

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

Die Herausgabe von Hans Kelsens Voegelin-Rezension „A New Science of Politics“ in diesem Band erfolgt mit Zustimmung des Hans Kelsen-Instituts in Wien.

Inhaltsverzeichnis

1	Nachwort: Voegelins „Neue Wissenschaft“ im Lichte von Kelsens Kritik	109
1.1	Einleitung	109
1.2	Kelsens Replik	111
1.2.1	Die wissenschaftliche Bedeutung von Kelsens Replik	111
1.2.2	Der biographisch-zeitgeschichtliche Kontext	112
1.2.3	Die Entstehung von Kelsens Replik	115
1.3	Zur Beurteilung von Kelsens Replik	118
1.3.1	Wertfreiheit und Wissenschaftsideal	119
1.3.2	Kelsens Analyse von Voegelins Repräsentationsbegriff	122
1.3.3	Exkurs zu Voegelins Theorie der Wahrheitsrepräsentation: Voegelin als Theoretiker eines Mullah-Staates	125
1.3.4	Kelsen über die „Gnosistheorie“ und Voegelins Umgang mit der Geistesgeschichte	128
1.3.5	Abschließende Bemerkungen zu Voegelins politischer Theologie	131
1.4	Literatur	133

Kapitel 1

Nachwort: Voegelins „Neue Wissenschaft“ im Lichte von Kelsens Kritik

von Eckhart Arnold

1.1 Einleitung

Es gibt in der Geschichte der Wissenschaft Bücher, die ihren außergewöhnlichen Erfolg weniger der Originalität ihres Ansatzes, der Tiefe ihrer Gedanken oder der Bedeutsamkeit ihrer Aussagen verdanken als vielmehr der Tatsache, dass sie den Nerv des Zeitgeistes treffen, indem sie Ängsten oder Ressentiments Ausdruck verleihen, die gleichsam in der Luft liegen, und die nur noch nicht deutlich ausgesprochen worden sind. Ein solches Werk ist Eric Voegelins 1952 erstmals erschienene „Neue Wissenschaft der Politik“.¹ Dieses Werk beansprucht eine Erklärung für das große Übel seiner Zeit, den Totalitarismus, zu liefern, und es möchte zugleich einen Ausweg aus der Misere weisen. Die Erklärung für den Totalitarismus, die die „Neue Wissenschaft der Politik“ dann bietet, ist jedoch denkbar simpel und läuft auf die wissenschaftliche Rationalisierung einer gerade in den 50er Jahren sehr populären Vorstellung hinaus: Der Totalitarismus ist eine Folge des Verlustes christlich-religiöser Bindungen und Werte in der modernen Zeit.² Voegelin zufolge führt der Verlust geordneter religiöser Bindungen nicht etwa, wie man meinen könnte, zum langsamen Absterben der Religion in der Neuzeit, sondern ganz im Gegenteil zum unkontrollierten Wuchern besonders

¹Eric Voegelin: *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago/London 1987. (Zuerst erschienen: Chicago 1952). Deutsche Ausgabe: Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959.

²Vgl. Hermann Lübbe: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 1965, S. 108ff.

ausschweifender Religiositätsformen, die Voegelin summarisch als moderne „Gnosis“ bezeichnet. In den totalitären Ideologien sah Voegelin lediglich den extremsten Ausdruck der wiedererwachten „Gnosis“. Diese im Grunde sehr naive Erklärung versucht Voegelin mit einem großen Aufwand an Fachtermini und komplizierten Erläuterungen in der Rang der Wissenschaftlichkeit zu erheben, so dass der Leser, dem jene populäre Vorstellung plausibel vorkommt, den Eindruck gewinnen kann, in seinem religiösen Ressentiment von der höchsten Warte der Gelehrsamkeit aus bestätigt worden zu sein. Darin dürfte der Hauptgrund für den Modeerfolg liegen, den Voegelins Buch in den 50er Jahren in den USA – und Anfang der 60er Jahre in etwas geringerem Maße auch in Deutschland – genoss,³ sowie für das Interesse, das Voegelins Werk auch heute noch bei manchen Lesern findet.

Eine ganz andere Frage ist es dann, ob ein solches Werk einer sorgfältigen Untersuchung Stand hält. Bereits zum Zeitpunkt ihres Erscheinens war Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“ in dieser Hinsicht äußerst umstritten. Während Befürworter Voegelin als einen „analyst of civilization“ mit geradezu prophetischen Gaben bewunderten⁴ und in der Neuen Wissenschaft der Politik „the kind of book that may well constitute a landmark in political theory“⁵ und einen „wesentlichen Beitrag zu den Grundproblemen der Politik und zur geistesgeschichtlichen Ortsbestimmung der Gegenwart“⁶ sahen, fanden Kritiker dagegen Voegelins Buch als wissenschaftliches Werk gänzlich unakzeptabel: „The almost complete lack of systematic evidence to support the argument of the book would alone remove it from the field of science.“⁷ Ein Rezensent betrachtet es sogar „as very dangerous in trend – indeed as being as reactionary as anything I have noted in America in my memory“.⁸ Fast durchgängig wird Voegelin – selbst in vielen befürwortenden Rezensionen – für seinen verworrenen Stil und seine unklare Sprache getadelt: „...it is written in an extrordinarily awkward, polysyllabic language only distantly related to the one normally used in written discourse in

³Zeugnis davon legt die Fülle der Rezensionen des Buches in beiden Ländern ab. Eine umfangreiche Sammlung von deutschen und englischsprachigen Rezensionen findet sich im Eric Voegelin Archiv in München.

⁴F.R. Buckley: *The Dreamers*, Review of *The New Science of Politics* by Eric Voegelin, in: *The Freeman*, Vol. 5, No. 14 (August 1955), pp. 621-622 (p. 621).

⁵Review by John H. Hollowell, in: *Lousiana Law Review* - Vol. XIII No. 3 (March 1953), pp. 525-530 (p. 525).

⁶Rezension von Joachim Ranke, in: *Zeitschrift für Staatswissenschaft* 111/1, S. 173-179 (S. 179).

⁷Review by William Anderson, in: *The Journal of Politics*, Official Organ of The Southern Political Science Association, Vol. 15, No. 4, pp. 563-568 (p. 563).

⁸Review by George Catlin, in: *Political Studies*, Vol. 11, No. 2 (June 1954), pp. 174-175 (p. 175).

English-speaking countries“.⁹

1.2 Kelsens Replik

1.2.1 Die wissenschaftliche Bedeutung von Kelsens Replik

Trotz der Fülle von Rezensionen gab es bislang keine einzige Replik auf Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“, die sich en detail mit Voegelins Argumentation auseinandergesetzt hätte. Die Kritiker Voegelins betrachteten ihn zumeist nicht als ernstzunehmenden Wissenschaftler und ignorierten daher sein Werk. Im kleinen Kreis seiner Anhänger und Befürworter scheint Voegelin dagegen einen Status der Unangreifbarkeit zu genießen, der jede kritische Auseinandersetzung mit seinem Werk von vornherein verbietet.¹⁰ Die dadurch entstandene Lücke schließt nun Hans Kelsens umfangreiche Replik „A New Science of Politics“. Kelsens Replik stellt ohne Zweifel die bislang gündlichste und tiefgehendste Auseinandersetzung mit Voegelins „Neuer Wissenschaft der Politik“ dar. Aber nicht nur das. Sie ist zugleich eine sehr sorgfältige Analyse und ein umfassender Kommentar zu Voegelins

⁹Robert A. Dahl: *The Science of Politics: New and Old* (Review of David Easton: *The Political System: An inquiry into the State of Political Science*, New York 1953 and Eric Voegelin: *The New Science of Politics: An Introductory Essay*, Chicago 1952), in: *World Politics*, Vol. 7, No. 3 (April 1955), pp. 480-489 (p. 484). - Vgl. auch William Anderson, a.a.O, S. 568.

¹⁰Dies zeigt sich an der aggressiven Polemik, der selbst eine maßvolle und wohlmeinende Voegelin-Kritik ausgesetzt ist. Vgl. Thomas J. Farrell: *The Key Question. A critique of professor Eugene Webbs recently published review essay on Michael Franz's work entitled "Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology"*, in: *Voegelin Research News*, Volume III, No.2, April 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> - Maben W. Poirier: *VOEGELIN- - A Voice of the Cold War Era ...? A COMMENT on a Eugene Webb review*, in: *Voegelin Research News*, Volume III, No.5, October 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/V-RNIII5.HTML> . – Auch die Voegelin-Debatte, die jüngst in der „Zeitschrift für Politik“ statt gefunden hat, ändert nichts an dem Befund, dass eine kritische Diskussion von Voegelins Werk bisher noch kaum existiert. Die dort erschienen Beiträge beschränken sich entweder auf überwiegend paraphrasierende Darstellungen (vgl. Robert Chr. van Ooyen: *Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt: Eric Voegelins „politische Religionen“ als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie*, in: *Zeitschrift für Politik*, 2002, S. 56ff.) oder auf Untersuchungen über die Genese von Voegelins Gedanken (vgl. Barry Cooper: *Constituent elements in the genesis of Voegelin's political science*, in: *Zeitschrift für Politik*, 2001, S. 243ff. – vgl. Tilo Schabert: *Die Werkstatt Eric Voegelins*, in: *Zeitschrift für Politik*, 2002, S. 83ff.) oder ermangeln von vornherein jeder greifbaren argumentativen Substanz (vgl. Arno Baruzzi: *Kritik der Moderne nach Voegelin und Heidegger. Thesen und Fragen*, in: *Zeitschrift für Politik*, 2001, S. 257ff.). Auch die vom Eric Voegelin Archiv in München herausgegebene Reihe der „Occasional Papers“ befasst sich bisher zum größeren Teil mit der Sichtung und Bekanntmachung von Voegelins Werk, wovon es allerdings erfreuliche Ausnahmen gibt (z.B. Hermann Lübke: *Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins*, München 2003).

„Neuer Wissenschaft der Politik“, denn Kelsen beschränkt sich nicht darauf, Voegelins Argumentation zu überprüfen, sondern er unterzieht sich auch der Mühe, die zahlreichen Verweise Voegelins auf die Geistesgeschichte nachzuvollziehen. Dies ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil viele der Quellen, auf die sich Voegelin beruft, selbst Fachleuten nicht immer geläufig sein dürften, wie z.B. die Schriften des Paulus Diaconus.

1.2.2 Der biographisch-zeitgeschichtliche Kontext

Bevor jedoch auf die inhaltlichen Aspekte von Kelsens Voegelin-Kritik eingegangen wird, sind zunächst einige Worte zu den zeitgeschichtlichen Hintergründen und den Entstehungsumständen von Kelsens Voegelin-Kritik zu verlieren. Denn nicht nur als wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der „Neuen Wissenschaft der Politik“ ist Kelsens Replik von Belang. Sie ist darüber hinaus auch von biographischem Interesse, da Hans Kelsen und Eric Voegelin einander persönlich bekannt waren. Voegelin hatte bei Hans Kelsen studiert und 1922 bei ihm promoviert. Und obwohl Hans Kelsen und Eric Voegelin jeweils wissenschaftlichen, weltanschaulichen und – mit Einschränkungen – auch politischen Lagern angehörten, wie sie verschiedener nicht sein konnten, so war doch beiden gemeinsam, dass sie vor dem Nationalsozialismus ins amerikanische Exil fliehen mussten.

Hans Kelsen verlor 1933 aufgrund des sogenannten „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“, das dazu diente, Juden aus öffentlichen Ämtern zu entfernen, seine Professur in Köln. Nachdem er zunächst in Genf und dann in Prag weiter lehren konnte, sah er sich 1940 zur Emigration in die USA gezwungen. Dort lehrte er zunächst an der Harvard Law School und ab 1945 in Berkely.¹¹

Eric Voegelin erging es nicht viel besser: Nach dem „Anschluss“ Österreichs an das Nazi-Reich wurde er von der Gestapo gesucht, konnte sich aber zusammen mit seiner Frau Elisabeth mit knapper Not in die Schweiz flüchten. Wenig später emigrierte auch er in die USA, wo er bis zu seiner Rückkehr nach Deutschland an der Louisiana State University in Baton Rouge unterrichtete.¹² Im Denken beider spiegelt sich die kritische Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus auf eine sehr unterschiedliche Weise wieder, ausgehend von einem ebenfalls sehr gegensätzlichen Wissenschaftsverständnis.

Als Positivist hielt Hans Kelsen am Ziel einer streng rationalen Wissenschaft fest, die den Idealen der Wertfreiheit und der Methodenreinheit

¹¹Vgl. Achim Bischof: Zur Biographie von Hans Kelsen, auf: www.hans-kelsen.de, S. 11-16.

¹²Zur Biographie Eric Voegelins vgl. Michael Henkel: Eric Voegelin zur Einführung, Hamburg 1998, S. 13-35.

verpflichtet ist und sich strikt innerhalb der Grenzen dessen hält, was der menschlichen Vernunft zugänglich ist. Seine agnostische Einstellung, die sich auch in der Replik auf Voegelin deutlich zeigt, hat Kelsen nie verhehlt, wobei er jedoch stets für die sorgfältige Trennung von Wissenschaft und Weltanschauung eintrat.

Im politischen Bereich bezog Kelsen eine liberaldemokratische Position. Bekanntlich war er einer der Architekten der demokratischen Verfassung Österreichs von 1920, und er verteidigte die Demokratie noch sehr entschieden als sich die Wende zum autoritären Dollfuß-Regime bereits abzeichnete.¹³ Entsprechend seiner liberaldemokratischen Grundüberzeugung fällt auch Kelsens Staatsauffassung denkbar nüchtern aus: Der Staat ist für Kelsen lediglich eine Organisation, festgelegt durch bestimmte rechtliche Normen, mit anderen Aufgaben aber nicht seinem Wesen nach von anderen Organisationen verschieden. Vor allem ist der Staat nicht Ausdruck irgendeiner vermeintlichen Wesenssubstanz des Staates jenseits der Rechtsordnung¹⁴ wie etwa der Homogenität des Volkskörpers oder eines historischen Telos' oder – was in Richtung von Voegelins politischem Denken ginge – einer inneren seelischen Verbindung der Staatsbürger untereinander.¹⁵

Ganz anders dagegen Eric Voegelin: Voegelin kann bis zu einem gewissen Grade jener Generation auftrumpfender rechtsintellektueller Jungakademiker zugerechnet werden, die einem in den zwanziger und dreißiger Jahren um sich greifenden, lebensphilosophisch inspirierten Irrationalismus huldigten.¹⁶ Die Angehörigen dieser Strömung verwarfen rundheraus die Wert- und Weltanschauungsfreiheit der Wissenschaft. Nicht mehr oder nicht mehr nur die besseren Argumente sollten zählen, sondern auch und vor allem die Tiefe des Erschauens und Empfindens, die Emphase des Gefühls.¹⁷ Voegelin hat sich von dieser frühen Prägung später nie ganz lösen können. Der

¹³Vgl. Hans Kelsen: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Neudruck der 2. Auflage (Tübingen 1929), Aalen, Scientia-Verlag 1981.

¹⁴Vgl. Hans Kelsen: *Allgemeine Staatslehre*, Springer Verlag, Berlin 1925, S. 16ff.

¹⁵Vgl. Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre*, Wien 1992 (Nachdruck der zweiten Auflage von 1960), S. 290-291.

¹⁶Als Beispiel dafür, wie sehr Voegelin dem zeittypischen Jargon verpflichtet war, eine Kostprobe aus einer frühen Rede über Max Weber: „Im Tiefpunkt der Zerrüttung, der auch die Sprache verfallen war, beginnt die allmähliche Neugewinnung des Bildungsgutes in Philosophie und Geschichte und erstet der Schöpfer der neuen Sprache in Stefan George. Das Wunder der wiederholten Erneuerung wird viel beredet, und die Besten glauben an die ewige Jugend unseres Volkes als sein auszeichnendes Glück vor anderen Völkern...“ (Eric Voegelin: *Die Größe Max Webers* (hrsg. v. Peter J. Opitz), München, FinkVerlag, 1995, S. 32.) - Vgl. auch die Einwände, die Leopold von Wiese anlässlich dieser und ähnlicher Phrasen in einem Brief an Voegelin äußert, ebd., S. 49.

¹⁷Vgl. Kurt Sontheimer: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, dtv Wissenschaft, München 1983, S. 54ff.

Vorwurf weltanschaulicher Verfehlung bleibt auch beim späteren Voegelin immer der entscheidende Kritikpunkt, den er gegen von ihm abgelehnte wissenschaftliche Theorien vorbringt. Der irrationalistische Kern von Voegelins Wissenschaftsauffassung zeigt sich besonders deutlich in Voegelins Überzeugung, dass eine politische Wissenschaft im Sinne einer umfassenden, auch normativ zu verstehenden Ordnungswissenschaft ohne Bezugnahme auf Transzendenzerfahrungen des Menschen nicht möglich sei. Voegelin glaubte nämlich, dass es eine transzendente Seinsphäre gibt, die wir Menschen nicht mit unseren Sinnen wahrnehmen können, die uns aber in unserem inneren Empfinden mystisch erfahrbar wird. Ein derartiger Glaube findet sich in unterschiedlichen Spielarten in den meisten Religionen wieder. Voegelin weigerte sich jedoch die Anerkennung transzendenten Seins als eine Glaubensfrage zu betrachten. Vielmehr behandelt er die Existenz transzendenten Seins wie eine wissenschaftliche Wahrheit, und wer sie nicht glaubt, der hat konsequenterweise weder in der Wissenschaft noch bei der Gestaltung der politischen Ordnung ein Wort mitzureden.¹⁸

Komplizierter als Voegelins Wissenschaftsverständnis ist sein politischer Standpunkt zu beurteilen. In den dreißiger Jahren befürwortete Voegelin den österreichischen Kleriko-Faschismus, wie er im Dollfuß-Schuschnigg-Regime seinen Ausdruck fand. Dass seine Zustimmung zum autoritären Staat genuinen Überzeugungen und nicht, wie Voegelin es später in seiner Autobiographie darstellte, pragmatischen Einsichten entsprang,¹⁹ zeigt sich sehr deutlich in seinem Werk „Der autoritäre Staat“, worin die Frontstellung gegen das liberale Staatsdenken Hans Kelsens sehr viel ausgeprägter ist als die gegen nationalsozialistische Rechtswissenschaftler wie E. R. Huber und Carl Schmitt.²⁰ Nachdem Voegelin nach Amerika fliehen musste, scheint er sich jedoch nach und nach mit der demokratischen Herrschaftsform angefreundet zu haben, wenn er der amerikanischen Demokratie auch eine historisch-metaphysische Begründung unterschob,²¹ die denkbar weit

¹⁸Vgl. dazu Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt (Vortrag vom 9. Juni 1959), München 1996, S. 33f.

¹⁹Vgl. Eric Voegelin: Autobiographical Reflections (ed. by Ellis Sandoz), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1996, S. 41.

²⁰Vgl. Eric Voegelin: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Springer, Wien / New York 1997 (zuerst 1936), S. 10-14, S. 24-34, S. 102ff. - Sowohl E.R. Huber als auch Carl Schmitt hatten sich zu der Zeit, als Voegelin den „autoritären Staat“ verfasste, den nationalsozialistischen Standpunkt voll und ganz zu eigen gemacht.

²¹Vgl. Eric Voegelin: Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik, München 1966, S. 353f. - Zur Kritik dieser Begründung, die sich auf eine sehr eigentümliche Deutung der für die amerikanische Verfassungsgeschichte in Wirklichkeit unmaßgeblichen „Common Sense Philosophy“ des schottischen Philosophen Thomas Reid stützt, vgl. Eckhart Arnold: Die Bewusstseinsphilosophie Eric Voegelins (als Grundlage politischer Ordnung), Magisterarbeit Universität Bonn 2000, S. 118f., im Internet unter:

von der üblichen Theorie der liberaldemokratischen Demokratie, wie man sie etwa in den „Federalist Papers“ niedergelegt findet, entfernt ist.

Die Beantwortung der Frage, wie Voegelin zur Demokratie stand, wird nicht zuletzt dadurch erschwert, dass Voegelin dem Problem der besten Staatsform höchstens eine sehr untergeordnete Bedeutung beimaß. Für Voegelin spielten weniger die Verfassung und die politischen Institutionen, über die ein Staat verfügt, eine Rolle als vielmehr die religiös-weltanschaulichen Grundlagen, auf denen die politische Ordnung beruht. Sehr im Gegensatz zu seinen vermeintlichen Vorbildern Platon und Aristoteles, die die Frage der besten Staatsform ausführlichst erörterten, richtet sich Voegelins Interesse beinahe ausschließlich darauf, welche Transzendenzerfahrungen einer politischen Ordnung oder einer politischen Theorie (vermeintlich) zu Grunde liegen. Liegen einer politischen Ordnung echte und unverfälschte Transzendenzerfahrungen zu Grunde, so ist die politische Ordnung gut, andernfalls ist sie schlecht. Über die Maßstäbe, nach denen Voegelin die Echtheit von Transzendenzerfahrungen beurteilt, kann man leider bestenfalls sagen, dass sie höchst subjektiv sind. Trotz eines durchaus autoritären Zuges, der sich bei Voegelin mit diesen Überzeugungen verbindet, ist Voegelins ablehnende Haltung gegenüber der Theorie der Demokratie daher oftmals eher den aus seiner irrationalistischen Wissenschaftsauffassung fließenden Ressentiments als seinen politischen Überzeugungen zuzuschreiben.²²

1.2.3 Die Entstehung von Kelsens Replik

Wann genau Hans Kelsens Replik entstanden ist, lässt sich – mangels einer Datierung des Manuskripts – nur ungefähr bestimmen. Da Hans Kelsen in einem Brief vom 27. Februar 1954²³ an Eric Voegelin mitteilt, dass er der Auseinandersetzung mit Voegelins Buch viele Wochen gewidmet hat (was angesichts der Detailliertheit von Kelsens Replik keinesfalls übertrieben erscheint), muss das Manuskript spätestens Anfang 1954, also nicht allzu lange nach dem Erscheinen von Voegelins „Neuer Wissenschaft der Politik“ im Jahre 1952, entstanden sein.

<http://www.eckhartarnold.de/papers/voegelin/node40.html> .

²²Wenn Voegelin beispielsweise im Aristoteles-Band von „Order and History“ gegen Aristoteles' Erläuterungen der Vorzüge der demokratischen Staatsform polemisiert (Vgl. Eric Voegelin: Ordnung und Geschichte. Band 7. Aristoteles, Fink Verlag, München 2001 (zuerst Baton Rogue 1957), S. 93.) so dürfte seine Abneigung wohl in erster Linie der durchweg rationalen und pragmatischen Argumentationsweise im III. Buch von Aristoteles „Politik“ gelten und nicht so sehr der vermeintlichen Rechtfertigung der Demokratie, an der Aristoteles, der durchaus kein Demokrat war, ohnehin nicht viel hätte gelegen sein können.

²³Der (kurze) Briefwechsel, der sich zu dieser Zeit zwischen Eric Voegelin und Hans Kelsen entspannt hat, und auf den hier und im Folgenden Bezug genommen wird, liegt im Hans Kelsen-Institut in Wien. Eine Kopie findet sich auch im Eric Voegelin Archiv in München.

Wichtiger als der Zeitpunkt der Entstehung erscheint die Frage, warum Hans Kelsen seine Replik nicht veröffentlicht hat. Diese Tatsache ist um so verwunderlicher als das Manuskript offenbar kurz vor seiner Fertigstellung stand: Inhaltlich erscheint es weitgehend abgeschlossen, und es weist, nachdem es mindestens einmal gründlich überarbeitet worden ist, kaum noch Flüchtigkeitsfehler auf. Der Hauptgrund für die Nicht-Veröffentlichung des Manuskriptes dürfte darin liegen, dass Hans Kelsen, kurz nachdem er das Manuskript an Voegelin geschickt hatte, den Plan zu einer umfassenderen Auseinandersetzung mit neometaphysischen Lehren fasste, in deren Rahmen seine Voegelin-Kritik aufgegangen wäre. Aber auch dieses Werk, an dem Kelsen noch mehrere Jahre gearbeitet hatte, und das unter dem Titel „Religion without God“ hätte erscheinen sollen, blieb schließlich unveröffentlicht. Als Grund für die Nichtveröffentlichung dieses Werkes wiederum gibt R.A. Métall in seiner Kelsen-Biographie an, dass Hans Kelsen später zu der Auffassung gelangt ist, dass er seinem Werk einen zu engen Religionsbegriff zu Grunde gelegt hatte, der nur Religionen umfasst, die auf dem Glauben an Gott (oder an mehrere Götter) beruhen, womit säkularreligiöse Bewegungen nicht erfasst werden.²⁴ Dieser zu enge Religionsbegriff und die daraus resultierende allzu vereinfachte Entgegensetzung von religiös-metaphysischem Weltbild einerseits und rationaler Philosophie andererseits macht sich auch in Kelsens Voegelin-Rezension bemerkbar. Die Argumentation von Kelsens Voegelin-Rezension bleibt in allen wesentlichen Punkten davon jedoch unbeeinträchtigt. Leider bricht der Briefwechsel zwischen Kelsen und Voegelin ab, bevor Voegelin das Manuskript von Kelsen gelesen hat, so dass eine Erwiderung Voegelins, zu der Kelsen ihm vor der Veröffentlichung des Manuskriptes Gelegenheit geben wollte, nicht mehr vorhanden ist.

In den von Ellis Sandoz herausgegebenen „Autobiographical Reflections“ hat Voegelin später die Tatsache, dass Kelsen das Manuskript nicht veröffentlicht hat, darauf zurückgeführt, dass er ihn zunächst vorsichtig in einem Brief und danach über gemeinsame Bekannte noch einmal deutlicher gewarnt habe, dass Kelsen bei einer Veröffentlichung durch seine Unkenntnis der klassischen Philosophie eher sich selbst als ihn, Voegelin, der Lächerlichkeit preisgeben würde.²⁵ Ob Voegelin mit der „brieflichen Warnung“ auf

²⁴Vgl. Rudolf Aladár Métall: Hans Kelsen. Leben und Werk, Wien 1969, S. 91. - Vgl. auch das Geleitwort von Günther Winkler in: Eric Voegelin: Der autoritäre Staat, a.a.O., S. XXV. (S. V-XXXII.). Winklers Version, die sich vermutlich auf Voegelins Autobiographie stützt, und der zufolge Hans Kelsen sein Werk unveröffentlicht gelassen hätte, weil er eingesehen hätte, dass er als Positivist bei geisteswissenschaftlichen Themen nicht mitreden könne, ist abgesehen von dem offensichtlichen Ressentiment, das daraus spricht, auch deshalb unglaubwürdig, weil Hans Kelsen ja auch später noch des öfteren zu philosophischen und geisteswissenschaftlichen Themen publiziert hat.

²⁵Vgl. Eric Voegelin: Autobiographical Reflections (ed. by Ellis Sandoz), Louisiana State

seine Kritik anspielt, die er in einem an Hans Kelsen gerichteten Schreiben vom 7. März 1954 gegen Kelsens Abhandlung „Was ist Gerechtigkeit?“ vorgebracht hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Eher unwahrscheinlich erscheint es aber, dass Kelsen aus Furcht vor einer Blamage seine Replik unveröffentlicht gelassen hat, zumal die Interpretation der geistesgeschichtlichen Quellen in Kelsens Replik allemal glaubwürdiger und solider ausfällt als in Voegelins „Neuer Wissenschaft der Politik“.

Bei zwei Wissenschaftlern, die einmal in einem Lehrer-Schüler-Verhältnis zueinander standen, aber später unterschiedlichen wissenschaftlichen Lagern angehörten, stellt sich darüber hinaus die Frage nach der Motivation einer wechselseitigen Kritik. Indem Voegelin Kelsen in einem Brief²⁶ daran erinnert, dass die besten Schüler diejenigen seien, die später eigene Wege gingen, deutet er an, dass die von Kelsen geäußerte Irritation über die „Neue Wissenschaft der Politik“ damit zusammen hängen könnte, dass Kelsen seinem ehemaligen Schüler möglicherweise nicht zubilligen will, eigene Wege in der Wissenschaft zu gehen. Hinzu kommt, dass Voegelin Hans Kelsens „Reine Rechtslehre“ in seinem Buch über den „Autoritären Staat“ einer ziemlich scharfen Kritik unterzogen hatte²⁷ (nachdem er in früheren Schriften Kelsens Rechtslehre noch gegen Missverständnisse in Schutz genommen hatte²⁸).

Ist Hans Kelsens Replik auf Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“ am Ende also nur eine Retourkutsche, entsprungen der Verärgerung eines gestrengen Lehrers über seinen unbotmäßigen Zögling? Glücklicherweise gibt es ein sehr einfaches und jedem Leser von Kelsens Replik zugängliches Mittel um herauszufinden, ob Kelsens Schrift eher durch persönliche Ressentiments oder vornehmlich sachlich-wissenschaftlich motiviert ist: Es genügt, darauf zu achten, ob Kelsens Einwände gegen Voegelins Schrift ernstzunehmende Argumente enthalten, oder ob dies nicht der Fall ist. Enthält Kelsens Schrift überwiegend ernstzunehmende Argumente, die sich auch ein

University Press, Baton Rouge and London 1996, S. 53.

²⁶Schreiben Voegelins an Kelsen vom 10. Februar 1954. Der Briefwechsel befindet sich im Hans Kelsen Institut in Wien.

²⁷Vgl. Eric Voegelin: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Springer, Wien / New York 1997 (zuerst 1936), S. 102-149. - Zur Kritik Voegelins an Kelsens Reiner Rechtslehre vgl. Dietmar Herz: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen, 2.Aufl., München 2002. Zum selben Thema außerdem: Robert Chr. van Ooyen: Der Staat der Moderne. Hans Kelsens Pluralismustheorie, Duncker & Humblot, Berlin 2003, S.223-242.

²⁸Beispielsweise noch in der Rezension: „Die Verfassungslehre von Carl Schmitt“, in: The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 13. Selected Book Reviews (ed. and trans. by Jodi Cockerhill and Bary Cooper), University of Missouri Press, Columbia / London 2001, S. 42-66 (44-46). Die Rezension, in der sich Voegelin bereits dem Standpunkt von Carl Schmitt zuneigt, erschien zuerst in: Zeitschrift für Öffentliches Recht 11 (1931), S. 89-109.

späterer Leser, der Kelsens mögliche persönliche Vorbehalte gegen Voegelin nicht teilt, zu eigen machen könnte, dann darf man getrost unterstellen, dass die Replik in erster Linie sachlich-wissenschaftlich motiviert war. Zwar kann grundsätzlich auch eine rationale Argumentation höchst individuellen und sogar tief irrationalen Motiven entspringen, aber dies bleibt irrelevant, solange die Argumentation wohlbegründet und in sich schlüssig und damit wissenschaftlich verwertbar ist.

Unter diesem Gesichtspunkt bleibt festzuhalten, dass Kelsen in seiner Replik durchwegs überaus klar und sachbezogen argumentiert, selbst dort, wo er polemisiert. Einigermaßen polemisch gerät Hans Kelsen seine Replik zwar an vielen Stellen, aber das ist grundsätzlich legitim, besonders, wenn man berücksichtigt, welche Zumutungen intellektueller und moralischer Art Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“ enthält. Immerhin rechnet Voegelin Positivisten wie Hans Kelsen einer vermeintlich neuerwachten „Gnosis“ zu und damit einer Strömung, die er im gleichen Atemzug für gemeingefährlich erklärt. Dass er Hans Kelsen in einem Brief vom 10. Februar 1954 von dem Vorwurf „Gnostiker“ zu sein ausdrücklich ausnimmt, ist zwar ohne Zweifel eine höfliche Geste, ändert aber nichts an der Pauschalität der Vorwürfe, die Voegelin in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ erhebt und auch in späteren Veröffentlichungen immer wieder bekräftigt.²⁹ Dementsprechend ist Voegelins Rede vom „destruktiven Positivismus“ keineswegs bloß im Sinne der nüchternen Feststellung zu sehen, auf die sich Voegelin in demselben Schreiben herausredet, daß die positivistischen Philosophen die Metaphysik nun einmal ablehnen. Vielmehr schwingt bei Voegelins Angriffen auf den Positivismus immer der Vorwurf mit, dass der Positivismus die geistigen Grundlagen der politischen Ordnung untergräbt.

1.3 Zur Beurteilung von Kelsens Replik

Wie ist nun aber Kelsens Voegelin-Kritik inhaltlich zu beurteilen? Enthalten Hans Kelsens sehr kritische Ausführungen zu Voegelins „Neuer Wissenschaft der Politik“ tatsächlich ernsthafte Argumente, oder hat Kelsen bloß

²⁹So beklagt Voegelin sich einmal sehr bitter darüber, dass der „Sozialeinfluss“ der von ihm geschätzten Form von „Wissenschaft von Menschen in Gesellschaft und Geschichte noch sehr gering“ sei, „übertäubt durch das Marktgeschrei der politischen Intellektuellen und ihres Anhangs in wohlbefestigten Positionen – akademischen, parteilichen, gewerkschaftlichen, verlegerischen, journalistischen und anderen gesellschaftlichen Bollwerken“, um dann mit den Worten fortzufahren: „Es wird viel Zeit, Überredung, Arbeit und wahrscheinlich auch Anwendung von Gewalt brauchen, um diese zerstörenden Faktoren auch nur soweit zurückzudrängen, dass sie nicht noch mehr Unheil anrichten, als sie schon angerichtet haben.“ Zitat aus: Eric Voegelin: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. (Hrsg von Peter J. Opitz.), Fink Verlag, München 1999, S. 56.

Voegelins Denkweise nicht verstanden? Dies soll im folgenden hinsichtlich der wichtigsten Streitpunkte untersucht werden.

1.3.1 Wertfreiheit und Wissenschaftsideal

Eine der grundlegendsten Differenzen zwischen Voegelin und Kelsen bricht bei der Beurteilung der Wertfreiheitsfrage auf. Gibt es einen wissenschaftlichen Weg zur Erkenntnis der richtigen moralischen Werte und kommt der Wissenschaft neben der Vermittlung theoretischen Wissens dementsprechend auch eine Aufgabe der Werterziehung zu, wie Voegelin dies fordert?³⁰ Oder existiert keine solche wissenschaftliche Methode objektiver und allgemein verbindlicher Werterkenntnis, so dass die Wissenschaft der Wertvermittlung nicht nur nicht dienen kann, sondern, um nicht durch Vorurteile moralischer Art behindert zu werden, auch möglichst wertfrei betrieben werden sollte? Letzteres ist die Ansicht, die Hans Kelsen vertritt.

Die Werturteilsfrage gehört wohl zu den am meisten diskutierten wissenschaftsphilosophischen Problemen, zumindest was die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften angeht. Es würde zu weit führen, die überaus kontroverse Diskussion an dieser Stelle erneut aufzurollen und sämtliche Argumente für und wider abzuwägen.³¹ Die wichtigsten Ergebnisse dieser Diskussion lassen sich (aus meiner Sicht) in folgenden Punkten zusammen fassen:

1. Es gibt kein wissenschaftliches Verfahren, um Wertfragen zu entscheiden. Alle bisherigen Versuche die Gültigkeit oder Ungültigkeit von moralischen Werten zwingend zu beweisen sind gescheitert. Werte lassen sich grundsätzlich nicht rational begründen.
2. Die Wahrheit oder Falschheit wissenschaftlicher Aussagen hängt aber auch nicht von der Zustimmung oder Ablehnung irgendwelcher Werte

³⁰Vgl. Eric Voegelin: *The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era*, in: *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 12. Published Essays 1966-1985* (ed. by Ellis Sandoz), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1999, S. 1-35 (S. 26).

³¹Fast alle wesentlichen Aspekte der Werturteilsfrage findet man schon bei Max Weber auseinandergelegt. Vgl. Max Weber: *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, S. 489-540. Vgl. Max Weber: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 146-214. - Einen Überblick über die neuere Diskussion erlaubt der Sammelband: Hans Albert / Ernst Topitsch (Hrsg.): *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1971. - In Bezug auf Voegelins „*Neue Wissenschaft der Politik*“ wird diese Frage erörtert in: Eckhart Arnold: *Die Bewusstseinsphilosophie Eric Voegelins (als Grundlage politischer Ordnung)*, Magisterarbeit Universität Bonn 2000, S. 10-15, im Internet unter: <http://www.eckhartarnold.de/papers/voegelin/node5.html> .

ab. Aussagen über Tatsachen oder (natur-)gesetzliche Zusammenhänge sind unabhängig von Aussagen über Werte. In diesem Sinne ist die Wissenschaft wertfrei. Zumindest kann sie es sein.

3. Ungeachtet der inhaltlichen Wertfreiheit der Wissenschaft kommt der Wissenschaft als Institution im gesellschaftlichen Kontext eine Vielzahl von – oft sehr ambivalenten – Wertbezügen zu. Die Fragen etwa, welche Wissenschaftszweige gefördert werden sollen, welche Folgen die Verbreitung bestimmter wissenschaftlicher Erkenntnisse hat, und zu welchen Zwecken wissenschaftliche Erkenntnisse eingesetzt werden dürfen, sind nicht nur stark wertbezogene sondern sogar eminent politische Fragen.

Der erste dieser Punkte wird freilich von Eric Voegelin auf das Entschiedenste bestritten, behauptet Voegelin doch, dass eine politische Ordnungswissenschaft, die auch die Erkenntnis von Werten umfasst, durchaus möglich sei, ja, dass es eine solche Wissenschaft im antiken Griechenland bei Platon und Aristoteles und im Mittelalter bei Thomas von Aquin auch schon gegeben hätte.³² Aber Voegelins Behauptung ist falsch. Denn keiner dieser Philosophen hat eine brauchbare Methode gefunden, um moralische Werte wissenschaftlich, d.h. in einer intersubjektiv nachvollziehbaren und überprüfbar Weise, zu begründen. Es handelt sich daher bloß um einen simplen Bluff, wenn Voegelin auf das vermeintliche Faktum einer normativen politischen Ordnungswissenschaft in der griechischen Antike und im vorreformatorischen Christentum verweist. In einem Brief an Hans Kelsen³³ räumt Voegelin auch ein, dass es „keine Wissenschaft [gibt], die einen nachhaltigen Begriff der Gerechtigkeit entwickeln könnte, der nach Verifikationsregeln einer immanenten Wissenschaft als gültig festgestellt werden könnte“, und dass „keiner der großen Philosophen [...] je einen wahnsinnigen Versuch dieser Art unternommen [hat].“

Nur was haben die großen Philosophen, die Voegelin als Gewährsmänner herbeizieht, dann getan? Um Voegelins Standpunkt zu stützen, müsste es ihnen mindestens auf irgendeine Weise gelungen sein, sittliche Werte in einer intersubjektiv verbindlichen Weise so zu begründen, dass niemand mehr ernsthaft bestreiten könnte, zur Beachtung dieser Werte verpflichtet zu sein. Dies nun hätte Voegelin an einer Interpretation der großen Philosophen schlüssig darlegen müssen. Wie wenig ihm das jedoch gelingt, führt beispielhaft seine Aristoteles-Interpretation aus „Order and History“ vor Augen³⁴: Voegelin spricht hier in einer für ihn ungewöhnlich offenen Weise

³²Vgl. Voegelin, *The New Science of Politics*, a.a.O., S. 20.

³³Brief vom 7. März 1954. Der Briefwechsel liegt im Hans Kelsen Institut in Wien. Eine Kopie befindet sich im Eric Voegelin Archiv in München.

³⁴Vgl. Eric Voegelin: *Order and History*. Volume Three. *Plato and Aristotle*, Louisiana State

einen fundamentalen Einwand gegen Aristoteles' Versuch einer Begründung der Ethik an, den Einwand nämlich, dass es sich dabei bloß um eine persönliche Meinung, sprich um „das, was Du denkst“ handelt.³⁵ Die Antwort, die Voegelin auf diesen möglichen Einwand bei Aristoteles findet, besteht darin, dass eine moralische Überzeugung eben dann maßgeblich sei, wenn sie von einem „maßgeblichen Menschen“ geäußert wird.³⁶ Doch damit wird das Problem offensichtlich nur verschoben. Auf die Frage, wonach bestimmt wird, wer als „maßgeblicher Mensch“ gelten darf, geht Voegelin in der Folge gar nicht weiter ein. Vielmehr stimmt Voegelin nun ein Loblied darauf an, was für einen bedeutsamen Beitrag Aristoteles zur Erkenntnistheorie der Ethik doch geleistet hätte.³⁷ Anstatt also zu zeigen, wie Aristoteles das Begründungsproblem der Ethik löst, lobt Voegelin ihn dafür, dass er es auf eine so glänzende Weise getan hätte. Die Widerlegung des von ihm selbst zuvor aufgeworfenen Einwandes bleibt Voegelin dabei schuldig.

In dem bereits zitierten Brief an Hans Kelsen vom 7. März 1954 gibt Voegelin im Grunde auch zu, dass es keine wissenschaftliche Methode der Wertbegründung gibt, denn Voegelin beruft sich hier auf die Entstehung von Werten in den „Seelen der großen Propheten, Nomotheten, Philosophen und Heiligen“. Damit ist aber nur eine – und nicht einmal eine besonders überzeugende – Antwort auf die empirische Frage gegeben, wie Werte entstehen. Der Hinweis darauf, wie bestimmte moralische Werte entstanden sind, oder wie moralische Werte überhaupt zu entstehen pflegen, stellt noch längst keine Begründung der Gültigkeit dieser Werte dar. Wesentliche Argumente, mit denen man den ersten der oben angeführten Punkte angreifen könnte, liefert Voegelins normative Ontologie nicht.

Nachdem dies geklärt ist, kann die Frage untersucht werden, wie vor dem Hintergrund der oben angeführten Resultate des Werturteilsstreits die unterschiedlichen Standpunkte zu beurteilen sind, die Eric Voegelin in der „Neuen Wissenschaft“ der Politik und Hans Kelsen in seiner Replik zum Werturteilsstreit einnehmen. In dieser Frage ist Hans Kelsen grundsätzlich Recht zu geben, wenn er im Einklang mit Max Weber (den er sehr zu Recht gegen Voegelins plumpe Unterstellung, Weber habe an der Wertfreiheit nur festhalten können, weil er die Philosophie der Antike und des christlichen Mittelalters ignoriert habe, in Schutz nimmt) die Wertfreiheit der Wissenschaft einfordert. Ebenso kann man Hans Kelsens Feststellung zustimmen, dass die Vermittlung eines objektiven und damit wertfreien Wissens der politischen Realität an die Studenten der Politischen Wissenschaft ein „höchst sinnvolles“ Unterfangen darstellt, „gerade weil sie die Wahl der Werte den

University Press, Louisiana 1957, S. 299-303.

³⁵Ebda., S. 299.

³⁶Vgl. ebda., S. 300.

³⁷Vgl. ebda., S. 300.

Studenten selbst überlässt“, und sie sich dadurch „der Tatsache bewusst werden, dass sie diese Wahl auf ihre eigene Verantwortung treffen müssen.“

Auf der anderen Seite muss jedoch eingeräumt werden, dass eine strikte Trennung von Werten und Tatsachen sich in der Praxis gerade in den Gesellschaftswissenschaften nur sehr schwer durchhalten lässt. Manchmal drängen sich bestimmte Wertfragen geradezu auf, z.B. beim wissenschaftlichen Vergleich unterschiedlicher politischer Systeme. Auch könnte man angesichts des dritten oben angeführten Punktes, der gesellschaftlichen Rolle der Wissenschaft als Institution, geradezu fordern, dass die damit verbundenen Verantwortungsfragen auch innerhalb der wissenschaftlichen Institutionen thematisiert werden. Es erschiene daher etwas artifiziell, wollte man die Erörterung jeglicher Wertfragen um jeden Preis aus den wissenschaftlichen Institutionen verbannen.³⁸ Zudem muss man sich vor dem naiven Glauben hüten, weil irgendwelche Ansichten wissenschaftlich begründet sind, wären sie auch wertfrei, denn tatsächlich wird das Ideal der Wertfreiheit in der Wissenschaft oft nicht erfüllt.

Eines muss jedoch bei der Diskussion von Wertfragen im wissenschaftlichen Zusammenhang beachtet werden: Sofern Wertfragen erörtert werden oder innerhalb einer wissenschaftlichen Diskussion berührt werden, kann niemand eine wie auch immer geartete Fachautorität dafür in Anspruch nehmen. Es käme vielmehr einem Missbrauch der Fachautorität gleich, wenn – wie Voegelin sich dies vorzustellen scheint – von Hochschullehrern der Anspruch erhoben wird, an ihren Studenten Werterziehung zu leisten oder gar ihre Seelen zu formen.

1.3.2 Kelsens Analyse von Voegelins Repräsentationsbegriff

Ursprünglich sollte der Titel von Voegelins Werk nicht „Die Neue Wissenschaft der Politik“ sondern „Wahrheit und Representation“ lauten.³⁹ Der Repräsentationsbegriff ist denn auch eines der zentralen Themen der „Neuen Wissenschaft der Politik“. Freilich weicht Voegelins Begriff der Repräsentation vollkommen von dem im Staatsrecht und in der Politischen Wissenschaft etablierten Begriff der Repräsentation ab. Hinzu kommt, dass Voegelins Erörterung des Repräsentationsbegriffes keineswegs durch Klarheit glänzt. Die Schwierigkeiten, denen man begegnet, wenn man die Unklarheiten von Voegelins Repräsentationsbegriff entwirren und die Verwechslung

³⁸Max Weber hat dies freilich mit gar nicht schlechten Argumenten gefordert. Ein Professor, so sah es Max Weber, sollte schließlich nicht den Katheder zur Verbreitung seiner politischen Ansichten nutzen, sondern er kann dies – genauso wie jeder andere Bürger auch – nach Feierabend im politischen Klub tun.

³⁹Siehe das Vorwort von Dante Germino in Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, a.a.O., S. V.

mit dem herkömmlichen Begriff der Repräsentation vermeiden will, spiegeln sich auch in Hans Kelsens Replik wieder. Häufige Wiederholungen und Einschübe, in denen Hans Kelsen immer wieder erklären muss, von welchem Repräsentationsbegriff gerade die Rede ist, deuten auf die Mühen hin, die ihm eine klare Analyse von Voegelins Repräsentationsbegriff bereitete.

Trotzdem gelingt es Hans Kelsen in bestechender Weise, die begriffliche Verwirrung aufzulösen, und dabei nicht nur die herkömmlichen Repräsentationsbegriffe von Voegelins Verständnis von Repräsentation sauber abzugrenzen, sondern auch Voegelins Repräsentationstheorie, soweit dies möglich ist, in klare Worte zu fassen. Nach dieser Klärung stellt sich die Lage ungefähr folgendermaßen dar:

Üblicherweise sind in den politischen Wissenschaften und im Staatsrecht zwei unterschiedliche Repräsentationsbegriffe geläufig: Erstens der Begriff der *Organrepräsentation*. Nach diesem Begriff ist z.B. ein Staatsoberhaupt ein Repräsentant seines Staates, wenn es rechtlich wie faktisch in der Lage ist, für diesen Staat selbstständig zu handeln und Entscheidungen zu treffen, die dann dem Staat als Ganzes zugeschrieben werden. (Ein spezifisch politischer Begriff der Repräsentation kann dabei von anderen Formen der Organrepräsentation gegebenenfalls dadurch abgegrenzt werden, dass im politischen Repräsentationsverhältnis der Handlungsbereich des Repräsentanten, also der Regierung des Staates, nicht von vornherein umgrenzt ist.) Die zweite Bedeutung des Wortes „Repräsentation“ ist die der *demokratischen Repräsentation*. Eine Regierung ist repräsentativ, wenn sie demokratisch gewählt wurde. Auch wenn dasselbe Wort verwendet wird, beschreiben beide Begriffe unterschiedliche Dinge.

Demgegenüber gibt es bei Eric Voegelin drei unterschiedliche Repräsentationsbegriffe, die sich mit den üblichen Repräsentationsbegriffen nur ganz am Rande überschneiden, im Wesentlichen aber auf andere Fragen gemünzt sind: Der erste dieser Begriffe ist der Begriff der *deskriptiven Repräsentation*, worunter Voegelin in etwa die formellen Vorgänge, mit denen eine Regierung eingesetzt wird, zu verstehen scheint.⁴⁰ Voegelins Begriff der „deskriptiven Repräsentation“ ist damit sehr viel weiter gefasst als der herkömmliche Begriff der demokratischen Repräsentation. Denn auch wenn sich Voegelins Beispiele vor allem auf Vorgänge innerhalb einer Demokratie (nämlich das Wahlverfahren) beziehen, könnte der Begriff ebensogut auf eine Diktatur bezogen werden, in der sich der Herrscher ganz einfach ausrufen lässt. Dadurch dass der Begriff der deskriptiven Repräsentation sehr viel weiter gefasst ist als der der demokratischen Repräsentation, unter den nur ein bestimmtes, nämlich das demokratische Einsetzungsverfahren fällt, bleibt er zugleich auch sehr viel haltloser. Es ist daher fraglich, warum Voegelin

⁴⁰Vgl. Voegelin, *New Science of Politics*, a.a.O., S. 32.

diesen Begriff überhaupt einführt, wenn er doch für die Sache, die er damit beschreiben möchte, ebenso treffend und zugleich sehr viel klarer z.B. vom „Einsetzungsverfahren der Regierung“ hätte sprechen können.

Der zweite von Voegelins Repräsentationsbegriffen beschreibt ein ganz anderes Problem, nämlich das Problem der Effektivität bzw. machtpolitischen Durchsetzungsfähigkeit einer Regierung oder eines Regimes oder eines politischen Systems.⁴¹ Auch hier ist die Wortwahl Voegelins alles andere als einleuchtend, denn den Ausdruck *existentielle Repräsentation* wird ohne Erklärung niemand verstehen, während sofort verständlich wird, was gemeint ist, wenn z.B. von der „Fähigkeit zum Herrschaftserhalt“ gesprochen wird. Voegelin scheint diesen Begriff nur einzuführen, um leichter gegen die demokratische Repräsentation polemisieren zu können. Dabei geht seine Polemik, wie Hans Kelsen sehr treffend herausstellt, jedoch vollkommen fehl, indem Voegelin den Theoretikern der Demokratie die Vernachlässigung eines Aspektes vorwirft, den sie durchaus nicht vernachlässigt haben, sondern nur unter einem anderen Titel als gerade dem der „Repräsentation“ zu erörtern pflegen.⁴²

Die dritte Stufe von Voegelins Repräsentationsbegriff, der Begriff der *Wahrheitsrepräsentation*, beschreibt wiederum einen vollkommen anderen Aspekt, nämlich den der religiösen Legitimation einer Herrschaft.⁴³ Voegelins Begriff der „Wahrheitsrepräsentation“ ist nicht zuletzt deshalb so fragwürdig, weil Voegelin glaubt, dass die religiöse Legitimation einer Herrschaft tatsächlich mehr oder weniger wahr sein könnte. Dies musste Hans Kelsen geradezu absurd erscheinen, denn jede bekannte Religion stützt sich in irgendeiner Form auf ein metaphysisches Weltbild, dessen Wahrheit unmöglich erwiesen werden kann. Dementsprechend kann die religiöse Legitimation einer Herrschaft niemals eine andere Funktion haben als die einer Herrschaftsideologie. Wenn Voegelin nun nicht nur behauptet, dass eine reli-

⁴¹ Vgl. Voegelin, *New Science of Politics*, a.a.O., S. 36ff.

⁴² Claus Heimes verdanke ich den Hinweis, dass Voegelins Repräsentationsverständnis unmittelbar von Carl Schmitt beeinflusst sein könnte. Vgl. dazu Carl Schmitt: *Verfassungslehre*, 3. Aufl., Duncker und Humblot, Berlin 1957 (zuerst München und Leipzig 1928), S. 204-220. – In der Tat lehnt sich Voegelins Begriff der „existentiellen Repräsentation“ an den Repräsentationsbegriff Carl Schmitts an, denn auch Carl Schmitt versteht Repräsentation ausdrücklich nicht als normativen Vorgang sondern als etwas „Existentielles“, was Carl Schmitt folgendermaßen erläutert: „Die Idee der Repräsentation beruht darauf, dass ein als politische Einheit existierendes Volk gegenüber dem natürlichen Dasein einer irgendwie zusammenlebenden Menschengruppe eine höhere und gesteigerte, intensivere Art Sein hat.“ (ebd., S. 210.) An diese Art der „Daseinssteigerung“ klingt Voegelins im Zusammenhang mit seiner Repräsentationstheorie entwickeltes Konzept der politischen „Artikulation“ einer Gesellschaft zu einer historisch handlungsfähigen Einheit durch Bildung eines effektiven Herrschaftsverbands (sprich „existentielle Repräsentation“) an.

⁴³ Vgl. Voegelin, *New Science of Politics*, S. 52ff.

giöse Herrschaftslegitimation mehr oder weniger wahr sein könne, sondern geradezu fordert, dass die politische Ordnung sich auf die richtigen Transzendenzerfahrungen gründen sollte, dann ist der Ideologieverdacht allerdings unausweichlich. Dies gilt umso mehr als Voegelin sich kaum der Mühe unterzieht, zu erklären, warum Herrschaft unbedingt religiös legitimiert werden muss. Ist eine in der richtigen Weise religiös legitimierte Herrschaft gerechter? Ist sie stabiler? Der Richtung von Voegelins Polemik nach zu urteilen, scheint Voegelin zu glauben, dass ohne die richtige religiöse Legitimation der Absturz in den Totalitarismus droht. Aber Voegelin unternimmt nicht den geringsten Versuch, diese Annahme auch nur ansatzweise empirisch zu untermauern.

Zweifellos hat Kelsen also die Schwachpunkte von Voegelins Repräsentationsbegriff richtig identifiziert. Kurz gefasst besagen Voegelins Ausführungen zu diesem Thema nämlich kaum mehr, als dass für ihn die Fragen, ob die Herrscher in der richtigen Weise religiös erleuchtet sind, und ob sie in der Lage sind sich durchzusetzen, eben sehr viel wichtiger sind, als die Frage, ob die Regierung demokratisch gewählt wird oder nicht. Der wissenschaftliche Wert von Voegelins Repräsentationsbegriff bleibt demgegenüber eher zweifelhaft.

1.3.3 Exkurs zu Voegelins Theorie der Wahrheitsrepräsentation: Voegelin als Theoretiker eines Mullah-Staates

Eine wichtige Frage, die sich vermutlich jedem Leser von Voegelins im engeren Sinne politiktheoretischen Schriften⁴⁴ stellt, die aber in der Sekundärliteratur zu Voegelin bisher noch kaum gestellt, geschweige denn ausführlich untersucht worden ist, ist die, welche Gestalt eine politische Ordnung haben müsste, die den Maßstäben von Voegelins politischer Theorie entspricht. Die Beantwortung dieser Frage ist aber für die Beurteilung von Voegelins politischer Theorie von wesentlicher Bedeutung, denn ohne eine Antwort auf diese Frage erscheint eine angemessene Beurteilung von Voegelins politischem Denken, zu dessen religiösen Grundlagen man natürlich sehr unterschiedlich stehen kann, kaum möglich. Daher soll an dieser Stelle einmal versucht werden, wenigstens skizzenhaft eine Antwort auf diese Frage zu geben.⁴⁵

⁴⁴Neben der „Neuen Wissenschaft der Politik“ wäre hier vor allem die Abhandlung „Was ist politische Realität?“ in Voegelins bewusstseinsphilosophischen Werk „Anamnesis“ zu nennen.

⁴⁵Der mögliche Einwand, dass Voegelin nur als politischer Philosoph und Betrachter von höherer Warte aus gesprochen habe und daher nicht auf bestimmte Positionen hinsichtlich staatsorganisatorischer oder verfassungspolitischer Detailfragen festgelegt werden dürfe, geht aus zwei Gründen fehl: Zum einen hat sich Voegelin immer wieder auch zu tagespolitischen Fragen geäußert und dabei meist entschieden Stellung bezogen, wobei er seine Ansichten regelmäßig im Rückgriff auf seine politotheologischen Grundüberzeugungen rechtfertigte. Offenbar war es

Als Vorgehensweise bietet es sich an, sich zunächst die zentralen Grundsätze von Voegelins politischer Theorie zu vergegenwärtigen, um dann nach einer Verfassung zu suchen, die diese Grundsätze möglichst weitgehend erfüllt.

Im Zentrum von Voegelins politischer Theorie steht der Grundsatz, dass die politische Ordnung sich auf eine – um Voegelins Jargon zu verwenden – deformationsfreie Erfahrung der Transzendenz stützen muss. Ohne diese Verankerung in der Transzendenz, die durch spirituell entsprechend sensible Individuen vermittelt werden muss, ist eine politische Ordnung für Voegelin nicht akzeptabel, ja beinahe nicht einmal denkbar. Die äußerste Gefahr für ein Gemeinwesen geht vom Abhandenkommen oder von der Verfälschung dieses Transzendenzbezuges aus. Konsequenterweise hat Voegelin daher auch einmal die Forderung aufgestellt, dass gegen Parteien „antichristlicher oder antiphilosophischer Art“ sehr entschieden mit Parteiverboten durchgegriffen werden müsse.⁴⁶

Wie müsste nun die institutionelle Ordnung eines Systems beschaffen sein, das dem zentralen Grundsatz von Voegelins politischer Theorie Genüge leistet? In der Tat existiert ein politisches System, das Voegelins Maßstäben in beinahe optimaler Weise gerecht wird. Es handelt sich dabei um das politische System der Islamischen Republik Iran. Die „Islamische Republik Iran“ trägt den Namen Republik nicht gänzlich zu unrecht. In diesem Land gibt es einige leidlich demokratische Institutionen: ein Parlament, eine gewählte Regierung, freie Wahlen, die offenbar auch nur in Grenzen (etwa durch den vorherigen Ausschluss von Kandidaten) manipuliert werden. Aber über diesen Institutionen thront als oberstes Verfassungsorgan der „Religiöse Führer“, durch dessen Amt die Bewahrung der grundlegenden Prinzipien der politischen Ordnung des Iran sichergestellt wird. Unter diesen Prinzipien wird dabei in der Verfassung des Iran ausdrücklich der Glaube an die „Souveränität Gottes“, an die „göttliche Offenbarung“ und an die „Gerechtigkeit Gottes“ genannt.⁴⁷ Der Bezug zur Transzendenz – für Voegelin

ihm also sehr wohl möglich aus seiner politischen Philosophie konkrete und greifbare politische Schlussfolgerungen zu ziehen. Zum anderen gibt es überhaupt nur zwei Möglichkeiten: Entweder lassen sich aus Voegelins politischer Philosophie irgendwelche Konsequenzen hinsichtlich der Gestaltung von Politik und des Aufbaus der politischen Ordnung ziehen. Dann ist es aber auch legitim, danach zu fragen, worin diese Konsequenzen bestehen. Oder es lassen sich keinerlei institutionelle, verfassungsrechtliche oder allgemeinpolitische Konsequenzen aus Voegelins politischer Philosophie ziehen. Dann würde sich jedoch die Frage stellen, ob Voegelins Philosophie als politische Philosophie nicht überhaupt belanglos ist und sich in politischer Romantik und folgenlosem Mystizismus erschöpft.

⁴⁶Vgl. Eric Voegelin: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt (Vortrag vom 9. Juni 1959), München 1996, S. 33.

⁴⁷Vgl. Artikel 2 der iranischen Verfassung. Quelle: Web-Projekt: International Constitutional Law auf: http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/ir00000_.html

geln eine unerlässliche Grundvoraussetzung zumindest jeder guten politischen Ordnung – ist im Iran also bereits in der Verfassung fest verankert. In schönem Einklang mit Voegelins mehrstufiger Repräsentationslehre ist dabei der Transzendenzbezug dem demokratischen Prinzip eindeutig übergeordnet, denn weder stehen die oben genannten Prinzipien zur Disposition demokratischer Entscheidungsprozeduren noch kann selbstverständlich der religiöse Führer demokratisch gewählt oder abgewählt werden.

Dem Religiösen Führer steht bei der Aufgabe der Bewahrung der islamischen Ordnung des Iran ein besonderes Verfassungsorgan, der sogenannte „Wächterrat“, zur Seite. Dabei handelt es sich um ein zur Hälfte von Klerikern und zur Hälfte von Juristen gebildetes Gremium, dem die verantwortungsvolle Aufgabe obliegt sicherzustellen, dass die Grundsätze der islamischen Ordnung von Staat und Gesellschaft unangetastet bleiben.⁴⁸ Dazu verfügt der Wächterrat über außergewöhnliche Kompetenzen: So kann der Wächterrat beispielsweise nach gut dünken jeden Gesetzesentwurf zurückweisen, der nicht den Vorstellungen der klerikalen Mitglieder des Wächterrates über die richtige islamische Ordnung entspricht.⁴⁹ In Voegelins Terminologie könnte man dasselbe so formulieren: Dem Wächterrat obliegt die ehrenvolle Verpflichtung zu garantieren, dass die Gesetzgebung strikt im Sinne „adäquater Transzendenzverfahren“ ausgeübt wird. Durch die Einrichtung des Wächterrates wird, wie man sieht, die zentrale Forderung von Voegelins politischer Theorie, dass die politische Ordnung auf eine gesunde Beziehung des Menschen zum transzendenten Seinsgrund aufbauen muss, in optimaler Weise verwirklicht. Dementsprechend erscheint die Bildung eines Wächterrates oder eines vergleichbaren Organs aus Voegelins Politikkonzeption heraus nicht nur folgerichtig, sondern geradezu geboten.

Alles in allem spricht also viel dafür, dass eine politische Ordnung wie die des Iran den politischen Vorstellungen Voegelins bestens entspricht, besser jedenfalls als die liberale Demokratie, bei der es doch stets dem Zufall überlassen bleibt, ob durch ihre Selektionsmechanismen ein Führungspersonal an die Macht gelangt, das über die nach Voegelins Ansicht für den Erhalt der politischen Ordnung unerlässlichen spirituellen Voraussetzungen verfügt.⁵⁰

⁴⁸Vgl. Artikel 91 der iranischen Verfassung. - Vgl. auch Vanessa Martin: *Creating an Islamic State*, I.B. Tauris Publishers, London / New York 2000, S. 162f.

⁴⁹Vgl. Artikel 94 und Artikel 96 der Verfassung des Iran. - Den klerikalen Mitgliedern des Wächterrates kommt insofern ein Übergewicht zu, als sie über die Unvereinbarkeit von Gesetzen mit dem Islam allein, d.h. ohne die im Wächterrat vertretenen Juristen entscheiden, während umgekehrt über die Unverträglichkeit mit der Verfassung der Wächterrat in seiner Gesamtheit entscheidet.

⁵⁰Dementsprechend müsste die von Voegelins selbst einmal angedeutete Lösung des Problems mit Hilfe von vorwiegend in der politischen Kultur lokalisierten Stigmatisierungsmechanismen – das Amerika der McCarthy-Ära schwebte Voegelin dabei als Modell vor – mangels einer festen Institutionalisierung des alles entscheidenden religiösen Faktors noch als unzureichend

1.3.4 Kelsen über die „Gnosistheorie“ und Voegelins Umgang mit der Geistesgeschichte

Ein nicht geringes Verdienst von Hans Kelsens Voegelin-Kritik besteht zweifellos darin, dass er Voegelins Interpretation der geistesgeschichtlichen Quellen sehr genau untersucht und dabei Voegelins nicht immer allzu gewissenhaften Umgang mit der Geistesgeschichte in einigen Fällen geradezu entlarvt. Besonders deutlich wird dies im Zusammenhang mit Voegelins „Gnosistheorie“, d.h. der Theorie, dass die große Mehrzahl der geistigen Strömungen der Moderne in ihrem Kern als gnostische Häresien zu verstehen seien, und dass daraus die Entstehung des Totalitarismus kommunistischer wie faschistischer Prägung hauptursächlich zu erklären sei.

Unter „Gnosis“ im engeren Sinne sind bestimmte, besonders im Frühchristentum auftretende, religiöse Strömungen zu verstehen, bei denen die dualistische Unterscheidung zwischen einem Reich des Lichtes und einem Reich der Finsternis besonders hervorgehoben wird, und die die Befreiung von der Finsternis durch ein geheimes, d.h. nicht offenbartes, mystisches Heilswissen lehren. Wird „Gnosis“ in diesem Sinne verstanden, so handelt es sich dabei um einen historischen Begriff, der einige örtlich und zeitlich einigermaßen genau lokalisierbare religiöse Strömungen beschreibt.

Der Begriff „Gnosis“ kann aber auch allgemeiner als Typenbegriff verstanden werden. Dann bezeichnet „Gnosis“ eine bestimmte religiöse Einstellung, deren wesentlichste Merkmale Dualismus und Erlösungsglaube sind. Voegelin verwendet den Begriff „Gnosis“ als Typenbegriff. Eine präzise Definition bleibt er jedoch schuldig. Voegelins Ausführungen in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ kann man soweit entnehmen, dass für Voegelin das charakterisierende Merkmal der gnostischen Einstellung in dem Glauben besteht, das Reich Gottes ließe sich schon auf Erden verwirklichen.

In der „Neuen Wissenschaft der Politik“ argumentiert Eric Voegelin in zwei Richtungen: Zum einen versucht er eine neu-agnostische Traditionslinie aufzuweisen, die von ihrem ersten Erwachen in den Schriften eines gewissen Joachim Fiori im ausgehenden Mittelalter bis zum Nationalsozialismus reicht. Zum anderen bemüht sich Voegelin, in den Werken vermeintlich repräsentativer Vertreter einiger moderner politischer Bewegungen und Geistesströmungen gnostische Intentionen nachzuweisen.

Beides wird von Hans Kelsen vernichtend kritisiert. Sehr überzeugend weist Kelsen nach, dass die nationalsozialistische Ideologie und insbesondere das Symbol des „Dritten Reiches“ keineswegs auf Joachim Fiori zurückgeht, sondern sich – auch wenn es Analogien zwischen den Ideen des Joachim Fiori und der nationalsozialistischen Ideologie geben mag, und soweit man das überhaupt mit einiger Sicherheit sagen kann – im Wesentlichen

beurteilt werden. Vgl. Eric Voegelin: Die Zukunft der westlichen Welt, a.a.O., S. 32-34.

aus einer anderen Quelle speist, nämlich aus Arthur Moeller van den Brucks Dostojewski-Rezeption.

In diesem Zusammenhang entgeht Hans Kelsen natürlich auch nicht, wie wenig repräsentativ die geistesgeschichtlichen Belege sind, die Eric Voegelin auswählt. Voegelin nimmt diese Kritik in der „Neuen Wissenschaft der Politik“ zwar vorweg und verteidigt sich damit, dass es ihm nicht um eine historische Darstellung sondern um die Analyse der „Struktur von gnostischen Erfahrungen und Ideen“⁵¹ geht. Aber diese Verteidigung bleibt unzureichend, weil Voegelin gleichzeitig einen starken Kausalzusammenhang zwischen den „gnostischen Erfahrungen und Ideen“ und der Entstehung verschiedener moderner politischer Bewegungen behauptet. Zum Nachweis dieses Kausalzusammenhanges hätte Voegelin aber repräsentative Vertreter der entsprechenden Bewegungen auswählen müssen.

Voegelins Ausführungen enthalten jedoch noch eine gravierendere Schwäche, die Hans Kelsen ebenfalls mit der Sorgfalt und Genauigkeit des Juristen aufdeckt: Voegelins Werkinterpretationen sind vom Hermeneutischen her oftmals unsauber. Besonders deutlich wird dies an Voegelins Vorwürfen gegen die Enzyklopädisten, denen er unterstellt, sie hätten mit ihrer *Ecyelopédie* einen „gnostischen Koran“ aufstellen wollen, der alles andere Wissen verdrängen sollte. Dabei verkennt Voegelin in ziemlich mutwilliger Weise die ausdrücklich geäußerten Absichten der Enzyklopädisten, die in Wirklichkeit bloß ein Nachschlagewerk herausgeben wollten, um das Wissen ihrer Zeit möglichst weit zu verbreiten und jedem Interessierten zugänglich zu machen. Mit diesem Ziel verfolgten die Enzyklopädisten allerdings auch eine aufklärerische Absicht. Wenn Voegelin diese aufklärerische Absicht ablehnt, dann hätte er sie als solche kritisieren müssen, ohne den Enzyklopädisten unredliche Motive und verschwörerische Absichten zu unterstellen.

Ist Hans Kelsens Kritik von Voegelins „Gnosistheorie“ bis zu diesem Punkt also in jeder Hinsicht Recht zu geben, so bleibt doch ein Aspekt von Voegelins „Gnosistheorie“, in dem Kelsens Kritik etwas undifferenziert erscheint. Dieser Aspekt hängt mit Voegelins Interpretationsweise der philosophischen Klassiker zusammen. Voegelin verwendet eine Technik der psychologisch einführenden Interpretation, bei der weniger die Sachaussagen eines Denkers untersucht werden, sondern vielmehr dessen tiefere Motivation (in Voegelins Terminologie: die „seelischen Spannungen“ bzw. die motivierenden geistigen „Erfahrungen“) ergründet wird. Diese Technik ist natürlich sehr unsicher und kann, wie sich am Beispiel von Voegelins Interpretation der Motive der Enzyklopädisten gezeigt hat, leicht missbraucht werden. Dennoch ist diese Interpretationsweise nicht gänzlich illegitim, denn sie er-

⁵¹ Voegelin, *The New Science of Politica*, a.a.O., S. 151.

laubt es zuweilen aufschlussreiche Bezüge herzustellen. Insbesondere lassen sich nachwirkende religiöse Überzeugungen oder auch einfach nur versteckte Vorurteile auf diese Weise aufdecken.

In einigen Fällen sind derartige religiöse Bezüge geradezu mit den Händen zu greifen. Dies ist ohne Zweifel bei dem französischen Positivisten Auguste Comte der Fall, der in seiner letzten Schaffensphase sogar die Gründung einer Positivstenkirche plante.⁵² In einem anderen Fall, bei Karl Marx und Friedrich Engels, ist der eschatologische Zug ihrer historischen Theorie oft beschrieben worden.⁵³ Und zweifellos ist dieser eschatologische Zug auch eine sehr problematische und darum wichtige Eigenschaft dieser Theorie, denn unter anderem aus dem eschatologischen Geschichtsbild ließen sich später beinahe unbeschränkte Rechtfertigungslizenzen revolutionärer Gewalt ableiten. Insofern trifft Kelsen nur einen wenig entscheidenden Punkt, wenn er gegen Voegelin darauf beharrt, dass die Philosophien von Comte und Marx hochgradig rationale Philosophien seien. Schließlich können sich auch in eine rationale Philosophie oder in eine Philosophie im rationalistischen Jargon tief irrationale Züge einmischen.⁵⁴ Es kann sich daher sehr wohl lohnen, dem „Christentum im Atheismus“ nachzuspüren.

Andererseits urteilt Voegelin, wenn er bei bestimmten Denkern verborgene gnostische Bezüge oder religiöse Bezüge anderer Art aufdeckt, zumeist sehr ungerecht. So erscheint es nicht recht verständlich, warum er einerseits Comte und Marx verwirft und auf der anderen Seite beispielsweise die Philosophie Platons oder auch das vorreformatorische Christentum als Alternativen von noch unverdorbener Glaubenswahrheit preist. Schließlich ist die politische Ordnung, die Platon im „Staat“ entwirft, durchaus totalitär zu nennen. Doch während Voegelin den aufklärerischen und revolutionären Philosophen gar nicht genug Vorwürfe machen kann, sieht er über die problematischen Züge von Platons politischer Philosophie sehr großzügig hinweg. Vielleicht achtete er die Spiritualität von Platons Philosophie so hoch, dass er ihre fragwürdigen Seiten nicht mehr sehen wollte. Daran, dass eine spirituell niveauvolle Philosophie wie die Platons in politischer Hinsicht dennoch ziemlich verheerend ausfallen kann, zeigt sich aber nur noch einmal mehr, wie irrelevant der spirituelle Hintergrund für die Beurteilung politischer Theorien im Grunde ist.

Letzteres verweist auf eine weitere fundamentale Schwäche von Voegel-

⁵²Vgl. Werner Fuchs-Heinritz: Auguste Comte, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1998, S. 235ff.

⁵³Vgl. Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus. 1. Band, 2. überarbeitete Auflage, München 1981. - Leszek Kolakowski hält das „prophetische“ Moment im Werk von Marx selbst – im Gegensatz zur späteren Wirkungsgeschichte – jedoch nicht für sehr dominant.

⁵⁴Kelsen scheint dies später jedoch eingesehen zu haben. Vgl. Rudolf Aladár Métall: Hans Kelsen. Leben und Werk, Wien 1969, S. 91.

ins „Gnosistheorie“, die Hans Kelsen schon gar nicht mehr anspricht: Selbst wenn es Voegelin gelungen wäre, schlüssig zu beweisen, dass der ganze von ihm aufgezählte Reigen moderner Denker und Geistesströmungen ein Ausdruck gnostischer Religiosität ist, dann bleibt immer noch die Frage offen, warum die „Gnosis“ als politisch hochgefährliche religiöse Bewegung gefürchtet werden muss. Die Tatsachen sprechen hier keineswegs für sich, da nur einige wenige der von Voegelin als gnostisch charakterisierten politischen Bewegungen in eine totalitäre Herrschaft mündeten. Auch Voegelins ständig wiederholter Vorwurf, der Gnostizismus sei ein Ausdruck der Realitätsverweigerung, greift ins Leere, denn dies ist ein Vorwurf, den man mit Fug und Recht gegen jede religiöse Weltanschauung erheben kann. Aus dem Maß der Realitätsverweigerung kann man deshalb keine unmittelbaren Schlußfolgerungen hinsichtlich der politischen Gefährlichkeit einer religiösen Überzeugung ableiten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hans Kelsen sehr überzeugend nachweist, wie wenig Voegelins „Gnosistheorie“ als wissenschaftliche Theorie ernst genommen werden kann. Es trifft den Kern der Sache, wenn Kelsen feststellt, dass das Wort „Gnosis“ bei Voegelin den Charakter eines Schimpfwortes („invective“) und nicht den eines präzisen wissenschaftlichen Begriffes hat. Man täte Voegelin auch keinen Gefallen damit, wollte man seine „Gnosistheorie“ ernsthaft als wissenschaftliche Theorie gelten lassen, denn eine politikwissenschaftliche Theorie, die es nicht mehr erlaubt, zwischen einer liberaldemokratischen und einer totalitären Einstellung zu unterscheiden – eine Unterscheidung, die bei Voegelins unterschiedsloser Anwendung des Gnosisvorwurfes auf liberaldemokratische Politiker ebenso wie auf kommunistische Regime in den polemischen Schlusspassagen der „Neuen Wissenschaft der Politik“ nicht mehr erkennbar ist –, wäre nichts weniger als eine intellektuelle Bankrotterklärung ihres Erfinders.

1.3.5 Abschließende Bemerkungen zu Voegelins politischer Theologie

Voegelins politisches Denken kann man als eine Form von Politischer Theologie auffassen. Politische Theologie ist Voegelins Philosophie vor allem in dem Sinne, dass Voegelin die politische Gesellschaft sowohl in der theoretischen Beschreibung als auch in der normativen Zielsetzung als religiöse Gemeinschaft versteht. Jede politische Ordnung beruht für Voegelin auf bestimmten religiösen „Erfahrungen“, die, wenn sie von dem dafür kompetenten Fachpersonal, das sich aus Philosophen, Propheten, Aposteln, Nomotheten und dergleichen zusammensetzt, erfolgreich in die Gesellschaft hinein vermittelt werden, eine Gemeinschaft stiften, die durch eine bis tief in die Seelen der Einzelnen hinabreichende Verbindung der Gemeinschaftszugehörigen untereinander gekennzeichnet ist. Diese Vorstellung von poli-

tischer Ordnung bildet freilich eher eine Idealvorstellung Voegelins, die er im Einzelnen noch durch allerlei einschränkende Klauseln und realistische Anpassungen abschwächt.

Gegen Voegelins politische Theologie lassen sich zwei Arten von Einwänden formulieren, theologische und pragmatische. Die pragmatischen Einwände betreffen die Frage, ob Voegelins Idealbild von politischer Ordnung realistisch und daher als Leitfaden für die Gestaltung der Ordnung zu empfehlen ist, gesetzt man unterstützt die zu Grunde liegenden Werte. Die theologischen Einwände berühren dagegen das Problem, ob Voegelins Vorstellungen von der Transzendenz und der Seele angemessen und richtig sind.

Die Beurteilung theologischer Fragen hängt natürlich ganz und gar vom jeweiligen religiösen Standpunkt ab. Auch wenn es interessant wäre, einmal der Frage nachzugehen, inwiefern Voegelins mystische Religiösität mit dem Prinzip der Offenbarungsreligion vereinbar ist, nach dem die Offenbarung jedem glaubenswilligen Menschen zugänglich ist, und nicht bloß einer kleinen Elite seelisch besonders sensibler Individuen, sollen hier nur die pragmatischen Einwände erörtert werden.

Anders als die theologischen Einwände lassen sich die pragmatischen Einwände zumindest im Prinzip empirisch rechtfertigen. In pragmatischer Hinsicht ist gegen Voegelins politische Theologie einzuwenden, dass ihr vollkommen falsche Auffassungen darüber zugrunde liegen, was die Bedingungen guter politischer Ordnung sind (nach welchem Maßstab auch immer). Voegelin glaubt, gute politische Ordnung sei vor allem eine Frage der Spiritualität. Allerdings hat er, wie schon festgestellt, nirgendwo einen Nachweis dieses Kausalzusammenhangs geliefert. In Wirklichkeit ist die Güte der politischen Ordnung aber vor allem eine Frage des institutionellen Designs. Die Suche nach einem geeigneten Ensemble politischer Institutionen, das es erstens erlaubt, überhaupt Ordnung zu stiften, und das sich zweitens selbst wiederum gegen Missbrauch absichert, ist ein langwieriger historischer Prozess, dessen Ergebnisse weit mehr auf Erfahrungswissen und Lebensweisheit beruhen als auf berechenbarer Wissenschaft. Man könnte in Anlehnung an Voegelins Terminologie sagen, dass sich im Laufe dieses Prozesses ein „Ordnungswissen“ angesammelt hat, das Ordnungswissen der liberalen Demokratie nämlich, das uns lehrt, durch welche politischen Institutionen die Rechte der Einzelnen geschützt werden können und zugleich ihre Freiheit gesichert werden kann.

Wenn sich eine politische Theorie wie die von Eric Voegelin durchsetzt, dann besteht die Gefahr, dass dieses Ordnungswissen erodiert, da ihm im Rahmen von Voegelins Ansatz keinerlei oder nur eine völlig untergeordnete Bedeutung beigemessen werden kann. Die Gefahr, die von Voegelins politischer Theorie dadurch ausgeht, ähnelt, wenn auch in abgeschwächtem Maße, der Gefahr, die dem politischen Denken von Karl Marx einwohnt. Marx

sah im Staat bekanntlich einzig und allein ein Unterdrückungsinstrument der herrschenden Klasse. Ist die Klassenherrschaft erst einmal abgeschafft, dann, so glaubte Marx, würde auch der Staat absterben. Dementsprechend fehlen dem Marxismus weitgehend diejenigen Elemente politischer Theorie, die sich mit der Organisation und Zähmung der staatlichen Herrschaft beschäftigen. Nicht zuletzt auf diesen theoretischen Mangel dürfte es zurückzuführen sein, dass die meisten der sich auf den Marxismus stützenden Herrschaftsformen in die Diktatur abgeglitten sind. Man kann mutmaßen, dass ein Voegelianismus als politische Bewegung aus ähnlichen Gründen Gefahr liefe, in ein Mullah-Regime abzugleiten.

Abgesehen von den wissenschaftlichen Schwächen von Voegelins „Neuer Wissenschaft der Politik“, die dank Hans Kelsens eingehender Kritik nunmehr hinreichend deutlich zu Tage getreten sein dürften, beruht Voegelins Politische Theologie – und wahrscheinlich auch jede andere Politische Theologie – auf einem grundlegenden Irrtum. Dieser Irrtum besteht in der Annahme, oder wie man vielleicht genauer sagen müsste, in der Erwartung, dass der Politik bzw. der politischen Ordnung auch eine spirituelle Funktion zukommen müsse. Aber diese Erwartung muss notwendig enttäuscht werden, denn in Wahrheit ist das Politische ein reiner Profanbereich des menschlichen Lebens. Die primäre Aufgabe der Politik besteht darin, die Menschen eines Landes unter einer Rechtsordnung zu vereinen und ihnen so ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Dies erfordert keineswegs die Stiftung einer quasi-religiösen Gemeinschaft bzw. von „Ordnung in Geschichte“, wenn „Ordnung“ mehr bedeuten soll als bloß Frieden und Gerechtigkeit in dem aller äußerlichsten und profansten Sinne. Kaum jemand hat das deutlicher gesehen als Hans Kelsen, für den die Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft in seelischer Hinsicht wenig mehr darstellt als eine Art Vereinsmitgliedschaft. Spirituelle Führung oder einen Beitrag zum Sinn des Lebens kann man von der politischen Sphäre jedenfalls nicht erhoffen. Und das ist auch besser so.

1.4 Literatur

Albert, Hans / Topitsch, Ernst (Hrsg.): Werturteilsstreit, Darmstadt 1971.

Arnold, Eckhart: Eric Voegelins Bewußtseinsphilosophie (als Grundlage politischer Ordnung), Magisterarbeit, Universität Bonn 2000. (Im Internet unter: <http://www.eckhartarnold.de/papers/voegelin/index.html> (letzter Zugriff am 20.7.2004).)

Anderson, William: Review of Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, in: *The Journal of Politics*, Official Organ of The Southern Political Science Association, Vol. 15, No. 4, pp. 563-568.

Baruzzi, Arno: Kritik der Moderne nach Voegelin und Heidegger. Thesen und Fragen, in: *Zeitschrift für Politik*, 2001, S. 257ff.

Bischof, Achim: Zur Biographie von Hans Kelsen, auf: www.hans-kelsen.de (letzter Zugriff 20.11.2003).

Buckley, F.R.: *The Dreamers*, Review of *The New Science of Politics* by Eric Voegelin, in: *The Freeman*, Vol. 5, No. 14 (August 1955), pp. 621-622.

Catlin, George: Review of Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, in: *Political Studies*, Vol. 11, No. 2 (June 1954), pp. 174-175.

Cooper, Barry: Constituent elements in the genesis of Voegelin's political science, in: *Zeitschrift für Politik*, 2001, S. 243ff.

Dahl, Robert A.: *The Science of Politics: New and Old* (Review of David Easton: *The Political System: An inquiry into the State of Political Science*, New York 1953 and Eric Voegelin: *The New Science of Politics: An Introductory Essay*, Chicago 1952), in: *World Politics*, Vol. 7, No. 3 (April 1955), pp. 480-489.

Farrell, Thomas J.: *The Key Question. A critique of professor Eugene Webbs recently published review essay on Michael Franz's work entitled "Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology"*, in: *Voegelin Research News*, Volume III, No.2, April 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/v-rnIII2.html> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 17.11.2000).

Fuchs-Heinritz, Werner: *Auguste Comte*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1998.

Hallowell, John H.: Review of Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, in: *Louisiana Law Review* - Vol. XIII No. 3 (March 1953), pp. 525-530.

Henkel, Michael: *Eric Voegelin zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1998.

Herz, Dietmar: *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen*, 2. Aufl., München 2002.

- Kelsen, Hans:** Allgemeine Staatslehre, Springer Verlag, Berlin 1925.
- Kelsen, Hans:** Reine Rechtslehre, Wien 1992 (Nachdruck der zweiten Auflage von 1960).
- Kelsen, Hans:** Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Neudruck der 2. Auflage (Tübingen 1929), Aalen, Scientia-Verlag, 1981.
- Kolakowski, Leszek:** Die Hauptströmungen des Marxismus. 1. Band, 2. überarbeitete Auflage, München 1981 (erste Auflage München 1977).
- Lübbe, Hermann:** Zustimmungsfähige Modernität. Gründe einer marginal verbliebenen Rezeption Eric Voegelins, München 2003.
- Lübbe, Hermann:** Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965.
- Martin, Vanessa:** Creating an Islamic State, I.B. Tauris Publishers, London / New York 2000.
- Métall, Rudolf Aladár:** Hans Kelsen. Leben und Werk, Deuticke Verlag, Wien 1969.
- van Ooyen, Robert Chr.:** Der Staat der Moderne. Hans Kelsens Pluralismustheorie, Duncker & Humblot, Berlin 2003.
- van Ooyen, Robert Chr.:** Totalitarismustheorie gegen Kelsen und Schmitt: Eric Voegelins „politische Religionen“ als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie, in: Zeitschrift für Politik, 2002, S. 56ff.
- Poirier, Maben W.:** VOEGELIN- - A Voice of the Cold War Era ...? A COMMENT on a Eugene Webb review, in: Voegelin Research News, Volume III, No.5, October 1997, auf: <http://vax2.concordia.ca/~vorennews/V-RNIII5.HTML> (Host: Eric Voegelin Institute, Louisiana State University. Zugriff am: 17.11.2000).
- Ranke, Joachim:** Rezension von Eric Voegelins „Neuer Wissenschaft der Politik“ in: Zeitschrift für Staatswissenschaft 111/1, S. 173-179.
- Schabert, Tilo:** Die Werkstatt Eric Voegelins, in: Zeitschrift für Politik, 2002, S. 83ff.
- Schmitt, Carl:** Verfassungslehre, 3. Aufl., Duncker und Humblot, Berlin 1957 (zuerst München und Leipzig 1928).

Sontheimer, Kurt: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, dtv Wissenschaft, München 1983.

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

Voegelin, Eric: Autobiographical Reflections (ed. by Ellis Sandoz), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1996.

Voegelin, Eric: Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt (Vortrag vom 9. Juni 1959), München 1996.

Voegelin, Eric: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. (Hrsg. von Peter J. Opitz.), Fink Verlag, München 1999.

Voegelin, Eric: Die Größe Max Webers (hrsg. v. Peter J. Opitz), München, Fink Verlag, 1995.

Voegelin, Eric: Ordnung und Geschichte. Band 7. Aristoteles. (Hrsg. von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Helmut Winterholler), Fink Verlag, München 2001 (englisches Original Baton Rouge 1957).

Voegelin, Eric: The New Science of Politics, An Introduction, Chicago/London 1987. (Zuerst erschienen: Chicago 1952; Deutsche Erstausgabe: Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, München 1959.)

Voegelin, Eric: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Springer, Wien / New York 1997 (zuerst 1936).

Voegelin, Eric: Die Verfassungslehre von Carl Schmitt, in: The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 13. Selected Book Reviews (ed. and trans. by Jodi Cockerhill and Bary Cooper), University of Missouri Press, Columbia / London 2001, S. 42-66. Zuerst erschienen in: Zeitschrift für Öffentliches Recht 11 (1931), S. 89-109.

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

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. (Hrsg. von Johannes Winckelmann), Tübingen 1988.

Briefwechsel zwischen Hans Kelsen und Eric Voegelin mit Briefen 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). Der Briefwechsel liegt im Hans Kelsen-Institut in Wien. Eine Kopie des Briefwechsels befindet sich im Eric Voegelin Archiv in München.

Constitution of the Islamic Republic of Iran, auf:
http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/ir00000_.html