diesem Zusammenhang „inadequate“ (ebd.) sei. *Voegelins* Deutung ist schon deshalb unplausibel, weil *Kelsen* seine Kritik gar nicht gänzlich unveröffentlicht gelassen hatte, sondern die Ausführungen zu *Voegelins* Repräsentationstheorie in seine 1955 veröffentlichte Abhandlung „*Foundations of Democracy*“ einfließen ließ. Vgl. *Hans Kelsen*, *Foundations of Democracy*, in *Hans Kelsen*, *Verteidigung der Demokratie*. Abhandlungen zur Demokratietheorie, hrsg. v. *Matthias Jestaedt* und *Oliver Lepsius* (Mohr Siebeck Tübingen, 2006) S. 248–385 (S. 258–268, in der Erstveröffentlichung: S. 6–15).

<sup>2)</sup> So z.B. in *Günter Winklers* Geleitwort, in *Eric Voegelin*, *Der autoritäre Staat*. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, hrsg. v. *Günther Winkler*, 2. Auflage (Wien/New York, 1997; zuerst Wien, 1936) S. V–XXXII (S. XXV).

*Kelsens* „Secular Religion“ geht, in der Mitte des 20. Jahrhunderts geführt wurden. Der Auseinandersetzung mit *Voegelin* kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, weil die Kritik von *Voegelins* religiös gefärbter politischer Philosophie den Anlass für *Kelsens* Buch bildete. Eine der wichtigsten Vorarbeiten zu dem Buch bestand nämlich in einer ca. 120 Schreibmaschinenseiten starken Kritik von *Voegelins* „Neuer Wissenschaft der Politik“,<sup>4)</sup> von der sich weite Passagen unverändert auch in dem endgültigen Werk wiederfinden.

Um nun die in *Kelsens* „Secular Religion“ enthaltene Auseinandersetzung mit *Voegelin* angemessen würdigen zu können, soll im Folgenden zunächst kurz auf *Voegelins* geistige Entwicklung und dessen Beziehung zu *Hans Kelsen* eingegangen werden. Anschließend soll *Kelsens* Voegelin-Kritik selbst untersucht werden. Die Schlüsselfrage, an der sich die Geister *Kelsens* und *Voegelins* scheiden, ist dabei die, ob die Politik einer spirituellen Grundlage bedarf.

## II. Voegelins geistige Entwicklung und seine Beziehung zu Hans Kelsen

*Eric Voegelin* wurde 1901 geboren und war damit eine Generation jünger als *Hans Kelsen*. Er hat in den 20er Jahren in Wien Politische Wissenschaft studiert, unter anderem bei *Kelsen*. *Voegelins* intellektuelle Interessen waren allerdings sehr breit gestreut und umfassten neben der Wissenschaft auch Literatur und Philosophie. Dabei hat *Voegelin* nicht nur von seiner akademischen Ausbildung, sondern besonders auch von privaten Gelehrtenzirkeln profitiert, wie sie für Wien in der damaligen Zeit charakteristisch waren.<sup>5)</sup>

Nicht untypisch für einen Jungakademiker seiner Generation geriet *Voegelin* ab Ende der 20er Jahre in den Sog irrationalistischer Weltanschauungen und rechtsgerichteter Ideologien. In *Voegelins* Falle war dies möglicherweise durch den George-Kreis vermittelt, einer Art Intellektuellen-Sekte um den Dichter *Stephan George*, dessen Einfluss in

---

<sup>3)</sup> Nach der von *Rudolf A. Métall* mitgeteilten Begründung waren *Kelsen* Zweifel daran gekommen, dass seine Kritik an dem Vergleich politischer mit religiösen Bewegungen auch auf die säkularistischen Varianten dieser Sichtweise wie die *Bertrand Russells* oder *Julien Huxleys* zutrifft. Das erscheint plausibel, weil *Kelsens* Kritik an der Deutung politischer Ideologien als religiöse Bewegungen im Falle von *Russell*, *Huxley* und auch *Raymond Aron* tatsächlich nicht überzeugend ist. Vgl. *Rudolf Aladár Métall*, *Hans Kelsen. Leben und Werk* (Wien, 1969) S. 91.

<sup>4)</sup> *Hans Kelsen*, *A New Science of Politics*. *Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's New Science of Politics. A Contribution to the Critique of Ideology*, hrsg. v. *Eckhart Arnold* (ontos Verlag Heusenstamm, 2004).

<sup>5)</sup> Vgl. *Voegelin*, *Autobiographical Reflections*, S. 31 ff. – Vgl. *Johannes Feichtinger*, *Wissenschaft zwischen den Kulturen. Österreichische Hochschullehrer in der Emigration 1933 – 1945* (Frankfurt am Main, 2001) S. 35.

---

*Voegelins* Rasse-Büchern (1933) und in seiner Rede über *Max Weber* (1930) deutlich spürbar ist.<sup>6)</sup> Die beiden Bücher *Voegelins* über „Rasse und Staat“ und „Die Geschichte der Rassentheorie von Ray bis Carus“, beide 1933 erschienen, können als *Voegelins* Versuch angesehen werden sich innerhalb des Rasse-Diskurses zu positionieren, der damals mit dem Aufstieg des Nationalsozialismus in der Wissenschaft zunehmend an Popularität gewann. Keineswegs sind diese Bücher, wie das später gedeutet worden ist,<sup>7)</sup> als gegen *Hitler* oder den Nationalsozialismus gerichtet zu verstehen.<sup>8)</sup> Vielmehr schlägt sich *Voegelin* darin auf die Seite eines geisteswissenschaftlich fundierten Rassismus und bezieht lediglich gegen einen naturalistisch-biologistischen Rassismus Stellung. Anders ist die ausgesprochen lobende Besprechung der Rassenlehren von *Kurt Hildebrand*, *Ferdinand Claus*, *Othmar Spann* und *Carl Gustav Carus* sowie die wiederholte Hervorhebung der objektiven Wichtigkeit sowohl einer wissenschaftlichen Rassentheorie als auch politischer Rassenideen nicht zu verstehen.<sup>9)</sup> Immerhin kritisiert *Voegelin* in „Rasse und Staat“ halbwegs deutlich den Antisemitismus.<sup>10)</sup>

Im Zusammenhang mit *Voegelins* später entwickelter politischer Theologie ist es von Interesse, dass *Voegelin* in seinem Buch „Rasse und Staat“ die Rassenideen als moderne Ausprägung der – nach *Voegelins* Überzeugung jedem Staat zu Grunde liegenden – Leibidee deutet, die in dieser Funktion die zuvor dominante Idee des Reiches und Leibes Christi ablöst.<sup>11)</sup> Allerdings erscheint dies in den Rassebüchern als Ausdruck eines natürlichen,

---

<sup>6)</sup> Vgl. *Eric Voegelin*, Die Größe Max Webers, hrsg. v. *Peter J. Opitz* (München, 1995); *Eric Voegelin*, Rasse und Staat (J.C.B. Mohr Verlag Tübingen, 1933); *Eric Voegelin*, Die Geschichte der Rassenidee von Ray bis Carus (Juncker und Dünhaupt Verlag Berlin, 1933). Vgl. *William Petropulos*, *Stefan George* und *Eric Voegelin* (München, 2005).

<sup>7)</sup> So z.B. von *Ellis Sandoz* in dessen Einleitung, in *Voegelin*, Autobiographical Reflections, S. 16.

<sup>8)</sup> Von über einem Dutzend Rezensenten fand nur einer das Werk mit dem Nationalsozialismus unvereinbar: *N. Gürke*, Rezension von *Eric Voegelin*, Rasse und Staat, Deutsche Literaturzeitung, Heft 46, 12. November 1933, S. 2197–2198 (S. 2198). – Erst in seiner 1940 im Exil verfassten Darstellung „The Growth of the Race-Idea“ wird sich *Voegelin* eindeutig vom Rassismus distanzieren. Vgl. *Eric Voegelin*, The Growth of the Race-Idea, Review of Politics, Vol. 2, No 3 (Juli 1940) S. 283–317. Von der *Voegelin*-Forschung ist das heikle Thema der Rassebücher *Voegelins* bisher leider noch kaum befriedigend aufgearbeitet worden. Eine löbliche Ausnahme jedoch: *Matthias Hütter*, *Eric Voegelins* Werke „Rasse und Staat“ und „Der autoritäre Staat“ und deren Rezeption in den 1930er Jahren (Wien 2010) URL: [theses.univie.ac.at/10648/](https://theses.univie.ac.at/10648/) (Stand 6. Januar 2012).

<sup>9)</sup> Meine frühere zurückhaltendere Deutung von *Voegelins* Rassebüchern (vgl. *Eckhart Arnold*, *Eric Voegelin* [als Schüler Hans Kelsens], in *Robert Walter*, *Clemens Jabloner*, *Klaus Zeleny* [Hrsg.]: Der Kreis um Hans Kelsen. Die Anfangsjahre der Reinen Rechtslehre [Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung Wien, 2007] S. 513–552 [S. 515]) scheint mir angesichts vieler doch recht eindeutiger Textpassagen nicht mehr haltbar. Für wertvolle Hinweise, Kritik und Quellenmaterial bin ich *Matthias Hütter* sehr dankbar. Für Diskussionen zu diesem Thema möchte ich auch *Michael Weingarten* danken.

<sup>10)</sup> Vgl. *Voegelin*, Rasse und Staat, S. 181 ff.

um nicht zu sagen überfälligen ideengeschichtlichen Entwicklungsprozesses und noch keinesfalls – wie in *Voegelins* späteren Schriften – als Abfall von der christlichen Religion und damit Ausdruck eines seelisch-intellektuellen Verfalls der abendländischen Zivilisation überhaupt.

Da *Voegelin* keine eigene Rassentheorie entwickelt hat, bleibt unklar, ob und inwieweit sich *Voegelin* die Rassenlehren von *Hildebrand*, *Claus*, *Spann* oder *Carus* zu eigen macht. In *Voegelins* nachfolgendem Werk hat das Projekt Rassenlehre keine Bedeutung mehr.<sup>12)</sup> Vielmehr schwenkt *Voegelin* nun auf die Linie des österreichischen Ständestaates ein. Zuvor hatte sich *Voegelin* in den Jahren 1933 und 1934 sehr wohl noch um berufliche Kontakte nach Deutschland bemüht.<sup>13)</sup> Höhepunkt dieser Bemühungen war ein (wie *Sigwart* es deutet<sup>14)</sup>) im Stile einer Initiativ-Bewerbung gehaltenes Schreiben an den völkischen Pädagogen *Ernst Krieck*, in dem *Voegelin* sich von *Hans Kelsen* distanziert und, wenn auch eindeutig aus rein opportunistischen Motiven, seine arische Abstammung hervorkehrt.<sup>15)</sup> Umgekehrt rückte auch *Kelsen* seit Ende der 20er Jahre von *Voegelin* ab.<sup>16)</sup>

*Voegelins* autoritärer politischer Standpunkt kommt sehr deutlich in seinem Buch über den „Autoritären Staat“ von 1936 zum Ausdruck. In diesem Buch wird auch *Kelsens* Reine Rechtslehre erstmals scharf angegriffen, nachdem *Voegelin* sie früher schon des Öfteren kritisch aber meist noch wohlwollend besprochen hatte.<sup>17)</sup> Der Eindruck entsteht, dass *Voegelin* dabei nicht nur den positivistischen Philosophen, sondern auch den bekennenden Demokraten *Kelsen* treffen wollte.<sup>18)</sup> Auf Grundlage der Reinen Rechtslehre wäre die Deutung des österreichischen Staatsstreiches als eines ebenso legalen wie legitimen Verfassungsübergangs, wie *Voegelin* sie vornimmt, kaum möglich gewesen.<sup>19)</sup>

---

<sup>11)</sup> *Voegelin* nimmt dabei als Voraussetzung an, „daß die Leibideen grundsätzlich immer beim Aufbau der Gemeinschaft mitwirken können und in der Tat in bedeutender Weise an unseren abendländischen Gemeinschaftsbildungen mitgewirkt haben.“ (*Voegelin*, Rasse und Staat, S. 127.)

<sup>12)</sup> Erst in der Emigration greift *Voegelin* das Thema wieder auf. Diesmal ist *Voegelin* eindeutig kritisch gegenüber jeder Art von Rassenidee und er spricht auch die in seinen Rassebüchern weitgehend ausgeblendete Ausgrenzungsfunktion der Rassenideen deutlich an. Vgl. *Voegelin*, *The Growth of the Race Idea*.

<sup>13)</sup> Vgl. *William Petropulos*, *Stefan George* und *Eric Voegelin*, S. 35.

<sup>14)</sup> Vgl. *Hans-Jörg Sigwart*, *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins* (Würzburg, 2005) S. 227, Fußnote 162.

<sup>15)</sup> Vgl. *Eric Voegelins* Brief an *Ernst Krieck* vom 15. Dezember 1933 (*Eric Voegelin-Bibliothek* Erlangen, Box 4.24).

<sup>16)</sup> Vgl. *Arnold*, *Voegelin als Schüler Kelsens*, S. 542–544.

<sup>17)</sup> Vgl. *Arnold*, *Voegelin als Schüler Kelsens*, S. 526 ff.

<sup>18)</sup> Etwa wenn *Voegelin Kelsen* vorwirft, dem Staat kaum mehr „Dignität als einem Briefmarkensammlerverein“ zuzugestehen. Vgl. *Eric Voegelin*, *Der Autoritäre Staat. Versuch über das österreichische Staatsproblem* (Wien, 1936) S. 127.

<sup>19)</sup> Vgl. *Arnold*, *Voegelin als Schüler Kelsens*, S. 537 ff. – Vgl. *Voegelin*, *Autoritärer Staat*, S. 180.

---

Sehr spät, wahrscheinlich erst kurz vor dem erzwungenen „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich, beginnt *Voegelin* den Nationalsozialismus als akute Gefahr wahrzunehmen. Damit einher geht auch ein Wandel von *Voegelins* politischer Philosophie hin zu einer politischen Theologie. Dieser Wandel zeichnet sich erstmals in *Voegelins* Schrift die „Politischen Religionen“ von 1938 ab. Darin wird, wenn auch etwas undeutlich,<sup>20)</sup> nahegelegt, dass die totalitären Herrschaftsformen in geistiger Hinsicht auf der „Dekapitierung“ der Transzendenz, d.i. der Abtrennung des göttlichen Ordnungsgrundes vom menschlichen Sein, beruhen, in deren Folge die Transzendenz im religiösen Seelenhaushalt der Regierten durch einen weltimmanenten Inhalt, etwa den Herrscher eines Landes ersetzt wird.

Charakterisiert man die Art von politischer Philosophie, die sich bei *Voegelin* beginnend mit der Schrift über die „Politischen Religionen“ herausbildet, als eine „Politische Theologie“, dann muss man klar stellen, in welchem Sinne das zu verstehen ist. Der Ausdruck ist mehrdeutig und wird in unterschiedlichen Zusammenhängen mit einem jeweils unterschiedlichen Sinn verwendet. Im Kontext der „Theologie der Befreiung“, beispielsweise, wird darunter lediglich eine politisch engagierte Theologie verstanden. Am stärksten besetzt ist der Ausdruck jedoch durch *Carl Schmitt*, der darunter die Übertragung theologischer Modelle auf die Politik verstand, wobei dann bekanntlich der Souverän als vermeintlich uneingeschränkter Herrscher die Stelle Gottes vertritt. Dies entspricht genau dem, was *Voegelin* als „Politische Religion“ in seiner Schrift von 1938 kritisiert hatte.<sup>21)</sup> Bei *Voegelin* hingegen kann man insofern von einer „Politischen Theologie“ sprechen als die politische Ordnung in der Erfahrung des transzendenten Seins und damit theologisch verankert sein muss. Man könnte *Voegelins* politische Ordnungsvorstellungen nach 1938 auch weitläufig als theokratisch verstehen, aber *Voegelin* hat sich nach dem Buch über den Autoritären Staat von 1934 nie wieder zur konkreten Verfassungsgestaltung geäußert, und er sieht auch nicht zwangsläufig die Herrschaft einer Priesterkaste vor, solange die politische Führung nur hinreichend deutlich von einer unverstellten Erfahrung des transzendenten Seins beseelt ist.<sup>22)</sup> Andererseits ist *Voegelins* Denken trotz des eben erwähnten Unterschiedes dem von *Carl Schmitt*, ebenso wie übrigens auch dem des im Zusammenhang mit der Thematik der Politischen Theologie

---

<sup>20)</sup> Zumindest *Thomas Mann*, dem *Voegelin* sein Buch, das in der Deutung der Gestalt des Ägyptischen Pharaos *Echnaton* den Joseph-Romanen *Manns* einiges verdankte, zugeschickt hatte, fand – sehr zur Verärgerung *Voegelins* – die antinationalsozialistische Botschaft nicht deutlich genug. Auch heutige Leserinnen und Leser dürften das ohne die Klarstellung *Voegelins* im Vorwort zur 2. Auflage wohl so empfinden. Vgl. *Eric Voegelin*, Die politischen Religionen (Fink Verlag München, 1993; zuerst 1938).

<sup>21)</sup> Meines Wissens nach hat *Voegelin* deswegen aber nie Vorwürfe gegen *Carl Schmitt* erhoben.

<sup>22)</sup> Wie *Voegelin* das genau meint, ist eine etwas komplizierte Geschichte und vermutlich auch gar nicht eindeutig zu bestimmen. Vgl. dazu *Eckhart Arnold*, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung. Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie (Grin Verlag Norderstedt, 2007) S. 89–96 und S. 127–133.

oft erwähnten *Leo Strauss*, in vielfacher Hinsicht geistesverwandt, so dass die Charakterisierung von *Voegelins* politischem Denken als einer „Politischen Theologie“ nicht irreführend erscheint.

### III. Der Stein des Anstoßes: Voegelins „New Science of Politics“

Haben wir *Voegelin* bis hierhin als einen autoritären politischen Denker kennen gelernt, so stellt sich die Frage: Was ändert sich durch den Übergang zu einer politischen Theologie, die biographisch mit dem Wechsel in das amerikanische Exil einhergeht? Die Antwort lautet: Fast nichts. Dies wird deutlich, wenn man die 1952 entstandene „New Science of Politics“ vor dem Hintergrund von *Voegelins* politischem Denken in den 30er Jahren betrachtet. So gut wie alle philosophischen und politischen Grundpositionen *Voegelins* bleiben erhalten. Dazu gehören: (1) Ein ausgeprägter *Elitismus*: Nur wenige Menschen bringen die notwendigen seelisch-intellektuellen Qualitäten zur politischen Führung mit. Der geistige Verfall, der nach *Voegelins* Ansicht seit dem Mittelalter stattgefunden hat, wird von ihm auch damit erklärt, dass zu viele „Unberufene“ mit der vollen Wahrheit des Christentums in Berührung gekommen sind. (2) *Voegelin* erklärt sich dies mit einem weiteren beliebten Ideologem der 20er und 30er Jahre, dem *Panromantizismus* mit seiner Ablehnung der Großstadt und des Großstadtlebens. Denn für *Voegelin* hatte gerade die Verstädterung und die damit einhergehende Ausweitung der Bildung das erstgenannte „Problem“ zur Folge. Auch der Topos des gewagten Lebens, den *Voegelin* vermutlich aus der Existenzphilosophie seiner Zeit übernimmt,<sup>23)</sup> und – nicht allzu folgerichtig<sup>24)</sup> – auf das Christentum überträgt, spielt hier hinein. Für *Voegelin* besteht das Wesen des Christentums nämlich darin, dass es den Menschen eine existenzielle Unsicherheit zumutet, die nur Wenige ungefiltert ertragen können.<sup>25)</sup> (3) Auch der *Kultur- und Geschichtspessimismus*, gipfelnd in der Vorstellung, dass gerade die Gegenwart eine Zeit der Dekadenz ist, ist ein im Denken der 20er und 30er Jahre beliebtes Thema, das sich bereits beim frühen *Voegelin* findet<sup>26)</sup> und für

<sup>23)</sup> Möglicherweise bezieht *Voegelin* ihn aber auch aus der kriegsverherrlichenden Literatur *Ernst Jüngers*.

<sup>24)</sup> Vgl. *Kelsen*, *A New Science of Politics*, S. 87 ff.

<sup>25)</sup> „The more people are drawn or pressured into the Christian orbit, the greater will be the number among them who do not have the spiritual stamina for the heroic adventure of the soul that is Christianity; . . . it will be sufficient to refer summarily to the growing town societies with their intense spiritual culture as the primary centers from which the danger radiated into Western society at large.“ (*Eric Voegelin*, *The New Science of Politics. An Introduction* [University of Chicago Press, 1987; zuerst 1952] S. 123.)

<sup>26)</sup> Vgl. dazu die Anfangspassagen aus *Voegelins* Max Weber-Rede, *Voegelin*, *Die Größe Max Webers*.

den späten *Voegelin* geradezu notorisch wird.<sup>27)</sup> (4) Auf philosophischer Ebene ist mit dem Panromantizismus ein ausgeprägter *Antipositivismus* verbunden, der sich nach *Voegelins* Gang ins Exil noch verschärft. (5) Beinahe selbstredend versteht sich das Fortwirken *antidemokratischer Ressentiments* bei *Voegelin*. Das demokratische Wahlverfahren wird von *Voegelin* eher spöttisch beschrieben; dem Prinzip der repräsentativen Regierung billigt *Voegelin* höchstens eine sehr untergeordnete Bedeutung zu. Mit der amerikanischen Demokratie konnte *Voegelin* sich andererseits anfreunden, wenn auch vor allem deshalb, weil sie für ihn christlich geprägt war, und weil *Voegelin* die geistige Atmosphäre der McCarthy-Ära sehr schätzte.<sup>28)</sup> (6) Auffällig ist weiterhin ein Charakterzug, den *Kelsen* sehr treffend als *Voegelins Militarismus* beschreibt.<sup>29)</sup> Das Durchbrechen von Völkern zur historischen Existenz („in form for action in history“<sup>30)</sup>) hat bei *Voegelin* in erster Linie mit machtpolitischer und nicht zuletzt militärischer Durchsetzung zu tun, die als Bewertungsmaßstab für die politische Ordnung bei *Voegelin* viel entscheidender ist als etwa die Gerechtigkeit der Verfassung oder die Freiheit der Bürger.<sup>31)</sup> Seinen „Militarismus“ konnte *Voegelin* bruchlos in den kalten Krieg hinüberretten. Untergeordnet bleibt für *Voegelin* dieser Aspekt lediglich dem Grad der spirituellen Bewusstseinshöhe einer politischen Ordnung. (7) Am Wichtigsten ist jedoch *Voegelins* Glaube an die Notwendigkeit einer *mythischen Grundlage der politischen Ordnung*. Noch 1943 spricht *Voegelin* vom Ordnungswillen, „der nur aktiv sein kann, wo er seinen Sinn in der Ordnung des Gemeinschaftsmythos hat“.<sup>32)</sup> Dies ist zugleich der (einzige) Punkt, in dem eine entscheidende Verschiebung in *Voegelins* philosophischem und politischem Denken eintritt. War *Voegelin* zuvor davon überzeugt, dass die politische Ordnung in irgendeiner Form einer mythischen Grundlage bedarf, so wird es für ihn nun entscheidend, dass es sich auch um die richtige mythische Grundlage handelt, um die „true story“, wie er es nennt. Diese „true story“ fand *Voegelin* in der christlichen Religion und der antiken Philosophie *Platons* und *Aristoteles*.

Für *Voegelin* lag die Erklärung für die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts im Verfall des religiösen Bewusstseins, und nur durch eine Rückkehr zur Religion oder, um es stärker im Voegelinschen Stil zu formulieren, zu einem klaren Bewusstsein unserer Beziehung zum transzendenten Seinsgrund lässt sich für *Voegelin* eine stabile und gegen diese Gefahren abgesicherte politische Ordnung begründen. Der Begriff der

<sup>27)</sup> Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 133 ff.

<sup>28)</sup> Vgl. *Eric Voegelin*, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, hrsg. v. *Peter J. Opitz* und *Dietmar Herz* (München, 1996) S. 33.

<sup>29)</sup> Vgl. *Kelsen*, *A New Science of Politics*, S. 64.

<sup>30)</sup> Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 36.

<sup>31)</sup> Dass *Voegelin* dabei völlig naiv auch auf Sekundärliteratur wie *Premiersteins* Darstellung des römischen Prinzipats (1937) zurückgreift, die den (Un-)Geist ihrer Zeit nicht verleugnet, verwundert insofern nicht. Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 92 ff. Vgl. *Kelsen*, *A New Science of Politics*, S. 71 f.

<sup>32)</sup> *Eric Voegelin*, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (München, 1966) S. 50.

„Politischen Religionen“ wird dabei durch den Begriff des „Gnostizismus“ abgelöst. Konnte man beim Begriff der „Politischen Religionen“ noch einigermaßen sicher davon ausgehen, dass damit nur und vor allem die totalitären Herrschaftsformen gemeint waren, so beschreibt der Begriff des „Gnostizismus“ den Charakter eines ganzen Zeitalters und *Voegelin* zählt dazu nicht nur Kommunismus und Nationalsozialismus, sondern unter anderem auch Progressivismus, Liberalismus, Humanismus, Marxismus.<sup>33)</sup> Und es sind nicht nur die Vertreter totalitärer Regime oder allenfalls ihre intellektuellen Verherrlicher im Westen, die *Voegelin* als „Gnostiker“ beschimpft, sondern auch diejenigen liberalen und demokratischen Politiker, die den totalitären Regimen nicht genug Widerstand leisten, wie *Chamberlain* dem Nationalsozialismus,<sup>34)</sup> oder von denen *Voegelin* wenigstens glaubt, dass sie es nicht tun, wie seiner Meinung nach die Roosevelt- und Truman-Administration.<sup>35)</sup> Nicht nur sind aus dem (säkular-)religiösen Charakter der totalitären Regime deren Gewalttaten zu erklären, worauf sich noch die „Politischen Religionen“ beschränkt hatten, sondern aus dem gnostischen Charakter der Neuzeit ist nunmehr das Auftreten des Totalitarismus überhaupt zu erklären. Das Konzept der „Politischen Religionen“ wandelt sich in *Voegelins* Werk beim Übergang zum „Gnostizismus“ also von einer Politischen Philosophie zu einer Geschichtsphilosophie, mit der Folge, dass *Voegelin* die Erklärungskraft seines Konzepts hoffnungslos überfordert und es beinahe jede Glaubwürdigkeit einbüßt.

*Voegelins* Gnosistheorie der Neuzeit erfährt noch einmal eine besondere Zuspitzung in seiner Münchner Antrittsvorlesung „Wissenschaft, Politik und Gnosis“,<sup>36)</sup> die neben *Voegelins* „Neuer Wissenschaft der Politik“ die zweite von *Kelsen* in „Secular Religion“ kritisierte Schrift *Voegelins* ist. *Voegelin* deutet darin abweichende und insbesondere atheistische Überzeugungen nicht als Ausdruck anderer, aber vielleicht doch ebenfalls respektabler weltanschaulicher Meinungen, sondern als die Folge törichter Verstocktheit, an der ein Mensch nur wider besseres Wissen festhalten kann. Am öffentlichen politischen Diskurs dürften sich, ginge es nach *Voegelin*, derartig religiös verstockte Menschen unter keinen Umständen beteiligen.

*Kelsen* hatte daher gute Gründe, die *Voegelinsche* „Wissenschaft der Politik“ einer Kritik zu unterziehen. Mit der Deutung des Nationalsozialismus und Kommunismus als pervertierte Religionen, und der daraus abgeleiteten Forderung der Rückkehr zur richtigen Religion, und beides verbunden mit einer Intoleranz, wie sie mittelalterlichen Inquisitoren Ehre gemacht hätte,

<sup>33)</sup> Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 128 ff., S. 173 ff.

<sup>34)</sup> Es ist aufschlussreich, dass *Voegelins* Empörung über den Anschluss Österreichs 1938 nach der Darstellung in seiner Biographie sich in erster Linie gegen die demokratischen Regierungen Englands und Frankreichs richtete („rotten swine that called themselves democrats“), während er über die Rolle der autoritären Regierung Österreichs kein Wort verliert und *Mussolini* gar zum Mächtegern-Retter Europas stilisiert. Vgl. *Voegelin*, *Autobiographical Reflections*, S. 70 ff.

<sup>35)</sup> Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 172. Vgl. *Kelsen*, *A New Science of Politics*, S. 106.

<sup>36)</sup> *Eric Voegelin*, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (München, 1959).



entspricht *Voegelins* Art von Politikwissenschaft ziemlich genau dem Denkschema, das *Kelsen* in „Secular Religion“ angreift. Hinzu kommt, dass *Voegelin* die Verantwortung für den Totalitarismus der Moderne als einem vermeintlich häretischen<sup>37)</sup> Zeitalter zuweist, woran er insbesondere der Aufklärung als einer wiederum vermeintlich häretischen Strömung einen wesentlichen Anteil zuschreibt. Wenn *Voegelin* in diesem Zusammenhang von „destruktiven Positivismus“ spricht, dann musste *Kelsen* sich auch persönlich angesprochen zu fühlen.<sup>38)</sup>

#### IV. Die Kernpunkte von Kelsens Voegelin-Kritik in „Secular Religion“

Die Punkte, in denen *Kelsen Voegelin* in „Secular Religion“ vor allem angreift, sind (1) dessen Deutung der Neuzeit als ein gnostisches Zeitalter, (2) *Voegelins* Umdeutung aufklärerischer und säkularer Philosophen als verkappter Gnostiker, insbesondere dessen Hobbes-, Comte-, Marx- und Nietzsche-Deutungen und (3) *Voegelins* Ablehnung moderner Politik und, mit Einschränkungen, auch moderner Wissenschaft, insbesondere des naturwissenschaftlichen Denkens.

Anders als in seiner Voegelin-Rezension, auf die das Werk „Secular Religion“ aufbaut, geht *Kelsen* auf *Voegelins* Repräsentationstheorie nicht mehr ein und behandelt auch dessen Polemik gegen den Positivismus im 20. Jahrhundert nicht mit derselben Ausführlichkeit.<sup>39)</sup> Beide Unterschiede ergeben sich aus der anderen Anlage des Werkes „Secular Religion“, das keine Kritik von *Voegelins* „Neuer Wissenschaft der Politik“ mehr ist, sondern, wie der Untertitel sagt, eine „Polemik gegen die Missinterpretation der modernen Sozialphilosophie, Wissenschaft und Politik als ‚Neue Religionen‘“. Die Polemik gegen *Voegelins* Gnosistheorie ist dabei noch einmal sehr viel gründlicher ausgeführt und durch Sekundärliteratur zur Gnosis belegt als es die

---

<sup>37)</sup> *Voegelin* spricht von „gnostischem“ Zeitalter, meint aber, wie *Kelsen* sehr überzeugend nachweist, „häretisches“ Zeitalter. Vgl. *Hans Kelsen*, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religions“* (Springer Verlag Wien/New York, 2012) S. 82.

<sup>38)</sup> *Voegelin* hat diesen Vorwurf in seinem Briefwechsel mit *Kelsen* bestätigt, auch wenn er versucht ihn höflich zu entschärfen, unter anderem, in dem er einräumt, dass *Kelsen* trotz seines Positivismus nicht in den Gnostizismus verfallen sei (Brief an *Kelsen* vom 10. Februar 1954). Dass kein einziger Vertreter des Neupositivismus in den Gnostizismus verfallen ist, und dass darüber hinaus kaum eine europäische Philosophenschule sich als so resistent gegen Totalitarismus erwiesen hat wie der Neupositivismus, wird von *Voegelin* dabei konsequent ignoriert.

<sup>39)</sup> Die Kritik der Repräsentationstheorie hat *Kelsen* statt dessen in leicht abgewandelter Form in die 1955 in der Zeitschrift „Ethics“ veröffentlichte Schrift „Foundations of Democracy“ übernommen. Vgl. *Kelsen*, *Foundations of Democracy*, S. 258–268 (in der Erstveröffentlichung: S. 6–15).

an sich schon sorgfältige Kritik in der Voegelin-Rezension war. Anlass zu größeren Selbstkorrekturen hatte *Kelsen* dabei nicht.<sup>40)</sup>

Bevor auf den Inhalt von *Kelsens* Kritik eingegangen wird, ist etwas zu seiner Methode zu sagen: *Kelsen* untersucht *Voegelins* Thesen, indem er sehr sorgfältig ihren Begründungszusammenhang und insbesondere *Voegelins* Verwendung der Primär- und Sekundärliteratur rekonstruiert. Was dabei zu Tage tritt, ist geeignet Voegelin-Liebhaber zu ernüchtern, dürfte aber keinen Voegelin-Kenner verwundern: *Voegelins* Hermeneutik ist, um es höflich zu sagen, oft zu kongenial um noch akkurat zu sein.<sup>41)</sup> Wie *Kelsen* nachweist, sind *Voegelins* Interpretationen der philosophischen Primärliteratur häufig sogar eindeutig falsch.<sup>42)</sup>

Aber auch der Einsatz der Sekundärliteratur ist bei *Voegelin* vielfach fragwürdig. Nicht selten folgt *Voegelin* dem *Prinzip der epigonalen Verschärfung*, indem er Thesen aus der Sekundärliteratur übernimmt, ihnen dabei aber einen weiteren Geltungsbereich unterstellt und sie darüber hinaus normativ verschärft. Ein Beispiel dafür ist *Voegelins* Bezugnahme auf *Ferdinand Christian Baur*s Werk über „Die christliche Gnosis“. Während *Baur* tatsächlich nur über bestimmte Entwicklungen in der Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts spricht, sieht *Voegelin* darin einen Haupttrend der deutschen und europäischen Religionsgeschichte beschrieben.<sup>43)</sup> Eine weiteres Beispiel ist *Karl Löwith*s Buch „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“, aus dem *Voegelin* seine Augustinus-Deutung, seine Kritik der Geschichtsphilosophie und auch die Hervorhebung der geistesgeschichtlichen Rolle von *Joachim Fiori* übernimmt. Während *Löwith* vornehmlich über die Entwicklung der Geschichtsphilosophie spricht, verschärft *Voegelin* *Löwith*s Deutung zu einer Verfallsgeschichte der Moderne, und zwar ohne dass er diese Verschärfung anhand der Primärliteratur noch eigens rechtfertigt.<sup>44)</sup> Es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst von

<sup>40)</sup> Es gibt nur geringe Unterschiede. Z.B. scheint *Kelsen* die geistesgeschichtliche Rolle von *Joachim Fiori* vergleichsweise ernster zu nehmen, den er in seiner Rezension noch als „eccentric monk“ (*Kelsen*, *A New Science of Politics*, S. 77) abgetan hatte.

<sup>41)</sup> Unter anderem hängt dies damit zusammen, dass *Voegelins* recht konsequent die Autorintention zugunsten einer Art historisierender Tiefenhermeneutik ignoriert. Sein Verfahren erinnert in dieser Hinsicht an *Heidegger*, wobei *Voegelin* vergleichsweise aber immer noch wissenschaftlich seriöser vorgeht.

<sup>42)</sup> Die auffälligsten Beispiele hierfür sind *Voegelins* Deutungen von *Hobbes*, *Marx* und den Enzyklopädisten. (Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 87 f., S. 181 ff., S. 124 f.). Weitere Beispiele in anderen Werken *Voegelins* findet man mühelos, so z.B. seine theologische Verbrämung des schottischen Common Sense Philosophen *Thomas Reid* (vgl. *Arnold*, *Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung*, S. 121, 124) oder – ein besonders haarsträubendes Beispiel – der Vergleich von *Condorcet* mit *Goebbels* in der „History of Political Ideas“. Vgl. *Eric Voegelin*, *History of Political Ideas*. Volume VIII. Crisis and the Apocalypse of Man, ed. *David Walsh*, in *The Collected Works by Eric Voegelin*, Volume 26, S. 151.

<sup>43)</sup> Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 80 ff.

<sup>44)</sup> *Löwith* ist *Voegelin* in mancher Hinsicht geistverwandt. Ähnlich wie *Voegelin* bedient er sich echter und vermeintlicher inhaltlicher Parallelismen und geistesgeschichtliche Entwicklungslinien zu konstruieren. Allerdings fällt *Löwith*s

*Kelsens* überaus sorgfältiger Rekonstruktion des Begründungszusammenhangs bei *Voegelin*, dass sie auch einiges Licht auf *Voegelins* fragwürdige wissenschaftliche Vorgehensweise wirft.

### A. Die Gnosis-Theorie

Die Gnosis ist eine religiöse Strömung des frühen Christentums, die eine vergleichsweise radikale Weltablehnung mit ausgeprägten Erlösungshoffnungen verbindet. Ein charakteristisches Merkmal der frühchristlichen Gnosis ist ihr ausgeprägter Dualismus, der in einigen Varianten als Trennung von Schöpfergott und Erlösergott auftritt. Während ein böser Gott die Welt geschaffen hat, wird ein guter, mit der Verantwortung für die Schöpfung der schlechten Welt nicht belasteter Gott die Menschen wieder davon erlösen. Anders als *Voegelins* häufige Rede vom „gnostischen Immanentismus“ es nahelegt, ist die Gnosis zumindest in ihrer ursprünglichen Form keineswegs immanentistisch. Es geht um die Erlösung von der Welt, nicht in der Welt.<sup>45)</sup> Aber wie gelingt es *Voegelin* dann eine politische Theorie daraus abzuleiten?

*Voegelins* Gnostisetheorie besteht aus einer Deutungs- und einer Erklärungskomponente. Die Deutungskomponente besteht darin, dass *Voegelin* die gesamte Neuzeit, beginnend mit *Joachim Fiori* als gnostisches Zeitalter deutet. Die Erklärungskomponente besteht darin, dass *Voegelin* jedwede Art von politischem Fehlverhalten, nämlich sowohl die Gewaltexzesse totalitärer Herrschaften als auch – obwohl politisch wie psychologisch eigentlich ganz anders gelagert – die mangelnde Bereitschaft oder Fähigkeit ihnen entgegenzutreten als Ausdruck und Folge einer gnostischen Grundhaltung erklärt. Dazu kommt es nach *Voegelin*, weil die Gnosis in der Gestalt des gnostischen Immanentismus entweder als aktivistische Gnosis darauf hofft, die Erlösung nach Art der christlichen Eschatologie bereits in dieser Welt herbeizuführen und dafür den schrankenlosen Einsatz in Gewalt als gerechtfertigt ansieht. Oder weil sie als passive Gnosis darauf hofft, dass die Erlösung von selbst eintritt, und deshalb nur ungenügende Bereitschaft zeigt, sich dem politisch gerechtfertigten Gewalteintritt entgegenzustellen.<sup>46)</sup> Einen empirischen Nachweis, dass gnostische religiöse Überzeugungen, also z.B. der Glaube an die Trennung des Schöpfer- vom Erlösergott, die eine oder andere dieser Konsequenzen nach sich ziehen müssen, führt *Voegelin* nicht. Es bleibt bei psychologisierenden

---

Modernitätskritik sehr viel vorsichtiger und maßvoller aus als die *Voegelins*. *Voegelins* Modernitätskritik ist daher durch den Verweis auf *Löwith* nicht gedeckt. Vgl. *Karl Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (Metzler Verlag Stuttgart, 2005; zuerst 1949). Vgl. *Voegelin*, New Science of Politics, S. 111 ff. Vgl. *Kelsen*, A New Science of Politics, S. 84.

<sup>45)</sup> Vgl. *Wolfgang Röd*, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Band I. Altertum, Mittelalter, Renaissance (C.H. Beck Verlag München, 2000; zuerst 1994) S. 280–284.

<sup>46)</sup> *Voegelin*, New Science of Politics, S. 121 ff., S. 173 ff.

Unterstellungen. Der Nachweis bleibt *Voegelin* und anderen theologischen Gnosis-Kritikern wohl auch deshalb erspart, weil es heutzutage gar keine einflussreiche sich selbst als gnostisch verstehende Kirche gibt,<sup>47)</sup> die allenfalls gegen solche Unterstellungen protestieren könnte.

Für das Wiederauftreten der Gnosis im Mittelalter hat *Voegelin* eine besonders eigentümliche Erklärung: Sie ist das Ergebnis einer versuchten Re-Divinisierung der Welt nachdem das Christentum mutmaßlich die Welt De-Diviniert hatte. Gemeint ist damit die Ablösung der heidnischen Götterwelt als eines eher diesseitig orientierten Glaubens durch den transzendenten christlichen Gott, die bei *Voegelin* mit dem existenzphilosophischen Selbstlob verbunden ist, als Christ in einer de-divinierten Welt die besondere Spannung zum transzendenten Seinspol aushalten zu können. Weil das aber, wie *Voegelin* offenbar glaubt, nur eine kleine Elite von Seelenaristokraten wirklich aushalten kann, kommt in Folge der Verstärkung die Gnosis wieder auf.<sup>48)</sup>

*Kelsen* widerlegt diesen ganzen verworrenen Theoriekomplex, indem er Stück für Stück und mit größter Sorgfalt den Nachweis führt, dass *Voegelin*s Deutung über weite Strecken auf groben, um nicht zu sagen mutwilligen Fehlinterpretationen beruht.<sup>49)</sup> Zunächst einmal kann man kaum davon sprechen, dass das Christentum die Welt de-diviniert. Wenn überhaupt, dann ist die De-Divinisierung in der Gnosis sehr viel ausgeprägter, da in der Gnosis die Welt nicht einmal von Gott geschaffen worden ist. Dass *Voegelin* ausgerechnet in *Joachim Fiori* einen Vorreiter der neuzeitlichen Gnosis sehen will, ist schon deshalb fragwürdig, weil *Joachim Fiori* sich im Einverständnis mit der Kirche befand, während die Gnostiker von ihr verfemt wurden. Könnte man das unter Umständen noch politisch erklären,<sup>50)</sup> so passt doch überhaupt nicht ins Bild, dass *Joachim* dezidiert eine Geschichtstheologie vertrat, während die Gnosis fundamental a-historisch ist. Gerade wegen ihrer Weltabgewandtheit und des rein individuellen Charakters der Erlösung der Seele von dieser Welt, eignet sie sich auch nur schlecht als Grundlage einer politischen Bewegung. Die Spannung zwischen den beiden von ihm beschriebenen Ausdrucksformen der Gnosis als eines politischen Aktivismus einerseits und eines politischen Attentismus („gnostic dreamers“) andererseits, hat *Voegelin* erklärungsstechnisch nie aufheben können. *Voegelin*s Rede vom gnostischen Immanentismus ist geradezu ein Widerspruch in sich. Wenn *Voegelin* im Zusammenhang mit einer vermeintlich politisch mobilisierten

---

<sup>47)</sup> Ihrer Natur nach neigt die Gnosis nicht zur Institutionalisierung. Eine Ausnahme, die man aber sicherlich nicht als einflussreich ansehen kann, ist die Ecclesia Gnostica in Los Angeles. Website der Ecclesia Gnostica: <http://www.gnosis.org/eghome.htm> Vgl. auch Wikipedia: [en.wikipedia.org/wiki/Ecclesia\\_Gnostica](http://en.wikipedia.org/wiki/Ecclesia_Gnostica) (6. Januar 2013).

<sup>48)</sup> Vgl. *Voegelin*, New Science of Politics, S. 122–123.

<sup>49)</sup> Vgl. *Kelsen*, Secular Religion, S. 55 ff.

<sup>50)</sup> Die Kirche verfuhr in der Auseinandersetzung mit den häretischen Strömungen zweigleisig. Einerseits versuchte sie wenigstens einige dieser Strömungen zu inkorporieren. Andererseits bekämpfte sie sie, wo das nicht möglich oder gewollt war, mit der für religiöse Verfolgungen üblichen Brutalität.

Gnosis schließlich von „gnostischen Propheten“<sup>51)</sup> und gar einem „gnostischen Koran“<sup>52)</sup> spricht, dann beschreibt er damit lediglich typische Merkmale vieler, mindestens aber der drei großen monotheistischen Religionen, nämlich religiöse Führer und heilige Texte.<sup>53)</sup>

Die inneren Widersprüche von *Voegelins* Gnosis-Begriff, ebenso wie die eklatanten Gegensätze, die *Kelsen* zwischen *Voegelins* Gnosis-Konzept und den historischen Darstellungen der Gnosis feststellt, werfen die Frage auf, wie es zu diesen Unstimmigkeiten von *Voegelins* Konzept kommen konnte. *Kelsen* hat darauf eine verblüffend einfache, aber auch zugleich ausgesprochen plausible Antwort parat: *Voegelin* gebraucht zwar das Wort „Gnosis“, aber was er meint ist „Häresie“.<sup>54)</sup> Damit geht es *Voegelin* nicht um eine bestimmte historisch lokalisierbare und identifizierbare Geistesströmung, sondern um jedwede Abweichung von der (richtigen) religiösen Weltauffassung selbst. Die Feststellung, dass *Voegelins* Gnostizismus-Vorwurf seiner Struktur nach ein Häresie-Vorwurf ist, gehört zu den wichtigsten interpretatorischen Leistungen von *Kelsens* „Secular Religion“. Denn sie erklärt, weshalb der Begriff Gnosis von *Voegelin* nicht in irgendeinem auch nur annähernd präzisen historischen Sinn verwendet wird. Sie lässt darüber hinaus verständlich erscheinen, warum er sich die Mühe ersparen konnte, die politische Gefährlichkeit der „Gnosis“ eigens nachzuweisen, denn vom orthodox-religiösen Standpunkt aus versteht sich die Bedenklichkeit häretischer Strömungen mehr oder weniger von selbst.

Über die Gründe dieser Art von Verschleierung bei *Voegelin* kann man nur spekulieren. Tatsache bleibt, dass *Voegelins* Gnosiskonzept nur dann halbwegs in sich schlüssig ist, wenn man *Voegelins* Gnosis-Begriff als Häresie-Begriff deutet.<sup>55)</sup> Wissenschaftlich überzeugend ist *Voegelins* darauf gestützte Erklärung für politische Ordnungsstörungen wegen der schon angesprochenen Begründungslücken aber auch dann nicht. Man kann es in Form einer Frage auch so formulieren: Was wäre überhaupt so fatal daran, wenn tatsächlich jemand ein gnostischer Häretiker wäre und z.B. daran glaubt, dass es zwei Götter gibt, einen bösen, der die Welt geschaffen hat und einen guten, der die Seele wieder davon erlöst. Schlimmer als katholisch oder

---

<sup>51)</sup> So charakterisiert *Voegelin* den Dux e Babylone *Joachim*. Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 111.

<sup>52)</sup> So *Voegelins* Vorwurf gegen die Encyclopaedie *Diderots*. *Voegelin* geniert sich offenbar, den naheliegenderen Vergleich mit der „Bibel“ heranzuziehen; wobei die Charakterisierung der Encyclopaedie ob nun als eines „gnostischen Korans“ oder einer „Bibel“ ohnehin nicht nachvollziehbar ist. Die Encyclopaedie war weder so gemeint, noch ist sie so verstanden oder eingesetzt worden. Das Problem von *Voegelin* besteht darin, dass er eigentlich zugeben müsste, dass viele der problematischen Züge, die er der Gnosis zuschreibt, problematische Züge von Religion schlechthin sind. Indirekt kann man darin eine Bestätigung der These *Blumenbergs* sehen, dass das Christentum an der Abwehr der Gnosis gescheitert ist, die erst durch die Neuzeit erfolgreich bewältigt werden konnte. Vgl. *Hans Blumenberg*, *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996) S. 139 ff.

<sup>53)</sup> Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 76.

<sup>54)</sup> Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 82.

<sup>55)</sup> Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 82.

evangelisch ist das am Ende auch nicht.<sup>56)</sup> Und es gibt keinen Grund, weshalb jemand, der dergleichen glaubt, ein schlechterer Staatsbürger oder unfähigerer Politiker sein sollte, wie *Voegelin* meint.<sup>57)</sup> Aus kirchlicher Sicht mag der Abfall vom Glauben eine Tragödie sein. Politisch bleibt er vollkommen harmlos.

## B. Die Umdeutung säkularer Philosophien als Krypto-Religion

Wenn man wie *Eric Voegelin* die Ansicht vertritt, dass das gesamte neuzeitliche Denken Ausdruck häretischer oder näherhin gnostischer Entgleisungen ist, dann steht man unweigerlich vor dem Problem, die mit der Aufklärung zunehmende Verbreitung agnostischer und atheistischer Philosophien mit diesem Geschichtsbild zu vereinbaren. Denn es ist nicht leicht einzusehen, wie eine atheistische Philosophie, wie z.B. die von *Karl Marx*, Ausdruck einer Häresie und damit einer religiösen Glaubensform sein soll. *Voegelin* hatte für dieses Problem eine sehr simple Lösung parat, die sich auch bei den anderen von *Kelsen* in „Secular Religion“ kritisierten Theoretikern einer großen Beliebtheit erfreute. Er interpretierte die entsprechenden atheistischen Philosophien kurzerhand als verschleierte religiöse Überzeugungen. Dabei bediente er sich genau der Technik, die *Kelsen* zu Anfang seines Buches als die gefährliche „Suche nach Parallelismen“ charakterisierte.<sup>58)</sup> Wie das funktioniert und wie leicht es *Kelsen* gelingt diese Technik auszuhebeln, soll kurz an zwei Beispielen beschrieben werden. Anschließend soll aber auch an zwei weiteren Beispielen gezeigt werden, dass *Kelsens* Kritik an der religiösen Interpretation atheistischer Philosophien nicht in jedem Fall überzeugen kann.

Die deutlichsten Beispiele, die das Scheitern, um nicht zu sagen, die Willkür von *Voegelins* krypto-religiöser Deutung aufklärerischer Philosophie vor Augen führen, sind dessen Interpretation von *Thomas Hobbes* und seine Deutung Absichten der Enzyklopädisten in der „Neuen Wissenschaft der Politik“. Wie so vielen anderen unterstellt *Voegelin* auch *Thomas Hobbes*, dass er eine verschleierte Form des Gnostizismus zu vertritt. *Voegelin* konstruiert seinen Fall, indem er *Hobbes'* Versuch, einen Staat zu entwerfen, dem die dauerhafte Existenz praktisch sicher ist, als einen Versuch deutet, die geschichtliche Entwicklung überhaupt zum Stillstand zu bringen. Qua Analogieschluss deutet *Voegelin* dies als einen Endzustand, wie ihn die religiöse Heilsgeschichte postuliert. Dass *Voegelins* Deutung eine mutwillige Fehlinterpretation darstellt, kann *Kelsen* natürlich mühelos anhand des Textes

<sup>56)</sup> Es gibt – was niemanden verwundern wird – keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass es sich etwa bei der Ecclesia Gnostica ([www.gnosis.org/eghome.htm](http://www.gnosis.org/eghome.htm), Stand: 6. Januar 2013), der Ecclesia Gnostica Aeterna (<http://ega.kosmic-gnosis.org>) oder der Gnostic Society (<http://gnosis.org/gnostsoc/gnostsoc.htm>) um etwas anderes als völlig harmlose und friedliebende Religionsgemeinschaften handelt.

<sup>57)</sup> Vgl. *Arnold*, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung, S. 90 ff.

<sup>58)</sup> Vgl. *Kelsen*, Secular Religion, S. 17 ff.

von *Hobbes' Leviathan* nachweisen.<sup>59)</sup> *Hobbes* ging es tatsächlich nur um politische Stabilität und damit Dauerhaftigkeit im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten, aber nicht um das Ende der Geschichte.

Von der Enzyklopädie *Diderots* und *D'Alemberts* behauptet *Voegelin*, dass sie den Versuch darstelle einen „gnostischen Koran“ zu schaffen, der alle anderen Wissensquellen durch eine endgültige Fassung verdrängt. Wörtlich schreibt *Voegelin*:

„In the eighteenth century, Diderot and D'Alembert claimed koranic function for the *Encyclopédie française* as the comprehensive presentation of all human knowledge worth preserving. According to their conception, nobody would have to use any work antedating the *Encyclopédie*, and all future sciences would assume the form of supplements to the great collection of knowledge.“<sup>60)</sup>

Tatsächlich handelt es sich aber um ein Kompendium, das sich explizit an Laien wendet. Aus diesem Grund sind die Artikel so verfasst, dass sie aus sich heraus verständlich sind, ohne dass die Leserinnen und Leser gezwungen sind, zur Erläuterung andere Werke als die *Encyclopédie* selbst zu Rate zu ziehen. Ein Blick in *D'Alemberts* „Discours préliminaire de l'Encyclopédie“ genügt, um sich von der Abwegigkeit von *Voegelins* Interpretation zu überzeugen.<sup>61)</sup> Dass *Voegelin* in diesem Zusammenhang von einem „Koran“ spricht, geschieht womöglich nur aus Rücksicht auf eine christliche Leserschaft, die ihm den eigentlich näherliegenden Vergleich mit der „Bibel“ eventuell übel nehmen könnte.

In den Zusammenhang der Umdeutung säkularer Philosophien gehört auch, dass für *Voegelin* der Atheismus schon definatorisch ausgeschlossen zu sein scheint. Ein Mensch kann für *Voegelin* gar nicht nicht-religiös sein. Der Preis, den *Voegelin* für diese dogmatische Festlegung zahlt, besteht darin, dass er unfähig wird, agnostische oder atheistische Positionen in ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen, und dass er sich anmaßen muss, diese besser als sie sich selbst zu verstehen.

Aber deswegen sind noch nicht alle Beispiele religiöser Analogien *Voegelins* abwegig. *Voegelins* Deutung der Philosophie *Comtes* als säkularisiertes Christentum ist im Gegensatz zu den vorangehenden Beispielen sogar sehr naheliegend, denn *Comte* selbst hatte zuletzt eine „positive Religion“ ausgerufen,<sup>62)</sup> die sich sehr genau an dem von *Comte* bewunderten Vorbild der katholischen Kirche orientierte. Etwas überspitzt könnte man sagen, dass es sich um dasselbe System mit denselben geistigen und sozialen Mechanismen handelt, nur mit ausgetauschten Symbolen. *Kelsens* Hinweis darauf, dass *Comtes* Philosophie atheistisch ist, geht hier fehl, denn *Kelsens* Religionskritik wie auch seine Kritik an der religiösen Umdeutung moderner Geistesströmungen in „Secular Religion“ ist ja gerade dadurch motiviert, dass

<sup>59)</sup> Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 88.

<sup>60)</sup> *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 139–140.

<sup>61)</sup> Vgl. *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 104.

<sup>62)</sup> Vgl. *Wolfgang Röd*, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Band II. 17. – 20. Jahrhundert* (C.H. Beck Verlag München, 2000; zuerst 1996) S. 315 f.

er die Unabhängigkeit der Wissenschaft und der Politik von der Religion als wesentliche Errungenschaften der Aufklärung schützen will. Dann müsste ihm aber eine Philosophie wie die von *Auguste Comte* zutiefst suspekt sein. Vertreter des Wiener Kreises und verwandter neopositivistischer Strömungen haben sich von *Comtes* Philosophie auch eher distanziert.<sup>63)</sup> Die Deutung von *Comtes* Philosophie als eine Säkularreligion bleibt daher trotz *Kelsens* Einwänden nachvollziehbar. Dasselbe gilt jedoch nicht für die Gefahrendiagnose, denn *Voegelin* liefert keine stichhaltigen Gründe, weshalb *Comtes* Positivistenkirche politisch gefährlicher ist als ihr Vorbild, die katholische Kirche.<sup>64)</sup>

Ein weiteres Beispiel, in welchem *Kelsens* Verteidigung einer säkularen Philosophie über das Ziel hinausschießt, ist der Marxismus. Nun mag *Kelsen* noch damit Recht haben, dass die vermeintlichen religiös-eschatologischen Züge in *Marx'* Schriften selbst keine wichtige Rolle spielen. Die religiösen Züge in der politischen Bewegung des Marxismus sind dennoch mit Händen zu greifen. Am Deutlichsten ist der religiöse Charakter kommunistischer Herrschaftsformen heutzutage am Beispiel des dynastischen Stalinismus in Nordkorea zu sehen. Es besagt dagegen wenig, wenn *Kelsen* feststellt, dass *Marx'* Philosophie sich – ihrem eigenen Anspruch nach (!) – als wissenschaftlich und areligiös verstand.

Alles in allem gelingt es *Kelsen* zwar bei *Voegelin* zahlreiche geradezu mutwillige Interpretationsfehler bei dessen Umdeutung weltlicher Philosophien in säkularisierte Religionen nachzuweisen. Aber nicht in allen Fällen ist die Analogie zur Religion durch Falschinterpretation erzwungen oder bloß oberflächlicher Natur. Im Falle von *Comtes* Positivistenkirche oder dem Marxismus als politische Bewegung drängt sie sich geradezu auf und könnte vielleicht sogar einen Beitrag zur Erklärung des Erfolgs dieser Strömungen als soziale Bewegungen leisten. Aber auch in diesen Fällen wäre es fragwürdig den säkularreligiösen Charakter, wie *Voegelin* dies tut, als Erklärung für deren vermeintliche politische Gefährlichkeit heranzuziehen. Denn nicht alle säkularreligiösen Bewegungen arten in Totalitarismus aus, und umgekehrt beweist der religiöse Fanatismus, dass eine gewalttätige Politik sehr wohl mit dem Glauben an eine transzendente Gottheit einhergehen kann.

### C. Die Ablehnung moderner (liberaler) Politik und Wissenschaft

Eines der hervorstechendsten Merkmale von fast sämtlichen von *Voegelin*s nach der Flucht nach Amerika 1938 verfassten Schriften ist deren aggressiver Antimodernismus. Eine antimoderne Tendenz hatten *Voegelin*s Schriften zwar

<sup>63)</sup> Vgl. *Richard von Mises*, Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung (Frankfurt am Main, 1990; zuerst: Den Haag, 1939) S. 65.

<sup>64)</sup> *Comtes* Philosophie hat in die brasilianische Verfassung Eingang gefunden – mit historisch harmlosen Folgen. Man kann darüber spekulieren, ob sie unter anderen Bedingungen eine Gefahr für die Freiheit hätte werden können.



auch schon vor dem Gang ins Exil. Aber der immer wieder durchbrechende unbeherrscht-polemische Zug dabei ist ein Merkmal von *Voegelins* späteren Schriften. Zwei Gründe dürften für diesen Wandel ausschlaggebend gewesen sein: Einmal das Erlebnis von Flucht und Exil. Zum anderen dürfte eine Rolle gespielt haben, dass *Voegelin*, der sich, selbst dem Faschismus geistig nahestehend, bis dahin immer auf der Höhe der geistigen Tendenzen der Zeit gefühlt hatte,<sup>65)</sup> nun im demokratischen Amerika auf einmal die Erfahrung machte, gegen den Strom zu schwimmen. Wie schon zuvor angedeutet hat *Voegelin* auf diese Erfahrungen mit einer religiösen „Kehre“ und ansonsten mit der Verschärfung seiner antimodernen Ressentiments reagiert. Passagen wie die folgende aus *Voegelins* „Neuer Wissenschaft der Politik“ sind in ihrer Verbindung aus Unverständnis für die Bedeutung demokratischer Grundfreiheiten und Beleidigt-Sein über eigene als zu gering empfundene publizistische Wirkung nicht untypisch für *Voegelin*:

„Since gnosticism lives by the theoretical fallacies that were discussed in the preceding lecture, the taboo on theory in the classic sense is the ineluctable condition of its social expansion and survival. This has a serious consequence with regard to the possibility of public debate in societies where Gnostic movements have achieved social influence sufficient to control the means of communication, educational institutions, etc. To the degree to which such control is effective, theoretical debate concerning issues which involve the truth of human existence is impossible in public because the use of theoretical argument is prohibited. However well the constitutional freedoms of speech and press may be protected, however well theoretical debate may flourish in small circles, and however well it may be carried on in the practically private publications of a handful of scholars, debate in the politically relevant public sphere will be in substance a game with loaded dice which it has become in contemporary progressive societies – to say nothing of the quality of debate in totalitarian societies.“<sup>66)</sup>

*Voegelins* Antimodernismus betrifft viele Aspekte der modernen Gesellschaft, Politik und Kultur.<sup>67)</sup> Für einen Politikwissenschaftler nicht verwunderlich, bezieht er sich aber besonders auf die moderne Wissenschaft und Politik. Im Bereich der Wissenschaft äußert sich der Antimodernismus als kritische Haltung gegenüber dem naturwissenschaftlichen Denken, soweit es eine Vorbildfunktion für die Wissenschaft schlechthin haben soll. Fairerweise muss darauf hingewiesen werden, dass *Voegelin* – anders als etwa der von *Kelsen* gleichfalls kritisierte *Brinton* – nicht schon die modernen Naturwissenschaften als solche als Häresie bzw. „Gnostizismus“ betrachtet, sondern „nur“ diejenigen philosophischen Strömungen, die sich das naturwissenschaftliche Denken zum Vorbild nehmen.

---

<sup>65)</sup> Am deutlichsten ist dieses Sentiment in *Voegelins* „Autoritärem Staat“ spürbar. Vgl. *Arnold*, *Voegelin als Schüler Hans Kelsens*, S. 537–541.

<sup>66)</sup> Vgl. *Voegelin*, *New Science of Politics*, S. 141–142. – Vgl. auch *Kelsen*, *Secular Religion*, S. 260, wo die zweite Hälfte der Passage ebenfalls zitiert wird.

<sup>67)</sup> Siehe dazu auch die Zusammenfassung von *Voegelins* philosophischen Grundpositionen weiter oben.

*Voegelins* Vorstellungen einer methodisch adäquaten „Neuen Wissenschaft der Politik“ schießen allerdings weit über die oft erhobene Forderung einer methodischen Eigenständigkeit der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften hinaus. Vielmehr verfolgt *Voegelin* explizit auch ein wissenschaftliches Programm, dessen Ziel es ist, die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften auf ein religiöses Denkmodell festzulegen, das die Anerkennung religiöser Erfahrung als Wissensquelle ebenso beinhaltet wie die Respektierung spiritueller Autorität.<sup>68)</sup> *Kelsen* hält dem zu Recht entgegen, dass die Emanzipation der Wissenschaft von der Religion in der Neuzeit eine ihrer wesentlichen Gelingensvoraussetzungen gewesen ist.

Nicht ganz so überzeugend wirkt es, wenn *Kelsen* in demselben Atemzug auch bloß (natur-)wissenschaftsinspirierte Philosophien als vermeintlich wissenschaftliche Systeme verteidigt. Denn es gibt, wie das Beispiel *Comtes* vor Augen führt, sehr wohl naturwissenschaftsinspirierte Philosophien, die religiösen oder metaphysischen Charakter haben. *Kelsens* Denkfehler besteht darin, dass er einer Philosophie bereits dann wissenschaftlichen Charakter zubilligt, wenn sie diesseitig und ihrem Selbstverständnis nach wissenschaftlich ist. Im Zweifelsfall mögen die wissenschaftlichen Ergebnisse von *Comte*, *Marx* oder *Nietzsche* – alle drei interpretiert *Kelsen* als säkulare und (im Falle *Nietzsches* zumindest streckenweise) wissenschaftlich argumentierende Denker – zwar falsch sein. Aber deswegen sind sie für *Kelsen* aber nicht weniger wissenschaftlich. *Kelsen* übersieht, dass Wissenschaftlichkeit nicht allein eine Frage der Selbstzuschreibung in Verbindung mit einer strikt diesseitigen Ausrichtung ist. Vielmehr kann man einer Philosophie, ganz gleich wie sie sich selbst versteht, Wissenschaftlichkeit ernsthaft nur dann zuschreiben, wenn sie die Kriterien der intersubjektiven Kritizierbarkeit, der empirischen Überprüfbarkeit und wenigstens im Großen und Ganzen die wissenschaftlichen Standards ihrer Zeit erfüllt. Bei *Marx* mag das noch einigermaßen angehen. Bei *Comte* und erst recht *Nietzsche* ist es aber auch da meistens nicht der Fall, wo sie sich ausdrücklich auf die Wissenschaft berufen.

Die Wiedereinführung des religiösen Denkmodells bleibt nicht nur eine methodologische Forderung *Voegelins* im Bereich der Wissenschaft, sondern *Voegelin* überträgt sie auch auf die Politik. Auch die politische Ordnung muss im Geiste der Anerkennung einer im transzendenten Seinspol entspringenden Weltordnung gestaltet werden. Ein intakter spiritueller Erfahrungshintergrund ist dabei für das politische Führungspersonal unabdingbar. Wer dazu nicht bereit und in der Lage ist, sollte von der politischen Partizipation möglichst ausgeschlossen werden.<sup>69)</sup> So sah es *Voegelin*, auch wenn er sich dabei oft verklausuliert ausdrückt. Den offensichtlichen Widerspruch zwischen seinen eigenen Vorstellungen von den unabdingbaren spirituellen Voraussetzungen

---

<sup>68)</sup> In *Voegelins* bewusstseinsphilosophischen Schriften wird dies noch deutlicher als in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ und „Wissenschaft, Politik und Gnosis“, den beiden Werken *Voegelins*, auf die sich *Kelsens* Kritik bezieht. *Kelsen* kannte nur die Spitze des Eisberges. Vgl. *Arnold*, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung.

<sup>69)</sup> Vgl. *Voegelin*, Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, S. 33.

---

gelingender politischer Ordnung und der faktisch weitgehend säkularen und laizistischen Politik der westlichen Moderne konnte *Voegelin* nur durch eine gewisse Unklarheit und oft recht abenteuerliche intellektuelle Konstruktionen abfangen.<sup>70)</sup> In der Regel geschieht dies dadurch, dass *Voegelin* dort, wo er mit der politischen Ordnung oder auch der konkreten Politik einverstanden ist, einen intakten religiösen Erfahrungshintergrund unterstellt, während er dort, wo er nicht einverstanden ist, stets eine Störung des religiösen Bewusstseins als mehr oder weniger alleinige Ursache annimmt. So ist für *Voegelin* in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ der Kommunismus und Nationalsozialismus Ausdruck einer religiösen Bewusstseinsstörung, nämlich des schon weiter oben besprochenen Gnostizismus. Die Vereinigten Staaten von Amerika dagegen beruhen auf einem intakten religiösen Bewusstsein. Dasselbe gilt jedoch schon nicht mehr für die liberale Politik der Roosevelt- und Truman-Administration, die *Voegelin* ebenso als gnostizistisch klassifiziert wie den Kommunismus. In „Secular Religion“ hat *Kelsen* die Unglaubwürdigkeit derartiger Konstruktionen am Beispiel der Gnosistheorie in mühevoller Kleinarbeit herausgearbeitet.

Die Genauigkeit, mit der *Kelsen* bei seiner Voegelin-Kritik vorgeht, könnte angesichts der offensichtlichen Absurdität von *Voegelins* Gnostizismus-Diagnosen übertrieben erscheinen. Aber *Kelsen* geht es um mehr als nur die akademische Frage, wie gut begründet die Deutung gegenwärtiger politischer Bewegungen mit Hilfe einer religionshistorischen Begrifflichkeit ist. Für *Kelsen* steht eine der wesentlichen Errungenschaften der neuzeitlichen Geschichte auf dem Spiel, nämlich die Emanzipation der Politik von der Religion, die – davon war *Kelsen* überzeugt – eine unerlässliche Voraussetzung der liberalen Demokratie ist.<sup>71)</sup> In der Tat ist es fraglich, inwieweit *Voegelins* Vorstellungen von politischer Ordnung mit dem Prinzip der Religionsfreiheit als einem der ersten und grundlegendsten liberalen Freiheitsrechte vereinbar ist. *Voegelins* mystisch-undeutlicher Transzendenzbegriff lässt zwar immer noch einen beschränkten Grad an religiösem Pluralismus zu, aber dies ändert nichts daran, dass *Voegelin* die Berechtigung zur Teilnahme am öffentlichen politischen Diskurs von einer religiösen Qualifikation abhängig macht. *Voegelin* selbst hat sich nach seinem Buch über den „Autoritären Staat“ aus den 30er Jahren nicht mehr ausführlich

---

<sup>70)</sup> So führt *Voegelin* zum Beispiel die Ideologieresistenz der anglo-amerikanischen Kultur auf den „common sense“ zurück, von dem *Voegelin* behauptet, dass er einen Kern von religiösen Ordnungsbewusstsein enthält. Dazu konstruiert *Voegelin* eine Genealogie über den schottischen Philosophen *Thomas Reid* aus dem 18. Jahrhundert, der in der Tat eine „common sense“-Philosophie geschaffen hat. Nur meinte *Thomas Reid* mit „common sense“ keineswegs eine „kompakte Form der Noese“ (wie *Voegelin* das religiöse Ordnungsbewusstsein nennt, wenn es, seiner Mutmaßung entsprechend, in einer impliziten Form auftritt), sondern *Reid* bezeichnete damit denjenigen Teil des vernünftigen Denkvermögens, der jedem, insbesondere auch wissenschaftlich ungebildeten Menschen, zu Gebote steht. Vgl. dazu *Arnold*, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung, S. 120–125.

<sup>71)</sup> Vgl. *Kelsen*, Foundations of Democracy, S. 307 ff. Vgl. *Kelsen*, Secular Religion, S. 269.

zu Verfassungsfragen geäußert. Da die Verfassung als Voraussetzung gelingender politischer Ordnung für *Voegelin* gegenüber dem Zustand des religiösen Bewusstseins von untergeordneter Bedeutung war, verwundert dies nicht. Stellt man allerdings einmal das Gedankenexperiment an, welche konkrete politische Ordnung mit *Voegelins* Grundsätzen am ehesten vereinbar ist, dann wird man schwer umhin kommen anzunehmen, dass dies eine politische Ordnung ist, in der entweder der Geistlichkeit eine Führungsrolle zukommt, wie das im Iran der Fall ist,<sup>72)</sup> oder in der die Geistlichen zumindest das intellektuelle und gesellschaftliche Leben kontrollieren können, wofür Saudi-Arabien ein Beispiel bildet.

## V. Ist Kelsens Kritik berechtigt?

Folgt man den Angaben seines Biographen *Métall*, dann hat *Kelsen* sein Werk unveröffentlicht gelassen, weil ihm Zweifel an der Schlüssigkeit seiner Argumentation gekommen waren, was insbesondere die Haltbarkeit seiner zentralen These betraf, dass Religion ohne Götterglauben nicht denkbar ist. In der Tat enthält *Kelsens* „Secular Religion“ mehrere Denkfehler, die die Gültigkeit seiner Kritik zumindest bei einigen der im Buch diskutierten Autoren stark einschränken. Hier ist die Frage zu stellen, inwieweit dies auch die Kritik an *Voegelin* betrifft. Folgende Denkfehler kann man *Kelsen* vorwerfen:

(1) *Kelsen* nimmt an, dass die Charakterisierung totalitärer Diktaturen als politische Religionen, die Forderung der Rückkehr zur Religion nach sich zieht. Für *Raymond Aron*, *Julien Huxley* und *Bertrand Russell* gilt das allerdings nicht. Besonders deutlich liegt der Fall *Russells*, der als bekennender Agnostiker für das Christentum nur Spott übrig hatte.<sup>73)</sup> *Kelsen* kann seine These nur retten, indem er unterstellt, dass *Russell* unbeabsichtigt der Forderung nach Rückkehr zur Religion dennoch Vorschub leistet, was aber wenig überzeugend ist. Anders als *Russell* hatte *Voegelin* die Diagnose der Säkularreligion sehr wohl mit der Forderung nach der Rückkehr zur Religion verbunden, und *Voegelin* hielt diese Konsequenz auch für unvermeidlich. Insofern bleibt die Kritik an *Voegelin* von *Kelsens* Irrtum unberührt.

(2) *Kelsen* vertritt die Ansicht, dass der Vergleich sozialer Bewegungen oder philosophischer Geistesströmungen mit einer Religion nur dann sinnvoll ist und über oberflächliche Analogien hinaus geht, wenn sie einen Götterglauben beinhalten. Dabei legt er jedoch eine allzu enge Religionsdefinition zu Grunde, die sich allein auf den Götterglauben als definierendes Merkmal kapriziert. Fasst man den Begriff der Religion stärker

---

<sup>72)</sup> Vgl. dazu *Eckhart Arnold*, Nachwort: Voegelins „Neue Wissenschaft“ im Lichte von Kelsens Kritik, in *Kelsen*, A New Science of Politics, S. 109–136 (S. 125–126).

<sup>73)</sup> Vgl. *Bertrand Russell*, Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität. Von der Unfreiheit der Christenmenschen (Rowohlt Verlag Reinbek, 1982; zuerst 1957).

---

religionssoziologisch auf, dann gehören außer dem religiösen Überzeugungssystem (das den Glauben an Götter beinhalten kann, aber gar nicht unbedingt muss), zumindest noch eine religiöse Praxis in Form von Bräuchen und kultischen Handlungen und eine Gemeinschaft der Gläubigen.<sup>74)</sup> So verstanden kann ein Vergleich zwischen Religionen und anderen sozialen Bewegungen bereits dann sinnvoll sein, wenn einige dieser Elemente hinreichend ähnlich sind. Und die These ist zumindest diskussionswürdig, dass es auch das religiöse Moment war, welches dem Kommunismus und Nationalsozialismus die Massengefolschaft und eine perverse Aufopferungsbereitschaft gesichert hat. Auch ist der Religionsvergleich zu Kelsens Zeiten z.B. von *Raymond Aron* in einer hinreichend behutsamen und daher überzeugenden Weise eingesetzt worden.<sup>75)</sup> Auch ist *Voegelins* Konzept der „Politischen Religionen“ ein durchaus prägnantes Konzept zur Charakterisierung der totalitären Herrschaftsformen. Abwegig ist jedoch *Voegelins* Versuch mit Hilfe des zum Gnostizismusbegriff ausgeweiteten Konzepts politische Unordnung durch den vermeintlich häretischen Charakter bestimmter politischer Strömungen zu erklären.

(3) Komplementär zu der Fehleinschätzung, dass der Vergleich mit einer Religion nur sinnvoll ist, wo auch ein Götterglaube vorhanden ist, verhält sich *Kelsens* andere Fehleinschätzung, dass atheistische Philosophien notwendigerweise religionsfrei sind. Das Gegenbeispiel von *Auguste Comtes* Religion der Humanität wurde bereits angesprochen. Auch in diesem Punkt muss *Kelsens* Kritik an *Voegelin* also eingeschränkt werden. Allerdings betrifft diese Einschränkung auch diesmal nur die Diagnose des religiösen Charakters atheistischer Philosophen, mit der *Voegelin* überdies nur in einigen Fällen nicht daneben liegt. Die bei *Voegelin* stets daran angeschlossene politische Gefährlichkeitsprognose ist selbst in den Fällen, wo seine Diagnose stimmt, in der Regel nicht haltbar. Zu welchen Absurditäten sich *Voegelin* dabei zuweilen hinreißen ließ, zeigt das Kapitel über *Condorcet* in *Voegelins* „History of Political Ideas“.<sup>76)</sup> Darin wird *Condorcet* mit *Goebbels* verglichen – und das, obwohl *Voegelin* in demselben Kapitel selbst mitteilt, dass *Condorcet* Gedankenfreiheit eingefordert hat, was dem Nazi-Propagandaminister bekanntlich im Traum nicht eingefallen wäre.

In ihrem weit überwiegenden Teil bleibt *Kelsens* Voegelin-Kritik von den angeführten Irrtümern seines Werkes „Secular Religion“ also unbeeinträchtigt. Dies ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass sein Buch aus einer Voegelin-Kritik entstanden ist, und dass *Voegelin* damit vermutlich das Modell

---

<sup>74)</sup> Diese Elemente finden sich schon bei *Durkheim*. Vgl. *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1981).

<sup>75)</sup> Vgl. *Gerda Bohmann*, „Politische Religionen“ (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen? Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34 (2009) S. 3–22 (S. 10 ff.).

<sup>76)</sup> Vgl. *Eric Voegelin*, History of Political Ideas. Volume VIII. Crisis and the Apocalypse of Man, ed. *David Walsh*, in The Collected Works by Eric Voegelin. Volume 26, S. 151.

war, von dem *Kelsens* umfassende Kritik an der religiösen Deutung säkularer Philosophien ausgegangen ist.

## VI. Die Schlüsselfrage: Bedarf die Politik einer spirituellen Grundlage?

Wie *Hermann Lübbe* vor einigen Jahren treffend festgestellt hat, kann man heute bestenfalls noch von einer „marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins“<sup>77)</sup> sprechen. Die Motivation, sich mit *Voegelin* auseinanderzusetzen, besteht dabei häufig darin, dass *Voegelins* politische Philosophie die Rolle der Religion auf den ersten Blick entschieden aufzuwerten scheint, indem *Voegelin* behauptet, dass eine gelingende politische Ordnung einer spirituellen Grundlage bedarf. Zumindest für religiöse Menschen kann das attraktiv erscheinen. Demgegenüber trat *Kelsen* eindeutig für die Trennung von Religion und Politik ein. Wer von beiden hat Recht? Und ist der Religion mit *Voegelins* politischen Ordnungsvorstellungen tatsächlich gedient?

*Voegelin* war unter anderem deshalb so fest von der Notwendigkeit einer intakten spirituellen Grundlage überzeugt, weil er glaubte, dass der Totalitarismus eine Folge der Störung des religiösen Bewusstseins ist. Nur hat *Voegelin* nie auch nur einen ernsthaften Versuch unternommen, diesen Zusammenhang empirisch nachzuweisen. Das mag zum Teil an seiner rein hermeneutischen Methode liegen, mit der allein sich die Brücke zur Realgeschichte nicht schlagen lässt. Es hat aber auch mit seinen Voraussetzungen zu tun. Denn *Voegelins* Annahme, dass man es am Charakter ihrer Spiritualität erkennen kann, ob eine politische Bewegung ordnungsgefährdend ist oder nicht, ist mindestens ebenso naiv, wie die Ansicht, dass die Güte oder Gerechtigkeit eines Menschen von dessen Rechtgläubigkeit abhängt. So hat zum Beispiel das nach den Maßstäben *Voegelins* ziemlich intakte religiöse Bewusstsein des christlichen Mittelalters ebenfalls jede Menge politischer Unordnung hervorgebracht – sofern man denn Kreuzzüge, Judenprogrome, Hexen- und Ketzerverbrennungen als Phänomene politischer Unordnung beurteilen darf. Und der von *Voegelin* wegen seiner spirituellen Sensitivität hochverehrte Philosoph *Platon* hat einen Entwurf für eine Staatsordnung vorgelegt, die nichts weniger als totalitär ist.<sup>78)</sup>

Abgesehen davon, dass der von *Voegelin* unterstellte Kausalzusammenhang zwischen dem Zustand des religiösen Bewusstseins und

<sup>77)</sup> Vgl. *Hermann Lübbe*, *Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins* (München, 2003).

<sup>78)</sup> Vgl. dazu *Kelsens* treffende Bemerkung in *Kelsen*, *Foundations of Democracy*, S. 302, Fußnote 69: „Voegelin . . . suggests not to rely on ‚destructive‘ positivism and its value-free description of social reality but rather on the methods of ‚metaphysical speculation,‘ such as applied by Plato and Aristotle, and ‚theological symbolization,‘ such as presented by Thomas Aquinas. This suggestion should not be accepted without taking into consideration the results of the political philosophies of these authorities.“

dem der politischen Ordnung sehr fragwürdig ist, erscheint es auch überaus zweifelhaft, ob der Religion mit *Voegelins* Philosophie wirklich gedient ist. *Voegelins* Vorstellung, dass die politische Ordnung durch eine Wiedererweckung des religiösen Bewusstseins gesichert werden sollte, verliert sofort an Attraktivität, wenn man einmal das Gedankenexperiment anstellt, dass es nicht die eigene Religion ist, die dabei gemeint ist. Was, wenn die eigene Spiritualität eine andere ist als die, die von intellektuellen Vordenkern wie *Voegelin*, die wie selbstverständlich das Definitionsrecht dafür in Anspruch nehmen, als akzeptable Grundlage der politischen Ordnung identifiziert worden ist?<sup>79)</sup> Man bemerkt dann sofort, dass die vermeintliche Aufwertung der Religion durch *Voegelins* Philosophie ein vergiftetes Geschenk ist. Ohne Eingriffe in die seelische Intimsphäre des Einzelnen ist die Realisierung von *Voegelins* Konzept von politischer Ordnung kaum denkbar. Gerade wenn man die Religiosität als das Ureigenste des Menschen betrachtet, könnte einem das zu denken geben.

Stellt man *Voegelins* politischem Denken die Kritik *Kelsens* gegenüber, so fällt paradoxerweise auf, dass *Kelsens* liberal-laizistische Vorstellungen trotz des atheistisch-anti-religiösen Grundzugs zumindest mit einer geläuterten „Religion nach der Aufklärung“ (*Lübbe*) sehr viel besser harmonieren als *Voegelins* Entwurf. *Kelsen* hat sich damit als zukunftsfähiger erwiesen. Aber nicht nur deswegen, sondern auch weil sie eine der wenigen nicht von der Voegelin-Schule beeinflussten Auseinandersetzungen mit *Voegelins* Philosophie enthält, ist die Voegelin-Kritik in *Kelsens* „Secular Religion“ nach wie vor uneingeschränkt lesenswert.

## VII. Literaturverzeichnis

- Arnold, Eckhart*, Eric Voegelin (als Schüler Hans Kelsens), in *Robert Walter, Clemens Jabloner, Klaus Zeleny* (Hrsg.): Der Kreis um Hans Kelsen. Die Anfangsjahre der Reinen Rechtslehre, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung Wien 2007, S. 513–552.
- Arnold, Eckhart*, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung. Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie, Grin Verlag Norderstedt, 2007.
- Bohmann, Gerda*, „Politische Religionen“ (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen? Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34 (2009) S. 3–22.
- Blumenberg, Hans*, Die Legitimität der Neuzeit, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.
- Durkheim, Émile*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- Feichtinger, Johannes*, Wissenschaft zwischen den Kulturen. Osterreichische Hochschullehrer in der Emigration 1933 – 1945, Frankfurt am Main 2001.
- Gürke, N.*, Rezension von Eric Voegelin: Rasse und Staat, J.C.B. Mohr Tübingen 1993, Deutsche Literaturzeitung, Heft 46, 12. November 1933, S. 2197–2198.

---

<sup>79)</sup> Vgl. *Arnold*, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung, S. 93 ff.

- Hütter, Matthias*, Eric Voegelins Werke „Rasse und Staat“ und „Der autoritäre Staat“ und deren Rezeption in den 1930er Jahren, Wien 2010, URL: [othes.univie.ac.at/10648/](https://othes.univie.ac.at/10648/) (Stand 6. Januar 2012).
- Kelsen, Hans*, Brief an William Rappard, Wien, 10. Mai 1930 (Archiv der Universität Wien).
- Kelsen, Hans* und *Eric Voegelin*, Briefwechsel. Briefe vom 26. Januar 1954 (Kelsen an Voegelin), 10. Februar 1954 (Voegelin an Kelsen), 27. Februar 1954 (Kelsen an Voegelin), 7. März 1954 (Voegelin an Kelsen), 27. Juli 1954 (Kelsen an Voegelin), unveröffentlicht im Hans Kelsen-Institut in Wien; eine Kopie befindet sich im Eric Voegelin Archiv in München.
- Kelsen, Hans*, Foundations of Democracy, in *Hans Kelsen*, Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie, hrsg. v. *Matthias Jestaedt* und *Oliver Lepsius*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006 (zuerst 1955) S. 248–385.
- Kelsen, Hans*, A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's New Science of Politics. A Contribution to the Critique of Ideology, hrsg. v. *Eckhart Arnold*,ontos Verlag Heusenstamm 2004.
- Kelsen, Hans*, Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as „New Religions“, Springer Verlag, Wien/New York 2012.
- Lübbe, Hermann*, Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins, München 2003.
- Métall, Rudolf Aladár*, Hans Kelsen. Leben und Werk, Wien 1969.
- Mises, Richard von*, Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung, Frankfurt am Main 1990 (zuerst: Den Haag 1939).
- Petropoulos, Wiliam*, Stefan George und Eric Voegelin, München 2005.
- Röd, Wolfgang*, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Band I. Altertum, Mittelalter, Renaissance, C. H. Beck Verlag, München 2000 (zuerst 1994).
- Röd, Wolfgang*, Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Band II. 17. – 20. Jahrhundert, C. H. Beck Verlag, München 2000 (zuerst 1996).
- Russell, Bertrand*, Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität. Von der Unfreiheit der Christenmenschen, Rowohlt Verlag, Reinbek 1982 (zuerst 1957).
- Sigwart, Hans-Jörg*, Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins, Würzburg 2005.
- Voegelin, Eric*, Autobiographical Reflections. Revised Edition. The collected Works of Eric Voegelin, Volume 34, hrsg. v. *Ellis Sandoz*, University of Missouri Press, Columbia and London 2006 (zuerst 1973).
- Voegelin, Eric*, Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, hrsg. v. *Günther Winkler*, 2. Auflage, Wien/New York 1997 (zuerst Wien 1936).
- Voegelin, Eric*, Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966.
- Voegelin, Eric*, Brief an Ernst Krieck, 15. Dezember 1933 (Eric Voegelin-Bibliothek Erlangen, Box 4.24).
- Voegelin, Eric*, Die Geschichte der Rassenidee von Ray bis Carus, Juncker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1933.
- Voegelin, Eric*, Die Größe Max Webers, hrsg. v. *Peter J. Opitz*, München 1995.
- Eric Voegelin*, The Growth of the Race-Idea, Review of Politics, Vol. 2, No 3 (1940) S. 283–317.
- Voegelin, Eric*, History of Political Ideas. Volume VIII. Crisis and the Apocalypse of Man, ed. *David Walsh*, in: The Collected Works by Eric Voegelin. Volume 26, University of Missouri Press, Columbia 1999.



- 
- Voegelin, Eric*, *The New Science of Politics. An Introduction*, University of Chicago Press 1987 (zuerst 1952).
- Voegelin, Eric*, *Die Politischen Religionen*, Fink Verlag München 1993 (zuerst 1938).
- Voegelin, Eric*, *Rasse und Staat*, J.C.B. Mohr Verlag Tübingen, 1933.
- Voegelin, Eric*, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.
- Voegelin, Eric*, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, hrsg. v. *Peter J. Opitz* und *Dietmar Herz*, München 1996.
- Website der Ecclesia Gnostica: <http://www.gnosis.org/eghome.htm> (Stand 6. Januar 2013).
- Wikipedia, Eintrag: Ecclesia Gnostica: [en.wikipedia.org/wiki/Ecclesia\\_Gnostica](http://en.wikipedia.org/wiki/Ecclesia_Gnostica) (Stand: 6. Januar 2013).