[*Freundlicherweise hatte mir jemand zu meinem Aufsatz einige kritische Anmerkungen geschickt. Leider haben mich die Anmerkungen erst nach dem Abgabetermin erreicht, so dass ich sie nicht mehr einarbeiten konnte. Während ein Großteil der Anmerkungen eher mit einer grundsätzlich unterschiedlichen Bewertung Voegelins zusammenhängt, gibt es andererseits auch Punkte, die ich selbst berücksichtigenswert finde. Deshalb habe ich sie jetzt (Dezember 2017) hochgeladen, nachdem sie mir beim Durchgehen meiner Voegelin-Texte wieder in die Hände gefallen sind. Wenn ich die Email wieder finde, werde ich auch gerne den Namen den vollen Namen meines freundlichen Kritikers dazu setzen. Bis dahin möchte ich einfach „Manu" noch mal für die sorgfältige Lektüre und ausführliche Kritik danken.* Eckhart Arnold, München 2017]

Die publizierte Fassung (ohne Manu's Kommentare) findet sich 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

Bedarf die politische Ordnung einer spirituellen Grundlage?

Kelsens Kritik an Voegelins autoritärer politischer Theologie

Es ist zwar nur der Untertitel. Ich fürchte aber, dass dies bereits schon in eine gewisse Interpretationsrichtung deutet, die ich für etwas einseitig halte. Politische Theologie muss nicht per se autoritär sein. Ich würde bei Voegelin eher die Ambivalenz und Offenheit der Herrschaftsform kritisieren. Voegelin hat sowohl (aus eher pragmatischen Motiven) den autoritären Ständestaat verteidigt, aber auch die Demokratie. Man kann hier von einem Gesinnungswandel sprechen (zu dem seine Emigration in die USA den Ausschlag gegeben haben mag), aber die Bejahung zwei so gegensätzlicher Herrschaftskonzepte lässt sich am ehesten darauf zurückführen, dass Voegelin in seiner politischen Theorie die Unterscheidung von (weltlicher) Herrschaftssphäre und transzendenter Erlösung in den Blick nimmt – und mit dem Interesse für diese Grenze mag die Unterscheidungskraft für die verschiedenen Formen von Herrschaft schwinden, solange sie nur auf einen jenseitigen Gott bezogen bleiben.
Manu
20.01.2013 16:40

Inhaltsverzeichnis

1.Einleitung 1
2.Voegelins geistige Entwicklung und seine Beziehung zu Hans Kelsen 2
3.Der Stein des Anstoßes: Voegelins „New Science of Politics" 5
4.Die Kernpunkte von Kelsens Voegelin-Kritik in „Secular Religion" 8
1.Die Gnosis-Theorie 9
2.Die Umdeutung säkularer Philosophien als Krypto-Religion 12
3.Die Ablehnung moderner (liberaler) Politik und Wissenschaft 14
5.Ist Kelsens Kritik berechtigt? 17
6.Die Schlüsselfrage: Bedarf die Politik einer spirituellen Grundlage? 19

1. 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.[1] Auch wenn diese Erklärung, die in der Se-

[1] Vgl. Eric Voegelin: Autobiographical Reflections. Revised Edition. The collected Works of Eric Voegelin, Volume 34, Hrsg. Ellis Sandoz, Columbia and London 2006 (zuerst 1973), im folgenden zitiert als Voegelin, Autobiographical Reflections, S. 81. - Worin die Warnung durch gemeinsame Freunde bestand ist nicht bekannt. Was den briefli-

kundärliteratur zuweilen unkritisch aufgegriffen wird,[2] sicherlich falsch ist,[3] so vermittelt sie doch einen Eindruck von der Unnachgiebigkeit und Schärfe, mit der die weltanschaulichen Auseinandersetzungen, um die es in 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",[4] 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.

2. 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.[5]

Das Fach gab es damals noch nicht. Es handelte sich wohl um Staatsrechtlehre oder öffentliches Recht. Das mag auch nicht ganz nebensächlich sein, denn gerade auf Basis einer eher juridischen Ausbildung mag er sich klar darüber geworden sein, dass das Phänomen des Staates und allgemeiner das der Politik nicht allein auf die rechtliche Dimension und diese auch nicht auf die Setzung einer geltenden Grundnorm reduziert werden kann. So begab sich Voegelin auf die Suche nach dem anderen neben dem Recht und fand sie zunächst – das gibt die innere Struktur von Voegelins begonnenener Staatslehre wieder – in der Herrschaft und in Fragen des politischen Mythos (der Frage nach den vorrationalen Grundlagen politischen Zusammenhalts). Und erst über die Untersuchung von verschiedenen Herrschaftslehren von Weber bis zu Wolters (Mitglied des George-Kreises) stieß er auch auf die Beziehung des Herrschaftsphänomens auf das, was man „Geist“ und spezieller auch „Gott“ nennen könnte.

Manu
20.01.2013 15:44

chen 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 lief. Vgl. Hans Kelsen: Foundations of Democracy, im Folgenden zitiert als Kelsen, Foundations of Democracy, in: Hans Kelsen: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie, Hrsg. Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, S. 248-385 (S. 258-268, in der Erstveröffentlichung: S. 6-15).

2 So z.B. in Günter Winklers Geleitwort, in: Voegelin, Eric: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Hrsg. Günther Winkler, 2. Auflage, Wien / New York 1997 (zuerst Wien 1936), S. V-XXXII (S. XXV).

3 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 Russell oder Julien Huxely zutrifft. Das erscheint plausibel, weil Kelsens Kritik an der Deutung politischer Ideologien als religiöse Bewegungen im Falle von Russell, Huxely und auch Raymond Aron tatsächlich nicht überzeugend ist. Vgl. Rudolf Aladár Métall: Hans Kelsen. Leben und Werk, Wien 1969, S. 91.

4 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. Eckhart Arnold), ontos Verlag Heusenstamm 2004, im Folgenden zitiert als Kelsen, A New Science of Politics.

5 Vgl. Voegelin, Autobiographical Reflections, a.a.O., S. 31ff. - Vgl. Johannes Feichtinger: Wissenschaft zwischen den Kulturen. Osterreichische Hochschullehrer in der Emigration 1933-1945, Frankfurt am Main 2001, S. 35.

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 Voegelins Rasse-Büchern (1933) und in seiner Rede über Max Weber (1930) deutlich spürbar ist.[6] 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,[7] als gegen Hitler oder den Nationalsozialismus gerichtet zu verstehen.[8] 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.[9] Immerhin kritisiert Voegelin in „Rasse und Staat" halbwegs deutlich den Antisemitismus.[10]

Im Zusammenhang mit Voegelins später entwickelter politischer Theologie ist es von Interesse, dass Veogelin 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.[11] Allerdings erscheint dies in den Rassebüchern als Ausdruck eines natürlichen, um nicht zu sagen überfälligen ideengeschichtlichen Entwicklungsprozesses und noch keinesfalls – wie in Voegelins späteren Schriften –

Eine etwas zu pauschale Formulierung. Was heißt hier genau „irrationalistisch"? Ich interpretiere Voegelin als zerrissen zwischen Aufklärung und Romantik, personifiziert durch das Doktorvätergespann, den neukantianischen Rechtsgelehrten Hans Kelsen und den Neuplatoniker Othmar Spann selbst. Voegelöin selbst ist niemand, der gegen die Vernunft als solches wütet, sondern gegen ihre aufklärerische Konzeption. Ein Indiz hierfür ist, dass Voegelin ja gerade die Vernunft vor ihrer angeblichen modernen Hybris zu retten versucht, indem er sie auf einen platonisch-aristotelischen und mystischen ‚Ursprung' zurückführt… Aber natürlich war Voegelin in dieser Zeit antiliberal und antimarxistisch positioniert.
Manu
16.01.2013 19:45

Ich würde das anders sehen. O=b eine Besprechung schon per se verwerflich ist, würde ich eher verneienen.
Manu
16.01.2013 19:47

[6] Vgl. Eric Voegelin: Die Größe Max Webers, (Hrsg. von Peter J. Opitz), München 1995, im Folgenden zitiert als Voegelin, Die Größe Max Webers; Eric Voegelin: Rasse und Staat, J.C.B. Mohr Verlag Tübingen, 1933; Eric Voegelin: Die Geschichte der Rassenidee von Ray bis Carus, Juncker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1933. Vgl. Wiliam Petropulos: Stefan George und Eric Voegelin, München 2005.

[7] So z.B. von Ellis Sandoz in dessen Einleitung, in: Voegelin, Autobiogrpahical Reflections, S. 16.

[8] Von über einem Dutzend Rezensenten fand nur einer das Werk mit dem Nationalsozialismus unvereinbar: N.Gürke, Rezension von Eric Voegelin: Rasse und Staat, J.C.B. Mohr Tübingen 1993, in: 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, in: Review of Politics, Vol. 2, No 3 (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: othes.univie.ac.at/10648/ (Stand 6. Januar 2012).

[9] 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, im Folgenden zitiert als Arnold, Voegelin als Schüler Kelsens, 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.

[10] Vgl. Voegelin, Rasse und Staat, a.a.O., S. 181ff.

[11] 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, a.a.O., S. 127.)

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.[12] 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.[13] Höhepunkt dieser Bemühungen war ein (wie Sigwart es deutet[14]) 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.[15] Umgekehrt rückte auch Kelsen seit Ende der 20er Jahre von Voegelin ab.[16]

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.[17] Der Eindruck entsteht, dass Voegelin dabei nicht nur den positivistischen Philosophen, sondern auch den bekennenden Demokraten Kelsen treffen wollte.[18] 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.[19]

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,[20] nahegelegt, dass die totalitären Herr-

[12] 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. Eric Voegelin, The Growth of the Race Idea, in: The Review of Politics, Vol. 2, No. 3, Juli 1940, S. 283-317.

[13] Vgl. Wiliam Petropulos: Stefan George und Eric Voegelin, München 2005, S. 35.

[14] Vgl. Sigwart, Hans-Jörg: Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins, Würzburg 2005, S. 227, Fußnote 162.

[15] Vgl. Eric Voegelins Brief an Ernst Krieck vom 15. Dezember 1933 (Eric Voegelin-Bibliothek Erlangen, Box 4.24).

[16] Vgl. Arnold, Voegelins als Schüler Kelsens, a.a.O., S. 542-544.

[17] Vgl. Arnold, Voegelin als Schüler Kelsens, S. 526ff.

[18] 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, im folgenden zitiert als: Voegelin, Autoritärer Staat, S. 127.

[19] Vgl. Arnold, Voegelin als Schüler Kelsens, a.a.O., S. 537ff. – Vgl. Voegelin, Autoritärer Staat, a.a.O., S. 180.

[20] 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. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, Fink Verlag München 1993 (zuerst 1938).

schaftsformen 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 im politischen Analogon die Stelle Gottes vertritt. Dies entspricht genau dem, was Voegelin als „Politische Religion“ in seiner Schrift von 1938 kritisiert hatte.[21] 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 1936 nie wieder zur konkreten Verfassungsgestaltung geäußert, und er sieht auch nicht zwangläufig die Herrschaft einer Priesterkaste vor, solange die politische Führung nur hinreichend deutlich von einer unverstellten Erfahrung des transzendenten Seins beseelt ist.[22] Anderseits 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 oft erwähnten Leo Strauss, in vielfacher Hinsicht geistesverwandt, so dass die Charakterisierung von Voegelins politischem Denken als einer „Politischen Theologie“ nicht irreführend erscheint.

Als Fremdbeschreibung in Ordnung, wenn man den Begriff noch etwas genauer charakterisiert. In der Selbstbeschreibung legt Voegelin auf eine Unterscheidung von Politischer Theologie und Ziviltheologie wert! Politische Theologie meint hier für Voegelin, dass politische Gemeinschaft und Gott gewissermaßen zusammenfallen, entweder indem die Götter zu politischen Gottheiten werden oder indem das Göttliche fast shcon ersatzlos in die politische Formation inkorporiert wird. Voegelins Ziviltheologie betont eher die Grenze, die zwischen Gott und konkreter politischer Gemeinschaft, ja allgemein zwischen der Welt als ‚temporaler‘ und ‚säkularer‘ Sphäre einerseits und der göttlich-zeitlos-ewigen Sphäre bestehen bleibt. Voegelins Pointe ist allerdings, dass trotz der Wahrung dieser Grenze sich beide bereicht nicht vollständig gegeneinander abschließen können, sondern notwendig aufeinander bezogen bleiben – etwa über eben eine solche Ziviltheologie, die zwar die Eigenständigkeit der temporalen Machtsphäre betont („des Kaisers, was des Kaisers ist“), zugleich aber in ein Wechselwirkungsverhältnis mit einer transzendenten Macht verwickelt bleibt.
Manu
16.01.2013 20:03

3. 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 philoso-

[21] Meines Wissens nach hat Voegelin deswegen aber nie Vorwürfe gegen Carl Schmitt erhoben.

[22] 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, im Folgenden zitiert als Arnold, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung, a.a.O., S. 89-96 und S. 127-133.

phischen 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,[23] und – nicht allzu folgerichtig[24] – 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.[25] **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[26] und für den späten Voegelin geradezu notorisch wird.[27] **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.[28] **6.** Auffällig ist weiterhin ein Charakterzug, den Kelsen sehr treffend als Voegelins *Militarismus* beschreibt.[29] Das Durchbrechen von Völkern zur historischen Existenz („in form for action in history"[30]) 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.[31] Seinen

Richtig, Voegelin steht der Romantik nahe, besonders in dem Gedanken, dass sich in der Tiefe der Einzelseele das Tor zum Universellen finde. Voegelin kritisert gleichsam die Romantik für ihren in die Naturverlagerten Pantheismus, der die Einheit von Seele und
Manu
16.01.2013 20:22

Ich weiß nicht so genau, worauf hier in Voegelins Schriften genau Bezug genommen wird. Voegelin war zu allen Zeiten ein Großstädter (Köln, Wien, München…), der meines Wissens nie wie etwa Heidegger das Landleben und die einfachen Leute idealisiert hätte. Ob das hinter der Sensibilität für die Gefahren steht, die das Christentum darstellen würde, mag ich eher bezweifeln. Um die Gefahr genau zu bennen: Das Christentum mutet dem Menschen die Erkenntnis zu, dass Erlösung nicht in der Welt zu finden sei, es induziere eine Spannung, die eben nur die Wensigsten auszuhalten vermochten. Diejenigen, die diese Heilsverlagerung in die Transzendenz nicht zu ertragen vermöchten, würden in einem umso übersteigerteren Maß den Umschlag vollziehen zur aktivistischen Schaffung einer innerweltlichen Erlösung… Also, ich lese da keine allgemeine Kritik an der modernen Verstädterung (also an Anonymität, Vereinsamung etc.) heraus, sondern eher das Problem des Christentums selbst; vernehmbar ist höchstens eine Skepsis gegen die geistig-spirituellen Kapazitäten der Massen.
Manu
16.01.2013 20:24

[23] Möglicherweise bezieht Voegelin ihn aber auch aus der kriegsverherrlichenden Literatur Ernst Jüngers.

[24] Vgl. Kelsen, A New Science of Politics, a.a.O., S. 87ff.

[25] „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." (Vogelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 123.)

[26] Vgl. dazu die Anfangspassagen aus Voegelins Max Weber-Rede, Voegelin, Die Größe Max Webers, a.a.O.

[27] Vgl. Eric Voegelin: The New Science of Politics. An Introduction, University of Chicago Press 1987 (zuerst 1952), im Folgenden zitiert als Voegelin, New Science of Politics, S. 133ff.

[28] Vgl. Voegelin, Eric: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt. (Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), München 1996, S. 33.

[29] Vgl. Kelsen, A New Science of Politics, S. 64.

[30] Vgl. Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 36.

[31] Dass Voegelin dabei völlig naiv auch auf Sekundärliteratur wie Premersteins Darstellung des römischen Prinzipats (1937) zurückgreift, die den (Un-)Geist ihrer Zeit nicht verleugnet, verwundert insofern nicht. Vgl. Voegelin,

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".[32] Dies ist zugleich der (einzige) Punkt, in dem eine entscheidende Verschiebung in Voegelins philosophischem und politischen 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'.

Etwas zu pauschal gesagt. Voegelin sieht eben Christentum und Platonismus als reflexive Formen der Kritik des Mythos an, die ihn zugleich in sich aufnehmen – als etwas zu Reinigendes, aber letztlich unüberwindbares. Für Voegelin drückt sich die Beziehung zur Transzendenz in zwei Richtungen aus: einmal nach oben, in die Höhe des Bewusstseins; einmal in die Tiefe des Dunklen und durch Vernunft sich Aufzuklärenden. Für Voegelin bleibe beides aufeinander verwiesen und voneinander abhängig, sodass eine einseitige aufklärerische Richtung, die das Irrationale und Opake mit rationalen Mitteln ins Licht führen möchte, an der seelischen relaität vorbeiginge, wo es ein beiderseitiges Wechselspiel zwischen Hell und Dunkel gebe, wie es für Voegelin in „Anamnesis" in dem Zusammenhang von Erinnern und Vergessen ausgedrückt wird. Bei Voegelin inst noch in den 1940er Jahren (in Anölehnung an Vico, Schelling und Platon) der Mythos noch das Maßgebliche, ist das Unbewusste dasjenige, über das sich GEmeinschasft herstellen lässt – und nicht eine rationalistische vertragstheorie eines hypothetischen Zusammenschlusses unter konstruierten Naturzustandsbedingungen. Ab den 1950er Jahren betont Voegelin eher die helle Seite der Transzendenz, die Bindungskräfte eines bewussten Bezugs auf einen gemeinsamen geistigen Fixstern (im göttlichen Geist, nous), der das Dunkle aber nicht

Manu
16.01.2013 20:41

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 „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.[33] 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,[34] oder von denen Voegelin wenigstens glaubt, dass sie es nicht tun, wie seiner Meinung nach die Roosevelt- und Truman-Administration.[35] 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 Erklä-

New Science of Politics, a.a.O., S. 92ff. Vgl. Kelsen, A New Science of Politics, a.a.O., S. 71f.

32 Eric Voegelin: Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966, S. 50.

33 Vgl. Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 128ff, S. 173ff.

34 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 Moussolini gar zum Möchtegern-Retter Europas stilisiert. Vgl. Voegelin, Autobiographical Reflection, a.a.O., S. 70ff.

35 Vgl. Voegelin, New Science of Politcs, a.a.O. S. 172. Vgl. Kelsen, A New Science of Politics, S. 106.

rungskraft 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“,[36] die neben Voegelins „Neuer Wissenschaft der Poltik“ 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, 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[37] 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.[38]

4. 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 ge-

[36] Voegelin, Eric: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.

[37] 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, im Folgenden zitiert als Kelsen, Secular Religion, S. 82.

[38] 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.

gen den Positivismus im 20. Jahrhundert nicht mit derselben Ausführlichkeit.[39] 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 an sich schon sorgfältige Kritik in der Voegelin-Rezension war. Anlass zu größeren Selbstkorrekturen hatte Kelsen dabei nicht.[40]

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.[41] Wie Kelsen nachweist, sind Voegelins Interpretationen der philosophischen Primärliteratur häufig auch eindeutig falsch.[42]

Sehr schön!

Manu
16.01.2013 20:55

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 Baurs 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.[43] Eine weiteres Beispiel ist Karl Löwiths 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 Löwiths Deutung zu einer Ver-

[39] 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. Hans Kelsen: Foundations of Democracy, a.a.O., S. 258-268 (in der Erstveröffentlichung in „Ethics“: S. 6-15).

[40] 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, a.a.O., S. 77) abgetan hatte.

[41] 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.

[42] Die auffälligsten Beispiele hierfür sind Voegelins Deutungen von Hobbes, Marx und den Enzyklopädisten. (Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 87f., S. 181ff., S. 124f). 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, a.a.O., 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.

[43] Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 80ff.

fallsgeschichte der Moderne, und zwar ohne dass er diese Verschärfung anhand der Primärliteratur noch eigens rechtfertigt.[44] Es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst von Kelsens überaus sorgfältiger Rekonstruktion des Begründungszusammenhangs bei Voegelin, dass sie auch einiges Licht auf Voegelins fragwürdige wissenschaftliche Vorgehensweise wirft.

1. 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 radikaler 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.[45] Aber wie gelingt es Voegelin dann eine politische Theorie daraus abzuleiten?

Voegelins Gnosistheorie 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 von 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 Gewalteinsatz entgegenzustellen.[46] 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 Unterstellungen. Der Nachweis bleibt Voegelin und anderen theologischen Gnosis-Kritikern wohl auch deshalb erspart, weil es heutzutage gar keine ein-

Richtig! Auch wenn Voegelin ein Umschlagen von weltablehnendem Erlösungsstreben gerade in ein weltaffirmierendes unterstellt als ein Übergang von einer ersten (frühchristlichen) in eine zweie (mittelalterliche) Gnosis, gelingt es Voegelin nicht wirklich, seine Gnosis These aufrecht zu erhalten. Richtig daran ist lediglich, dass jede linke, (neo)marxistische Form von Weltveränderung immer auch ein Stück Mystik, eine Form von Weltflucht innewohnt, die Möglichkeit die Struktur des Gegebenen, die Notwendigkeit von Materie und Herrschaft zumindest in Form von projektiven Ideen oder universellen Geltungsansprüchen zu überwinden.
Voegelin hat die Defizite seiner Gnosis-These eingesehen, wenn er dies auch eher im Stillen als durch eine offene Rücknahme getan hat. Ab den 1960er Jahren differenzierte Voegelin Apokalypse und Gnosis, wobei erstere nun jene Funktion als spirituellem Vorbild für das neuzeitliche Streben nach innerweltlicher Erlösung einnimmt, die letztere noch in der „Neuen Wissenschaft" innehatte. Gnosis gebraucht Voegelin nun allein für wirkliche Formen der Weltflucht, des Ekels vor der Welt und seinen Derivaten (etwa der linke Ekel vor der Macht Grundkonstituente der Politik). Das Christentum – in Voegelins Deutung – steht zwischen beiden gewissermaßen als Versöhnmung zwischen Welt und Transzendenz, als Versöhnung zwischen Schöpfung und Erlösung. Der Christ solle in der Welt stehen, diese bejahen, zugleich aber um seine Erlösung im Jenseits wissen, sie aber nicht innerweltlich vorwegzunehmen trachten.
Manu
16.01.2013 21:50

[44] Löwith ist Voegelin in mancher Hinsicht geistverwandt. Ähnlich wie Voegelin bedient er sich echter und vermeintlicher inhaltlicher Parallelismen um geistesgeschichtliche Entwicklungslinien zu konstruieren. Allerdings fällt Löwiths 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, a.a.O., S. 111ff. Vgl. Kelsen, A New Science of Politics, a.a.O., S. 84. Vgl.

[45] 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.

[46] Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 121ff., S. 173ff.

flussreiche sich selbst als gnostisch verstehende Kirche gibt,[47] die allenfalls gegen solche Unterstellungen protestieren könnte.

Es gibt wohl aber noch prominente Verteidiger der Gnosis, etwa Peter Sloterdijk, der – Gnosis als Bejahung von Möglichkeiten der Weltflucht interpretierend – diese gegen Voegelins geifernden Unterstellungen aufrechterhalten möchte – gerade als ein Gegengewicht zum radikalen Immanentismus der modernen Welt.
Manu
16.01.2013 21:36

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-Divinisiert 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-divinisierten 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 Verstädterung die Gnosis wieder auf.[48]

Kelsen widerlegt diesen ganzen verworrenen Theoriekomplex, indem er Stück für Stück und mit größter Sorgfalt den Nachweis führt, dass Voegelins Deutung über weite Strecken auf groben, um nicht zu sagen mutwillien Fehlinterpretationen beruht.[49] Zunächst einmal kann man kaum davon sprechen, dass das Christentum die Welt de-divinisiert. 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,[50] 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 erklärungstechnisch nie aufheben können. Voegelins Rede vom gnostischen Immanentismus ist geradezu ein Widerspruch in sich. Wenn Voegelin im Zusammenhang mit einer vermeintlich politisch mobilisierten Gnosis schließlich von „gnostischen Propheten“[51] und gar einem „gnostischen Koran“[52] spricht, dann beschreibt er damit lediglich typische Merkmale vieler,

Wie oben gesagt: Er sah es eher als eine Weise des dialektischen Umschlagens…
Manu
16.01.2013 21:52

[47] 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 (6. 1. 2013).

[48] Vgl. Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 122/123.

[49] Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 55ff.

[50] Die Kirche verfuhr im 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.

[51] So charakterisiert Voegelin den Dux e Babylone Joachim. Vgl. Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 111.

[52] 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 Religi-

mindestens aber der drei großen monotheistischen Religionen, nämlich religiöse Führer und heilige Texte.[53]

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".[54] 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 Häresiebegriff deutet.[55] 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 evangelisch ist das am Ende auch nicht.[56] Und es gibt keinen Grund, weshalb jemand, der dergleichen glaubt, ein schlechterer Staatsbürger oder unfähigerer Politiker sein sollte, wie Voegelin meint.[57] Aus kirchlicher Sicht mag der Abfall vom Glauben eine Tragödie sein. Politisch bleibt er vollkommen harmlos.

Ich weiß nicht so recht. Was meint hier Häresie? Abweichung von konkreten (kirchlichen) Dogmen? Abweichung vom Christentum als Solchem? Ich verspreche mir von dieser Annäherung an Häresie eher wenig. Fraglos tritt Voegelin mit dem antihäretischen Eifer eines wiedergeborenen Irenäus auf, aber Voegelins „Gnosis" mit „Häresie" gleichzusetzen, verfehlt doch etwas den Kern. Es geht hier nicht einfach um ein Abweichen von der heren Lehre, sondern um eine spezifische Disposition von Transzendenz, Welt und Erlösung.
Manu
16.01.2013 22:01

Voegelin gründet eben den politischen Zusammenhalt nicht auf einen bloßen Konsens oder Kompromiss der Staatsbürger, sondern auf eine geistige Einheit und refiert hier auf einen Geistbegriff, wie wir ihn heute nicht mehr kennen, wie er aber noch im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gebraucht wurde, wobei er diesen Geistbegriff dem Monotheismus angleicht. Für Voegelin ist das, was er im kontinentalen Europa des 20. Jahrunderts erlebt hat, nämlich eine politische Fragmentierung in sich aufs Blut bekampfende Ideologien, Resulatat einer Innerweltlichkeit. Die Welt ist für Voegelin notwendig plural, daher ist für Voegelin geradezu zwangsläufig, dass WELTanschauungen in der Vielzahl einander entgegenstehen. Voegelin will Politik nicht aber über einen gemäßigten Pluralismus verstehen, der durch Gewaltverzicht oder Ausgleichsmechanismen bestimmte Konflikte entschärft, sondern über einen hohen Begiriff der Einheit. Diese finde man aber, so Voegelins Logik, nicht IN der Welt, sondern nur
Manu
16.01.2013 22:13

on 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. 139ff.

53 Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 76.

54 Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 82.

55 Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 82.

56 Es gibt – was niemenden verwundern wird – keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass es sich etwa bei der Ecclesia Gnostica (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.

57 Vgl. Arnold, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung, a.a.O., S. 90ff.

2. 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.[58] 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 von Hobbes' Leviathan nachweisen.[59] 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

[58] Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 17ff.
[59] Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 88.

Encyclopédie, and all future sciences would assume the form of supplements to the great collection of knowledge.[60]

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.[61] 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.

Genau!

Manu
16.01.2013 23:00

In den Zusammenhang der Umdeutung säkularer Philosophien gehört auch, dass für Voegelin der Atheismus schon definitorisch 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.

Aufschlussreich ist Voegelins Staatslehre aus den frühen 1930er Jahren – ein unvolendets Werk zwar, aber doch schon wegweisend für Voegelins Denken. Der Mensch ist darin nicht ieinfach in seiner Endlichkeit sich selbst gegeben, etwa als ein Subjekt im Sinne des Egpo cogitans. Für Voegelin ist die Person, das stellt er als propädeutischen Abschnitt besagter Staats- und Herrschaftslehre voran, ist sich nur in seiner Endlichkeit gegeben über die UNTERSCHEIDUNG VON und ZUGLEICH BEZIEHUNG AUF ein Unendliches. „Endlich" und „unendlich" mögen hier noch Kategorien sein, die besonders in der idealistsichen Philosophie diskutiert wurden, etwa bei Kant und Hegel. Dabei ist Voegelin näher an Hegel

Manu
16.01.2013 23:25

Aber deswegen sind noch nicht alle Beispiele religiöser Analogien Voegelins abwegig. Voegelins Deutung der Philosophie Comte's als säkularisiertes Christentum ist im Gegensatz zu den vorangehenden Beispielen sogar sehr naheliegend, denn Comte selbst hatte zuletzt eine „positive Religion" ausgerufen,[62] 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 Comte's 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 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 von Auguste Comte zutiefst suspekt sein. Vertreter des Wiener Kreises und verwandter neupositivistischer Strömungen haben sich von Comtes Philosophie auch eher distanziert.[63] Die Deutung von Comtes Philosophie als eine Säkularreligion bleibt daher trotz Kelsens Einwänden nachvollziehbar. Dasselbe gilt jedoch nicht für die Gefahrendia-

[60] Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 139/140.
[61] Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 104.
[62] 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. 315f.
[63] Vgl. Richard von Mises: Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung, Frankfurt am Main 1990 (zuerst: Den Haag 1939), S. 65.

gnose, denn Voegelin liefert keine stichhaltigen Gründe, weshalb Comtes' Positivistenkirche politisch gefährlicher ist als ihr Vorbild, die katholische Kirche.[64]

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.

3. Die Ablehnung moderner (liberaler) Politik und Wissenschaft

Eines der hervorstechendsten Merkmale von fast sämtlichen von Voegelins nach der Flucht nach Amerika 1938 verfassten Schriften ist deren aggressiver Antimodernismus. Eine antimoderne Tendenz hatten Voegelins Schriften zwar 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,[65] nun im demokratischen Amerika auf einmal die Erfahrung machte, gegen den Strom zu schwimmen. Wie schon zuvor angedeutet hat Voegelin auf diese Erfahrun-

[64] 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.

[65] Am deutlichsten ist dieses Sentiment in Voegelins „Autoritärem Staat“ spürbar. Vgl. Arnold, Voegelin als Schüler Hans Kelsens, a.a.O., S. 537-541.

gen 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.[66]

Voegelins Antimodernismus betrifft viele Aspekte der modernen Gesellschaft, Politik und Kultur.[67] 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.

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.[68] Kelsen hält dem zu Recht entgegen, dass die Emanzipation der Wissenschaft von der Religion in der Neuzeit eine ihrer wesentlichen Gelingensvoraussetzungen gewesen ist.

[66] Vgl. Voegelin, New Science of Politics, a.a.O., S. 141/142. - Vgl. auch Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 260, wo die zweite Hälfte der Passage ebenfalls zitiert wird.

[67] Siehe dazu auch die Zusammenfassung von Voegelins philosophischen Grundpositionen weiter oben.

[68] In Voegelins bewusstseinsphilosophischen Schriften wird dies noch deutlicher als in der „Neuen Wissenschaft der Potitik“ 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, a.a.O.

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 Kritisierbarkeit, 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.[69] So sah es Voegelin, auch wenn er sich dabei oft verklausuliert ausdrückt. Den offensichtlichen Widerspruch zwischen seinen eigenen Vorstellungen von den unabdingbaren spirituellen Voraussetzungen 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.[70] 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 Natio-

Man sollte präzisieren, was hier „religiös" heißt. Der Begriff ist viel zu allgemein; „spirituell" passt besser, wenngleich Voegelin eben auch verschiedenen hierarchische Formen von Spiritualität differenziert. Man sollte auch zur Kenntnis nehmen, dass Voegelin nach den „politischen Religionen" „Religion" kaum noch als terminus technicus gebraucht. Das hat mehrere Gründe, einer davon ist, dass die für Voegelin wichtige Unterscheidung von Erfahrung und Doktrin/Dogma sich nur schwerlich mit dem Religionsbegriff durchführen lässt. Was man auch feststellt, ist, dass Voegelin lieber von „Offenbarung" als von „Religion" spricht. Mit Offenbarung meint er dabei nicht primär den konkreten Inhalt der Offenbarung, also die sakralen schriften, sondern zieht es als eine Charakterisierung des Verhältnisses von Gott und Mensch heran. Es bildet für Voegelin das Komplement zur Philosophie. Für Voegelin ist die Philosophie Ausdruck einem vom Menschen ausgehenden Streben nach Gott, nach ewiger Wahrheit. Offenbarung meint die umgekehrte Richtung, die gnaden volle Zuwendung Gottes zum Menschen. Beide Verständnsisse halte ich allerdings für hoch problematisch!
Manu
17.01.2013 13:03

[69] Vgl. Voegelin, Eric: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt, a.a.O., S. 33.

[70] 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, a.a.O., S. 120-125.

nalsozialismus 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.[71] 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 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,[72] oder in der die Geistlichen zumindest das intellektuelle und gesellschaftliche Leben kontrollieren können, wofür Saudi-Arabien ein Beispiel bildet.

5. 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

[71] Vgl. Kelsen, Foundations of Democracy, a.a.O., S. 307ff. Vgl. Kelsen, Secular Religion, a.a.O., S. 269.

[72] 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).

Voegelin glaubte eine Form von Toleranz über die Unterscheidung von Symbol und Erfahrung einholen zu können. Die Unterschiede zwisxchen den verschiedenen Religionen würden zwar auf einer dogmatisch-symbolischen Ebene zutage treten, wenn man die Symbole auf ihre dahinterstehenden (Transzendenz-)Erfahrungs gehalte untersuchen würde. Hierbei würde sich aufklären, dass hinter allen ‚religiösen' Symbolen eine einheitliche Erfahrung der einen und selben Transzendenzquelle stehe. Diese Erfahrung könne sich jedoch nur in unterschiedlichen Kompaktheitsgraden ausdifferenzieren (kosmologisch bis zur transzende4nten Universalreligion des

Manu ...
17.01.2013 13:09

Naja! Ich würde anzweifeln, dass man Voegelin als Anhänger einer Theokratie in diesem Sinne bezeichnen könnte-. Dazu betont er zu sehr den Fortschritt über die Trennung von temporal und spiritual, von weltlischer Herrschaftssphäre und geistlichen Institutionen. Für ihn ist eine Trennung von Staat und Kirche durchaus etwas zu Bejahendes, wenngleich er eben beides über eine Ziviltheologie – und weniger die Herrschaft einer Priesterkaste – sehen möchte. Gut, so ganz weit ist das der Theokratie auch nicht entfernt, man müsste hier nur etwas prääzisieren. Man sollte auch bedenken, dass Voegelins HEraushebung der Möglichkeit unmittelbarer Erfahrungen von Transzendenz einen Zug

Manu ...
17.01.2013 13:16

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 Huxely und Bertrand Russell gilt das allerdings nicht. Besonders deutlich liegt der Fall Russells, der als bekennender Agnostiker für das Christentum nur Spott übrig hatte.[73] 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 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.[74] 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 Massengefolgschaft 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.[75] 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

[73] Vgl. Bertrand Russell, Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität. Von der Unfreiheit der christenmenschen, Rowohlt Verlag, Reinbek 1982 (zuerst 1957).

[74] Diese Elemente finden sich schon bei Durkheim. Vgl. Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

[75] Vgl. Gerda Bohmann: „Politische Religionen" (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen? In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34 (2009), S. 3-22 (S. 10ff.)

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".[76] 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 war, von dem Kelsens umfassende Kritik an der religiösen Deutung säkularer Philosophien ausgegangen ist.

6. 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"[77] 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

[76] 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.

[77] Vgl. Hermann Lübbe: Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins, München 2003.

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, Judenpogrome, 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.[78]

Ich kann mit dieser Übertragung der Totalitarismus-Kategorie auf Plaons Politeia nicht so viel anfangen, tut mir Leid. Für mich ist der Totalitarismus etwas spezifisch Modernes. Auch Poppers Denunziation Platons konnte ich nicht so sehr folgen. Aber das ist ein eigenes Kapitel…
Manu
17.01.2013 14:49

Abgesehen davon, dass der von Voegelin unterstellte Kausalzusammenhang zwischen dem Zustand des religiösen Bewusstseins und 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?[79] 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.

Literatur

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.

[78] Vgl. dazu Kelsens treffende Bemerkung in Kelsen, Foundations of Democracy, a.a.O., 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.“

[79] Vgl. Arnold, Religiöses Bewusstsein und Politische Ordnung, a.a.O., S. 93ff.

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? In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 34 (2009), S. 3-22 (S. 10ff.)

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, in: Deutsche Literaturzeitung, Heft 46, 12. November 1933, S. 2197-2198.

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/ (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 Voege lin Archiv in München.

Kelsen, Hans: Foundations of Democracy, in: Hans Kelsen: Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie, Hrsg. 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. 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).

Petropulos, 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. Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London 2006 (zuerst 1973).

Voegelin, Eric: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Hrsg. 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. von Peter J. Opitz), München 1995.

Eric Voegelin: The Growth of the Race-Idea, in: 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. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), München 1996.

Website der Ecclesia Gnostica: http://www.gnosis.org/eghome.htm (Stand 6. Janur 2013).

Wikipedia, Eintrag: Ecclesia Gnostica: en.wikipedia.org/wiki/Ecclesia_Gnostica (Stand: 6. Januar 2013).