

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

FU Berlin

Fachbereich für Politik- und Sozialwissenschaften

Dissertation gemäß §7 der Promotionsordnung zum Dr. rer. pol. in Politikwissenschaft

Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Erstgutachter: Prof. Dr. Gerhard Göhler

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Brigitte Kerchner

eingereicht von

Dipl.-Pol. Kristian Klinck

Datum der Disputation: 18.12.2009

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis - 7

1. Fragestellung - 5

Der Totalitarismus - 6

Die Totalitarismusforschung in der Politikwissenschaft - 9

Verschiedene Theorietypen der Totalitarismusforschung - 14

Aufbau der Untersuchung und Thesen - 20

Methode der Untersuchung und verwendete Literatur - 26

2. Eric Voegelin – ein „bekannter Unbekannter“ - 33

3. Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins - 47

3.1. Kommunistische und nationalsozialistische Ideologie als moderne Gnostizismen - 48

Totalitäre Massenbewegungen als "Politische Religionen" - 51

Die Gnosis - 63

Voegelins Einführung in die antiken gnostischen Bewegungen - 67

Die wissenschaftstheoretische Position Voegelins - 73

Wie überzeugend ist Voegelins Wissenschaftstheorie? - 83

Nationalsozialistische und kommunistische Ideologie als gnostische Denkgebäude - 87

Warum ist die Gnosis schlecht? - 100

3.2 Gnostische Massenbewegungen und allgemeiner Weltverlust - 105

Gnostische Massenbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert - 106

Die Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaften - 109

Anfälligkeit für den Totalitarismus I – Der Verlust des Ordnungswissens - 111

Anfälligkeit für den Totalitarismus II – Realitätsverlust und Mangel an „common sense“ - 123

3.3. Totale Herrschaft als Radikalnegation der Menschlichkeit - 131

Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus - 131

Anfälligkeit für den Totalitarismus III – Das Versagen der Institutionen im Dritten Reich - 137

Der totalitäre Staat als Radikalnegation der Menschlichkeit - 143

3.4 Zusammenfassung der Totalitarismustheorie Eric Voegelins - 148

4. Die Totalitarismustheorie Hannah Arendts - 152

4.1 Antisemitismus und Imperialismus als Elemente des Totalitarismus - 155

Der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip - 159

Der Nationalstaat und das europäische Judentum - 165

Der frühe politische Antisemitismus - 167

Der späte politische oder sozialdemagogische Antisemitismus - 170

Der gesellschaftliche Antisemitismus - 176

Der Imperialismus - 183

Die politische Brisanz des Imperialismus - 190

4.2 Der Verfall des Nationalstaates und die Einsamkeit der Massen als Ursprünge des Totalitarismus - 200

Die imperialistischen Panbewegungen als Vorläufer der totalitären Massenbewegungen - 201

Der Niedergang des Nationalstaates als eines politischen Ordnungsprinzips - 210

Die Verlassenheit des modernen Massenmenschen - 216

Die totalitären Bewegungen und ihr Griff zur Macht - 219

4.3 Totale Herrschaft als Verkörperung des Bösen schlechthin - 228

Die anthropologische Handlungstheorie Hannah Arendts - 229

Die normative Politiktheorie Hannah Arendts - 234

Der totalitäre Staat als Radikalnegation der Politik - 236

4.4. Zusammenfassung der Totalitarismustheorie Hannah Arendts - 248

5. Die Arendt-Voegelin-Kontroverse über den Totalitarismus - 250

6. Systematische Folgerungen zum genaueren Verständnis totaler Herrschaft - 259

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der untersuchten Analysen - 261

Versuch einer Vermittlung zwischen Voegelin und Arendts sowie Voegelin und seinen Kritikern - 268

Den Totalitarismus besser verstehen - 276

Nachwort - 279

Literaturverzeichnis - 282

Anhänge nach §5 Abschn.7 der Promotionsordnung - 288

Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse - 288

Summary - 289

Auszug aus dem Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Eric Voegelin - 290

1. Fragestellung

Diese politikwissenschaftliche Studie behandelt die Analyse von Eric Voegelin zu totalitären Herrschaftssystemen. Damit widmet sie sich einer immer noch relevanten Fragestellung. Denn auch noch viele Jahre nach Hitlers und Stalins Tod sind die totalitären Herrschaftssysteme ein zentrales Thema der Politikwissenschaft. In der Politik- und Geschichtswissenschaft wird nach wie vor darüber debattiert, wie es zur Entstehung totalitärer Herrschaftssysteme kommen konnte und ob sich so etwas wiederholen könnte, und auch viele weitere Aspekte totaler Herrschaft werden angeregt diskutiert. Eine neue Wendung hat die Diskussion beispielsweise mit dem 1996 erschienenen Buch „Hitlers willige Vollstrecker“ von Daniel Goldhagen genommen, in dem die These aufgestellt wurde, dass sich der Holocaust auf den antisemitischen Nationalcharakter der Deutschen zurückführen ließe, eine These, die sich bisher nicht durchgesetzt hat. Ferner ist auch die These des Historikers Ernst Nolte noch gegenwärtig, die in den 1980er Jahren den sogenannten „Historikerstreit“ auslöste. Nolte sieht in der Grausamkeit der nationalsozialistischen Herrschaft eine psychologische Reaktion auf die russische Revolution von 1917, er nimmt also das gegenseitige Verhältnis von nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft in den Blick. Auch damit stieß er neben Zustimmung vor allem auch auf sehr viel Kritik.

Es gibt also eine lebhafte Diskussion über den Totalitarismus, und in diesem Zusammenhang lohnt es sich darauf hinzuweisen, dass einer der Gründerväter der Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland, nämlich der deutsch-amerikanische Politikwissenschaftler Eric Voegelin, sich ebenfalls mit dem Phänomen der totalen Herrschaft befasst hat. Diese Studie verfolgt das Ziel, seine Totalitarismustheorie aus Voegelins Werken herauszuarbeiten und für die Forschung fruchtbar zu machen. Mit einbezogen in diese Studie wurden ferner auch die Untersuchungsergebnisse von Hannah Arendt zum Totalitarismus. Arendt und Voegelin standen sich, trotz einiger Differenzen, fachlich und persönlich sehr nahe. Gemeinsam vertreten sie einen Theorietyp, aus dem sich interessante Ergebnisse über den Totalitarismus ableiten lassen.

Ich stelle meiner Untersuchung einige allgemeine Anmerkungen voran. Gegenstand dieser Anmerkungen sind zunächst der Totalitarismus selbst und die Geschichte seiner Erforschung. Anschließend wird gezeigt, welche Ergebnisse ich mir von meiner Untersuchung verspreche und worin deren Bedeutung liegt. Das einführende Kapitel

schließt mit einem Überblick über Aufbau und Methode der vorliegenden Untersuchung und über die verwendete Literatur.

Der Totalitarismus als politische Herrschaftsform¹

Als totale Herrschaft oder Totalitarismus wird eine politische Herrschaft verstanden, die uneingeschränkte Verfügung über die Beherrschten und ihre völlige Unterwerfung verlangt. Damit handelt es sich bei dieser Herrschaftsform um eine besonders strenge Form der Diktatur. Im Totalitarismus gibt es nicht nur keine demokratischen Wahlen, sondern auch weder Gewaltenteilung noch Unabhängigkeit der Justiz. Elementare Menschenrechte haben nur solange Geltung, wie die Regierung es will. Damit geht einher, dass totalitäre Regime selbst unter Diktaturen noch durch das Maß an Unterdrückung und Verfolgung sowie durch die Zahl ihrer Opfer auffallen. Die bekanntesten totalitären Regimes der Vergangenheit waren das nationalsozialistische Dritte Reich Hitlers und die Sowjetunion Stalins. In der Literatur hat George Orwell in seinem Roman „1984“ einen fiktiven totalitären Staat entworfen. Heute wird Nordkorea häufig als totalitäres Regime bezeichnet, falls das zutreffend ist, dann ist es das einzig verbliebene.

Kennzeichnend für totalitäre Herrschaftssysteme ist, dass sie im Namen einer Staatsideologie errichtet und aufrecht erhalten werden. Das war nicht immer dieselbe Ideologie. Bisher sind Regime dieser Art im Namen des Nationalsozialismus und des Kommunismus errichtet worden.² Die Absicht eines typischen totalitären Regimes ist eine radikale Umwälzung der Gesellschaft mit dem Ziel, einen vermeintlich, nämlich im Sinne der Staatsideologie, perfekten Endzustand zu erreichen, von dem aus sich die Geschichte nicht mehr weiterentwickeln soll. Für die nationalsozialistische Ideologie war das die Volksgemeinschaft, für die kommunistische die klassenlose Gesellschaft.

¹Die in diesem Abschnitt vorgeschlagene Definition totaler Herrschaft bezieht sich vor allem auf die Arbeiten von Carl J. Friedrich/ Zbigniew Brzezinski und Peter Graf Kielmansegg, die im folgenden Abschnitt noch näher vorgestellt werden.

²Insofern bestehen Gemeinsamkeiten zwischen der nationalsozialistischen und der kommunistischen Ideologie: Sie beide haben totalitäre Regime hervorgebracht. Jedoch können kommunistische Regierungen grundsätzlich auch demokratisch sein, dafür gibt es in der Geschichte einige wenige Beispiele wie die Volksfront-Regierungen in Frankreich und Spanien im Jahr 1936. Nationalsozialistische Regime können aufgrund der ihnen zugrundeliegenden Ideologie nach menschlichem Ermessen niemals demokratisch sein.

Totalitäre Regime verlangen von der Bevölkerung, sich nicht nur äußerlich der Staatsideologie gemäß und damit angepasst zu verhalten, sondern sie auch innerlich zu akzeptieren, und mehr noch: Sie enthusiastisch zu verinnerlichen und zum zentralen Lebensinhalt zu machen. Ferner ist für die Funktionäre dieser Regime klar, dass zum Erreichen des vermeintlich perfekten Endzustands alle Mittel, auch schwere Menschenrechtsverletzungen, erlaubt und sogar geboten sind. So erklärt sich, dass die Menschenrechte dort keine Geltung haben. Totalitäre Regime sind stattdessen geprägt von lückenloser Kontrolle und Überwachung durch die Geheimpolizei, verbunden mit der Unterdrückung von Regimegegnern. Doch nicht nur gegen jene richtet sich der Terror des Staates, es kommt in totalitären Regime auch zu Mord und Vertreibung von Unschuldigen. Denn mit dem Ziel des vermeintlich perfekten Endzustandes kommt es zu gravierenden staatlichen Eingriffen in die Wirtschaft und die Gesellschaft, zu Enteignungen und Ausschreitungen, und sogar zum Massenmord. Das Mittel, das die totalitären Regime anwenden, um den im Sinne der Staatsideologie perfekten Endzustand zu erreichen, ist also die Gewalt, und zwar eine willkürliche und intensive Gewalt: Der Terror.³ Aus diesem Grund erscheinen die totalitären Regime außenstehenden neutralen Beobachtern in der Regel als „das Werk von Wahnsinnigen“ (Peter J. Opitz, Brief im Juni 2008).

Dabei gehen die Funktionäre der totalitären Regime in der Regel davon aus, dass „die Geschichte auf ihrer Seite ist“. Das heißt zum einen, dass sie glauben, die Entwicklung der Menschheit voranzubringen, auch wenn ihre Handlungen weit verbreiteten moralischen Vorstellungen widersprechen. Ein Beispiel dafür ist Heinrich Himmlers Geheimrede vor den Führern der SS im Oktober 1943, in dem er die Vernichtung der europäischen Juden als „ganz schweres Kapitel“ (Nürnberger Prozesse 1947-1949, Bd. 29, 145 f., zitiert nach Heinsohn 1995, 46) bezeichnet, das aber nötig wäre und in dem die SS sich insgesamt gut gehalten hätte. Diese Rede zeigt die völlige Umkehrung der moralischen Werte, den die totalitären Funktionäre hier vornehmen. Himmler wollte auf folgendes hinaus: Die europäischen Juden umzubringen, wäre auch für die Täter schmerzhaft und führe zu Gewissensqual, aber es wäre eben im Sinne einer höheren Rationalität notwendig und damit legitim, ja sogar moralisch geboten (vgl. ebd.) Zum anderen bringt der Fortschrittsglaube der Funktionäre der totalitären Regime es mit sich, dass sie davon ausgehen, dass sich die Geschichte auch grundsätzlich in Richtung des

³Terror darf hier nicht mit Terrorismus verwechselt werden: In der Politikwissenschaft bezeichnet der Begriff „Terrorismus“ Gewalt gegen den Staat, „Terror“ dagegen Gewalt durch den Staat.

im Sinne ihrer Ideologie perfekten Endzustandes bewegen wird. So war Adolf Hitler noch 1945, als bereits alles um ihn herum in Trümmern lag, der Ansicht, das Dritte Reich müsste zwangsläufig eine führende Rolle unter den Nationen einnehmen. Sein Reich wäre stärker als die anderen Nationen, da es in ihm keine Juden gäbe (vgl. Trevor-Roper/Francois-Poncet 1981, 122, zitiert nach Heinsohn 1995, 83.) Der Fachbegriff für diesen Glauben der totalitären Funktionäre lautet, sie setzen ein „innerweltliches eidos“ voraus.⁴

Kennzeichnend für die totalitären Regime ist weiterhin massive Propaganda im Sinne der Staatsideologie. Sie stützen sich nicht nur auf den Staat, sondern gleichzeitig auf Massenbegeisterung. Die in einer Partei oder Bewegung organisierten Massen bilden die Machtbasis jener Regime, in denen in der Regel dann auch diese Partei oder Bewegung über dem Staat steht und ihre Parteiführung den Staat lenkt.

Zusammenfassend lässt sich der Begriff des Totalitarismus also definieren als eine besonders brutale diktatorische Form der politischen Herrschaft, die es unternimmt, einen vermeintlich, nämlich im Sinne einer Ideologie, perfekten Endzustand gewaltförmig durch Terror herbeizuführen, wobei sie ein innerweltliches eidos voraussetzt. Typisch ist dabei, dass sie sich durch nochmalig gesteigerte Herrschaftsintensität, verbunden mit dem Vorhandensein von Ideologie, Massenmobilisierung und Terror von anderen Diktaturen abhebt. Diese Definition gibt den Stand der politikwissenschaftlichen Forschung wieder, und wenn es auch noch einige Kontroversen gibt, wie der gleich folgende Blick auf die Geschichte der Totalitarismusforschung zeigt, würden die meisten Forscher ihr sicher zustimmen (vgl. Rensmann 2004, 367 ff.) Auch Eric Voegelin sowie Hannah Arendt verwenden den Begriff des Totalitarismus in diesem Sinne.⁵ Somit ist diese Definition gut geeignet, den

⁴Der griechische Begriff eidos, den Eric Voegelin häufig verwendet, bedeutet etwa „Entwicklungsgesetz“. Eine genauere Erklärung findet sich in Abschnitt 3.1.

⁵Jedoch gibt es hier noch eine Nuancenverschiebung: Hannah Arendt ist der Ansicht, dass der Begriff des Totalitarismus nur für das nationalsozialistische Deutschland und die Sowjetunion unter Stalin angemessen ist und möglicherweise noch auf das China Maos (womit sie sich aber kaum befasst). Eric Voegelin neigt dazu, den Totalitarismusbegriff etwas weiter auszulegen und ihn etwa auch auf die Sowjetunion vor oder nach Stalin anzuwenden. Das kann ich in dieser Arbeit nicht diskutieren. Im Interesse einer einheitlichen Verwendung des Begriffs definiere ich den Begriff totalitär für die Zwecke meiner Arbeit wie oben (das geht mit Arendt und Voegelin konform), wobei ich davon ausgehe, dass er nur das nationalsozialistische Deutschland und die Sowjetunion Stalins umfasst (das dient vor allem der Einheitlichkeit und Handhabbarkeit des Begriffs, ist aber auch meine persönliche Überzeugung). So

nun folgenden Theorievergleich in Gang zu bringen, und wird im Folgenden verwendet. Vorher gehe ich aber noch auf die Geschichte der Totalitarismusforschung, den Zweck des Forschungsvorhabens und die Methode der Untersuchung ein.

Die Totalitarismusforschung in der Politikwissenschaft

Der Begriff des Totalitarismus ist also heute recht klar definiert und wird auch bereits bei vielen Wissenschaftlern verwendet, jedoch gab und gibt es noch Kontroversen. Insbesondere gab und gibt es unterschiedliche Vorstellungen in der Frage, ob bestimmte Regime als totalitär zu bezeichnen sind oder ob es sich noch um „gewöhnliche Diktaturen“ handelt bzw. in der Frage, wo genau die Abgrenzung zwischen totalitären und gewöhnlich diktatorischen Regime vorzunehmen sei. Um sich dieses Umstands zu vergegenwärtigen, ist ein kurzer Blick auf die Geschichte der Totalitarismusforschung und des Totalitarismusbegriffs in der Politikwissenschaft hilfreich.⁶

Zuerst verwendet wurde der Begriff des Totalitarismus in der italienischen Presse kurz nach dem Ersten Weltkrieg. 1922 eroberten dort die Faschisten unter der Führung von Benito Mussolini die Staatsmacht und errichteten in den folgenden Jahren eine Diktatur. Schon bald erkannten oppositionelle italienische Publizisten und Politiker angesichts von politischer Gewalt, von Massenmobilisierung und intensiver Staatstätigkeit auf nahezu allen Gebieten, dass mit dem faschistischen Staat eine Herrschaftsform neuen Typs vorlag, die nicht mit den Diktaturen früherer Zeiten zu vergleichen war. Es war der Publizist Giovanni Amendola, der 1923 den faschistischen Staat als *sistema totalitario* der klassischen Diktatur (*sistema minoritario*) und der Demokratie (*sistema maggioritario*) gegenüberstellte (vgl. Maier 1996, 238).⁷

Dieser Begriff wurde in der Folge auch von den Faschisten selbst übernommen und fand wenig später auch Eingang in die internationale wissenschaftliche Diskussion. 1928 bezeichnete Giovanni Gentile das faschistische Regime in der Zeitschrift *Foreign*

werde ich den Begriff im Folgenden verwenden, jedoch sollte man nicht vergessen, dass Arendt und Voegelin hier leicht unterschiedliche Akzente setzen.

⁶Für einen kurzen, aktuellen Überblick (den ich hier etwas ausgeweitet habe), siehe Rensmann, Lars (2004) *Totalitarismus*, in: Göhler, Gerhard; Iser, Matthias; Kerner, Ina (Hg., 2004) *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden.

⁷Alexander Fichtner weist darauf hin, dass der Begriff des „Totalismus“, den er als ein Synonym zu „Totalitarismus“ ansieht, bereits seit 1919 in Gebrauch war. Vgl. Fichtner 2009, 7.

Affairs als „totalitarian“. Das war damals von Gentile nicht negativ gemeint (er war zu diesem Zeitpunkt der italienische Erziehungsminister). Mittlerweile schloss der Begriff des Totalitarismus, der anfänglich offenbar vor allem zur genaueren Bezeichnung der institutionellen Aspekte der politischen Herrschaft der Faschisten gedient hatte, auch deren psychologische und soziologische Aspekte wie Verherrlichung von Gewalt, die Ästhetisierung der Politik und den Wunsch nach einer Wiedergründung des Römischen Reiches ein. In diesem erweiterten, auch die geistigen Grundlagen des totalitären Staates umfassenden Sinne, kam der Totalitarismusbegriff seiner heutigen Bedeutung schon sehr nahe. Ungefähr mit dieser Konnotation sprach der politisch deutlich rechts stehende Weimarer Jurist Carl Schmitt im Jahr 1931 durchaus wohlwollend vom „totalen Staat“ (vgl. Maier 1996, 239 f. und Kraushaar 1999, 492).

Einen Aufschwung erfuhr der Totalitarismusbegriff Mitte der 1930er Jahre. Zu jener Zeit besetzte das faschistische Italien Abessinien, und in Deutschland verletzte die durch das Ermächtigungsgesetz installierte Hitlerdiktatur durch Aufrüstung und Rheinlandbesetzung den Versailler Vertrag und wies Tausende politischer Gegner in Konzentrationslager ein, wo viele von ihnen umkamen. Gleichzeitig erfuhr die Weltöffentlichkeit von den Moskauer Schauprozessen, die in der Sowjetunion die Stalinistischen Säuberungen einleiten sollten. In den verbliebenen demokratischen Ländern, vor allem in England und den Vereinigten Staaten von Amerika, erkannten die Politikwissenschaftler, von denen nicht wenige, wie Hannah Arendt, Ernst Fraenkel und Franz L. Neumann, deutsche Emigranten waren, strukturelle Parallelen zwischen faschistischer, nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft. Sie entwickelten die ersten systematisierenden und vergleichenden Totalitarismustheorien und subsumierten gleichermaßen Merkmale der drei Regime mit dem Begriff „totalitär“ (vgl. Maier 1996, 239 f.) Auf diese Zeit geht der Totalitarismusbegriff in seiner heutigen Bedeutung zurück, nämlich, wie erwähnt, als Bezeichnung einer Diktatur mit gesteigerter Herrschaftsintensität und bestimmten Merkmalen wie Ideologie, Propaganda und Terror, und seitdem hat sich der Totalitarismusbegriff nicht mehr wesentlich verändert.

Es versteht sich, dass die Verwendung des Begriffs des Totalitarismus in den demokratischen Staaten von da an immer (mir ist kein gegenteiliger Fall bekannt) einherging mit der entschiedenen Ablehnung der politischen Herrschaftsform des Totalitarismus. Die wenigen Anhänger oder Verteidiger der totalitären Herrschaft, die

es auch in den demokratischen Staaten gab und die dort die öffentliche Meinung in Richtung einer deutsch- oder sowjetfreundlichen Politik zu beeinflussen versuchten, verwendeten dann den Begriff des Totalitarismus nicht, weil dieser für sie ein Reizwort darstellte.

Ferner schwingt im Begriff des Totalitarismus neben dessen eigentlicher Bedeutung immer auch, gewissermaßen zwischen den Zeilen, die Aussage mit, dass es Analogien zwischen nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft, zumindest zur Zeit Stalins, gab. Diese „Totalitarismusthese“ wird mitunter auch etwas verwirrend als „Totalitarismustheorie“ bezeichnet. Das ist nicht richtig, denn eine Totalitarismustheorie ist ja eine Theorie darüber, was den Totalitarismus ausmacht oder wie er entstanden ist. Die Totalitarismusthese dagegen war die Annahme von Analogien zwischen nationalsozialistischer und kommunistischer Herrschaft. Diese These wird seit Mitte der 1930er Jahre als Bestandteil des Totalitarismusbegriffs angesehen. Es ergibt sich ja von selbst, dass sich aus der Konstruktion eines Totalitarismusbegriffs, der in den Diktaturen in Deutschland, Italien und der Sowjetunion einen neuen Typ politischer Herrschaft sah, unmittelbar ergibt, dass die Formen politischer Herrschaft in diesen drei Ländern etwas gemeinsam haben müssen (nämlich gerade die Merkmale, aufgrund deren Vorhandensein man die Existenz einer neuen Herrschaftsform angenommen hat). Nach menschlichem Ermessen ist davon auszugehen, dass zu dieser Zeit tatsächlich eine neue Form der politischen Herrschaft in diesen drei Ländern auftauchte und der Begriff des Totalitarismus ein geeignetes Mittel ist, diese neue Form politischer Herrschaft zu bezeichnen. Daraus ergibt sich von selbst, dass es zutreffend ist, von Analogien zwischen der politischen Herrschaft in Deutschland, Italien und in der Sowjetunion, jedenfalls zur Zeit Stalins, auszugehen (vgl. Maier 1996, 241 und Kraushaar 1999, 492 f.)⁸

⁸Das faschistische Regime Mussolinis in Italien wird heute im allgemeinen nicht mehr als totalitär bezeichnet. Die Aufmerksamkeit der Politikwissenschaftler richtet sich vor allem auf Nazideutschland und die Sowjetunion Stalins, die sich als Diktaturen quantitativ und qualitativ (durch noch größere Brutalität, stärkere ideologische Durchdringung der Bevölkerung, viel offensiver vorgetragene Erlösungsfantasien und viel drastischere Versuche von deren Umsetzung, und damit viel höhere Opferzahlen) vom faschistischen Italien unterschieden. In der Folge wurde der Totalitarismusbegriff, der ja ursprünglich zur Charakterisierung der politischen Herrschaft im faschistischen Italien gebildet wurde, so verändert, dass er diese Herrschaft nicht mehr abdeckte. Hannah Arendt zufolge bringen kleine Staaten wie Spanien oder Italien keine totalitären, sondern lediglich diktatorische Regime hervor (vgl. EuU, 665-7).

Nach 1945 setzte, angesichts der gerade gestürzten nationalsozialistischen Herrschaft und des aggressiven außenpolitischen Auftretens der Sowjetunion Stalins, in den demokratischen Ländern Westeuropas und den Vereinigten Staaten eine intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung mit totalitären Herrschaftssystemen ein. Carl J. Friedrich und Zbigniew Brzezinski legten einen Sechs-Punkte-Katalog zur Totalitarismus-Definition an, nach dem unter anderem ein staatliches Monopol der Waffen und Massenmedien sowie eine allumfassende Ideologie konstitutive Merkmale für ein totalitäres Herrschaftssystem sind. Peter Graf Kielmansegg sah die Monopolisierung der gesamten Macht durch eine Führungsspitze und deren prinzipiell unbegrenzte Reichweite, Entscheidungen zu treffen und Sanktionen zu verhängen, als kennzeichnende Merkmale des Totalitarismus an (vgl. Friedrich/Brzezinski 1999, 230-231, Maier 1996, 241 und Kraushaar 1999, 493).

Größtenteils in die Kriegs- und unmittelbare Nachkriegszeit fallen auch die Studien von Eric Voegelin und Hannah Arendt, auf denen der Fokus dieser Untersuchung liegt. Voegelin eröffnete seine Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus im Jahr 1938 mit seinem Buch *Politische Religionen* und fügte dem 1951 die *New Science of Politics* und 1959 *Wissenschaft, Politik und Gnosis* hinzu. Arendt veröffentlichte ihr Buch *The Origins of Totalitarianism* zuerst 1949 in den Vereinigten Staaten und fügte dem 1963 ihre Untersuchung *Eichmann in Jerusalem – A report on the banality of evil* hinzu. Diese Studien sind die für meine Arbeit wesentlichen Quellen.

Als es am Ende der unmittelbaren Nachkriegszeit zur Entspannung zwischen den demokratischen Ländern Westeuropas und den Vereinigten Staaten einerseits und der Sowjetunion und ihren Verbündeten andererseits kam, ebte das Interesse an der Erforschung des Totalitarismus ab, um später in der Reagan-Ära, einer Zeit der zunehmenden Spannungen zwischen Ost und West, wieder zuzunehmen. Während des Kalten Krieges war die Totalitarismusforschung in starkem Maße von dem Wunsch nach Erkenntnis über die Sowjetunion geprägt. Sie erlebte dann einen Aufschwung, wenn die Sowjetunion besonders aggressiv auftrat. In Zeiten der Entspannung dagegen war sie nicht en vogue. Dieses Auf und Ab war verbunden mit einem Umstand, der während der Nachkriegszeit immer wieder zu Streitigkeiten führte, nämlich der oben erwähnten Totalitarismusthese, also der Annahme von strukturellen Analogien zwischen nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. In dieser Frage haben sich sowohl eher konservative als auch eher linke Politikwissenschaftler nicht immer

korrekt verhalten. Eine plausible Annahme, die übrigens von Hannah Arendt vertreten wurde, lautet, dass es durchaus strukturelle Analogien zwischen nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur gab, dass dies aber nur für die Sowjetunion unter Stalin galt, und dass so nur diese angemessen als totalitär bezeichnet werden kann und nicht die immer noch diktatorische, aber von deutlich geringerer Herrschaftsintensität geprägte Sowjetunion unter Chruschtschow oder Breschnew (vgl. EuU, 629-638). Jedoch verwendeten einige eher konservative, um nicht zu sagen rechts stehende Politiker und Wissenschaftler in den demokratischen Staaten den Totalitarismusbegriff in diffamierender Weise und bezogen damit auch die Sowjetunion nach Stalins Tod mit ein, um die Aufnahme normaler diplomatischer Beziehungen zur Sowjetunion zu erschweren, eine Abrüstung und Entspannungspolitik unmöglich zu machen und den Kommunismus bzw. Sozialismus als Wirtschaftsform zu diskreditieren.⁹ Linksgerichtete Politikwissenschaftler wiederum gingen in nicht wenigen Fällen aufgrund einer gewissen Sympathie gegenüber der Sowjetunion so weit, dass sie diesen Begriff insgesamt ablehnten und damit eine Diskussion über die Verbrechen Stalins und über die Schattenseiten, die es in der Sowjetunion auch nach Stalins Tod selbstverständlich noch gab, erschwerten.¹⁰ Im Rückblick erscheint jedenfalls die Annahme Arendts, dass die Sowjetunion nur unter der Herrschaft Stalins angemessen als totalitär bezeichnet werden kann, plausibel, und in diesem Sinne wird der Begriff des Totalitarismus in dieser Arbeit verwendet.

Nach dem Untergang der Sowjetunion und dem Zerfall des Ostblocks verlor die Totalitarismusforschung zwar in gewisser Weise an Anziehungskraft, andererseits waren nun aber durch die allmähliche Öffnung der früheren Sowjetunion und ihrer

⁹Dabei wurde unter anderem vertreten, dass der Kommunismus bzw. Sozialismus als Wirtschaftsform zwangsläufig zu einer totalitären Diktatur führen muss, wie dies unter anderem F.A. von Hayek, behauptet (vgl. Hayek 2003). Ich sehe diesen Zusammenhang aber nicht. Auch heute noch ist mitunter eine politische Instrumentalisierung des Totalitarismusbegriffs zu beobachten, etwa im Umgang mit der Linkspartei, die – bei allem, was man gegen sie einwenden kann – mit Sicherheit kein totalitäres System anstrebt.

¹⁰Es ist nicht einfach nachzuvollziehen, warum diese Wissenschaftler von links wie rechts in dieser ideologiegeprägten Weise argumentierten, anstatt wie Hannah Arendt die naheliegenden Schlüsse aus den Fakten, wie der Auflösung der sowjetischen Straflager durch Chruschtschow oder dem Erscheinen regimekritischer Bücher in dieser Zeit, zu ziehen. Zugegebenmaßen waren diese Fakten im Westen nur mit einiger Verzögerung wahrnehmbar und schwer überprüfbar. Auch die mitunter unverhohlenen aggressive Rhetorik Chruschtschows mag zu dieser verzögerten Wahrnehmung im Westen beigetragen haben.

Archive auch neue Erkenntnisse möglich.¹¹ Die Erforschung des Totalitarismus ist immer noch ein wichtiges Anliegen der Politikwissenschaft. Zwar wird mitunter an den Totalitarismustheorien auch Kritik geübt, dass dieser Forschungsansatz nicht geeignet wäre, Erkenntnisse über das nationalsozialistische Deutschland oder die Sowjetunion über Stalin zu gewinnen – unter anderem, da diese Forschungsrichtung die Gemeinsamkeiten dieser Regime überbewerte (vgl. Wippermann 1995, 672-673, Wippermann 1997, 96-101).¹² Gleichwohl scheint mir ein Blick auf die hohen Opferzahlen dieser Regime auszureichen, um zu der Erkenntnis zu gelangen, dass es sich beim Totalitarismus tatsächlich um einen neuen, bisher nicht dagewesenen Typ politischer Herrschaft handelt – was selbstverständlich nicht heißt, dass es nicht auch Unterschiede zwischen diesen Regimen gegeben hat. Insofern kann dieser Versuch, die Arbeiten Eric Voegelins zu diesem Thema für die wissenschaftliche Forschung fruchtbar zu machen, an eine lange und fruchtbare Forschungstradition anschließen. Im folgenden wird das Potential der Arbeiten Voegelins verdeutlicht, indem gezeigt wird, welchen Theorietyp Arendt und Voegelin innerhalb der Totalitarismusforschung vertreten.

Verschiedene Theorietypen der Totalitarismusforschung

Bei der Betrachtung der Geschichte der Totalitarismusforschung fällt auf, dass das Phänomen des Totalitarismus von Wissenschaftlern aus den unterschiedlichsten Disziplinen und politischen Richtungen in den Blick genommen worden ist. Mit dieser Beobachtung korrespondiert die Feststellung, dass auch das Erkenntnisinteresse, das für diese verschiedenen Forschungsvorhaben handlungsleitend ist, ein ganz unterschiedliches ist. Bei der Betrachtung des Erkenntnisinteresses und der Forschungsmethoden der verschiedenen Studien zum Totalitarismus lassen sich – in Reihenfolge steigender Komplexität – vier Hauptrichtungen der Forschung unterscheiden: (1) Die historisch-biographischen Ansätze, (2) die

¹¹So resümiert Lars Rensmann: „Die Renaissance der Totalitarismus-Theorien nach dem Ende des Kalten Krieges ist heute verebbt [...] Ob Totalitarismus-Theorien angesichts neuer Herausforderungen eine Zukunft in der politischen Theorie haben, ist offen“ (Rensmann 2004, 379-381), jedoch gelte es, den „intellektuellen Mehrwert“ (ebd., 380) des Totalitarismusbegriffs zu verteidigen.

¹²Diese wird im deutschsprachigen Raum insbesondere von Wolfgang Wippermann vorgenommen (vgl. ebd.) Wippermann vermutet „politische Gründe“ (1997, 100) für das unlängst wieder erwachende Interesse der Totalitarismustheorien in der Politikwissenschaft.

Herrschaftsfunktionsanalysen, (3) die psychologischen Totalitarismuserklärungen und (4) die philosophischen Totalitarismusanalysen. Die ersten beiden Forschungsansätze werden häufiger vertreten als die letzten beiden, jedoch ist bei allen vier Ansätzen eine methodische Eigenständigkeit klar erkennbar.¹³

(1) Als erster Theorietyp der Totalitarismusforschung, der über eine bloße historiographische Darstellung eines oder mehrerer totalitärer Regime hinausgeht, lassen sich die historisch-biographischen Forschungsansätze ansehen. Dieser Theorietyp unternimmt es, ausgehend vom Handeln von Individuen oder kleinen Gruppen Erkenntnisse über den Totalitarismus zu gewinnen. Beispiele für den historisch-biographischen Forschungsansatz sind die Hitler-Biografien, die häufig einen breiten Leserkreis gefunden haben, wie das etwa von Joachim Fest's *Hitler*, Sebastian Haffners *Anmerkungen zu Hitler*, Hugh Trevor-Ropers *The Last Days of Hitler* oder Alan Bullocks *Hitler – A Study in Tyranny* gesagt werden kann. Auch die *Erinnerungen* Albert Speers gehören zu diesem Typ der wissenschaftlichen Totalitarismusdarstellung, in denen der Verweis auf Hitler oder Stalin häufig eine zentrale Rolle spielt und deren typische (wenn auch nicht einzige) Produkte Lebensdarstellungen von Stalin oder Hitler sind. Insgesamt sind diese Studien von einem stark wahrnehmbaren methodologischen Individualismus geprägt, das heißt, sie versuchen die Entstehung und Entwicklung des Totalitarismus aus dem Handeln einzelner Menschen oder kleiner Gruppen heraus zu erklären. Dieser Theorietyp unternimmt durchaus den Versuch, auch Erklärungen nicht nur für das Funktionieren, sondern auch für die Entstehung des Totalitarismus zu liefern. Jedoch gelingt ihnen dies naturgemäß nur teilweise, da eine Herleitung der Geschichte ganzer Staaten aus der Biographie einzelner Personen heraus naturgemäß nur schwer möglich ist.¹⁴

¹³Wolfgang Wippermann schlägt eine Unterteilung in geistesgeschichtliche, idealtypische und historisch-beschreibende Totalitarismustheorien vor (in meinen Worten also philosophische, herrschaftsfunktionelle und historisch-biographische Ansätze, vgl. Wippermann 2005, 671), bei Lars Rensmann findet sich eine Einteilung in herrschaftsstrukturelle, genealogische (in meinen Worten philosophische) sowie demokratietheoretische Totalitarismustheorien vor. Die demokratietheoretischen Totalitarismustheorien weisen darauf hin, dass sich das totalitäre Regime der Nationalsozialisten aus einer Demokratie heraus entwickelt hat (vgl. Rensmann 2004, 367-384, siehe auch Fichtner 2009, 9), sie finden hier keine Berücksichtigung. Der wissenschaftliche Marxismus tendiert beim Versuch der Erklärung des Totalitarismus vor allem zur historisch-biographischen Methode.

¹⁴Der Totalitarismusforscher Alexander Fischer (FU Berlin) meldet an diesem Punkt jedoch „grundlegende Verständnisprobleme“ (E-Mail vom 11.10.2009) an, da er anführt, dass die von mir angeführten Werke sich in der Regel entweder auf das Hitlerregime oder den Stalinismus beziehen, so

Zum Theorietyp des historisch-biographischen Forschungsansatzes in der Totalitarismusforschung zählen auch die meisten der verfügbaren Untersuchungen über Einzelaspekte des Totalitarismus. Sehr bedrückend sind in diesem Zusammenhang die Untersuchungen aus der Opferperspektive. Ein prominentes Beispiel für eine Untersuchung mit besonderem Fokus auf die dem Totalitarismus Unterworfenen ist *Der SS-Staat* von Eugen Kogon, der allerdings – in seiner Betrachtung der Rolle der Konzentrationslager für den Machterhalt der Nationalsozialisten – schon über den historisch-biographischen Theorietyp hinausweist und Züge einer Herrschaftsfunktionsanalyse annimmt.

(2) Als zweiten Theorietyp der Totalitarismusforschung ist die Herrschaftsfunktionsanalyse zu nennen. Dieser Theorietyp befasst sich, wie der Name schon sagt, mit dem Funktionieren der totalitären Herrschaft. Die Untersuchungen dieses Typs befassen sich ganz bewusst nicht mit dem Handeln von Einzelpersonen, sondern mit dem Funktionieren des gesamten Staatswesens. Die Leitfragen der Herrschaftsfunktionsanalysen lauten, wie die totalitären Regime ihren Machterhalt sicherstellten, wie sie Ergebnisse in Form von politischen Entscheidungen produzierten und – auf einer allgemeineren Ebene – wie sie sich von anderen Formen diktatorischer Herrschaft unterschieden. Eine der bekanntesten Untersuchungen dieses Typs ist Ernst Fraenkels *Der Doppelstaat*, in der Fraenkel darlegt, wie der Rechtsstaat im nationalsozialistischen Deutschland formal weiterbestand, um insbesondere für die Wirtschaft ein gewisses Maß an Rechtssicherheit zu gewährleisten, während die Nationalsozialisten mit Hilfe einer Parallelstruktur aus Gestapo, Sondergerichten und Konzentrationslagern gegen echte und vermeintliche Gegner vorging. Eine weitere einflussreiche Studie dieses Theorietyps ist Karl Dietrich Brachers *Die deutsche Diktatur*. Ferner sind in diesem Zusammenhang Raoul Hilberts *The Destruction of the European Jews* und Saul Friedländers *Das Dritte Reich und die Juden* zu nennen. Auch die Totalitarismusanalysen von Carl J. Friedrich, Zbigniew Brzezinski und Peter Graf Kielmansegg sind diesem Theorietyp zuzuordnen. Als Neuerscheinung in diesem Forschungsfeld hat vor kurzem Götz Aly's *Hitlers Volksstaat* Aufmerksamkeit hervorgerufen.

dass der vergleichende (und damit der Totalitarismus-) Aspekt fehlt. Ich kann diese Kritik hier nur wiedergeben, verweise jedoch darauf, dass Wolfgang Wippermann eine vergleichbare Einteilung verwendet.

Die Forschungsrichtung der Herrschaftsfunktionsanalysen hat insgesamt durchaus ihre Stärken. Im genauen Gegensatz zu den historisch-biographischen Totalitarismusanalysen sind sie von einem ausgeprägten, geradezu systemtheoretisch anmutenden methodischen Strukturalismus geprägt. Sie erklären den Totalitarismus also nicht aus dem Handeln Einzelner heraus, sondern führen ihn im Gegenteil auf Entwicklungen zurück, die weite Teile von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft umfassen (sie erklären ihn sozusagen mit „gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen“). Dadurch sind sie sehr stark in der Erklärung, was totalitäre Regime ausmacht und von welchen typischen Handlungsmechanismen sie geprägt sind. Allerdings kann die Herrschaftsfunktionsanalyse, und darin liegt eine große Schwäche, zum besseren Verständnis der Genese des Totalitarismus wenig beitragen, da sie sich definitionsgemäß mit dem Funktionieren voll entwickelter totalitärer Systeme befasst.

(3) Der dritte Theorietyp, die psychologische Totalitarismusanalyse, nimmt wieder nicht nur das Funktionieren, sondern auch die Entstehung des Totalitarismus in den Blick. Für diesen im Vergleich zu den vorigen Ansätzen seltener vertretenen, aber doch klar eigenständigen Theorietyp ist der Versuch konstitutiv, aus der psychischen Disposition der in den Blick genommenen Akteure heraus Erkenntnisse über den Totalitarismus zu gewinnen. Damit weist dieser Theorietyp eine gewisse Ähnlichkeit zum methodologischen Individualismus des historisch-biographischen Theorietyps auf. Er unterscheidet sich jedoch dahingehend von ihm, dass er in der Regel die psychische Disposition von Großgruppen in den Blick nimmt. Die bekanntesten Untersuchungen dieses Typs sind Theodor W. Adornos *Studien zum autoritären Charakter*. Zu diesem Theorietyp gehört selbstverständlich auch Daniel Goldhagens vielbeachtete Studie *Hitlers willige Vollstrecker* über den seiner Ansicht nach antisemitischen deutschen Nationalcharakter. Vor kurzem ist mit *Neidgeschrei – Antisemitismus und Sexualität* von Gerhard Henschel eine neue Studie dieses Theorietyps entstanden. Henschel führt in seiner Studie, wie ja angesichts des Titels schon vermutet werden kann, den Antisemitismus in Westeuropa zu einem großen Teil auf die unterdrückte Sexualität des nichtjüdischen Bevölkerungsteils in diesen Ländern zurück.

Insgesamt stellt die psychologische Totalitarismusanalyse den Versuch eines Kompromisses zwischen dem methodologischen Individualismus der historisch-biographischen Totalitarismusanalyse und dem methodologischen Strukturalismus der Herrschaftsfunktionsanalyse dar und versucht, die Entstehung und das Funktionieren

des Totalitarismus gleichermaßen in den Blick zu nehmen. Den Untersuchungen dieses Theorietyps gelingen durch die Einbeziehung psychologischer Erkenntnisse interessante Ergebnisse. Insgesamt macht dieser Theorietyp einen vielversprechenden Eindruck, jedoch ist einschränkend die Anmerkung erlaubt, dass nicht nur die psychologische und damit sozusagen „innere“ Disposition von Großgruppen oder einzelnen Akteuren, sondern auch „äußere“ Einflüsse wie etwa politische Umstürze oder ökonomische Zwänge auf das Entstehen des Totalitarismus einwirkten. Festzuhalten ist ferner, dass „innere“ und „äußere“ Einflüsse auch einer Wechselwirkung unterlagen (beispielsweise liegt es nahe anzunehmen, dass die unerwartete Niederlage im Ersten Weltkrieg die Deutschen auch psychologisch schwer mitgenommen hat). Bisher ist es der psychologischen Totalitarismustheorie nicht gelungen, die menschliche Psyche und die anderen Einflussgrößen auf das menschliche Handeln in ihrer Wirkung voneinander abzugrenzen und in ein stimmiges Verhältnis zueinander zu bringen – dafür ist diese Theorierichtung wohl einfach noch zu jung. An diesem Punkt setzt jedoch die philosophische Totalitarismustheorie an.

(4) Die philosophischen Totalitarismusanalysen bilden die vierte Hauptrichtung der Totalitarismusforschung. Dieser Forschungsrichtung gehören – neben anderen – als bedeutende Vertreter Hannah Arendt und Eric Voegelin an. Für Arendt und Voegelin ist der Totalitarismus, wie im Folgenden gezeigt wird, eine ideologiegetriebene Herrschaftsform. Die totalitäre Herrschaft verkennt gerade die normative Eigenschaft des politischen Handelns, die darin besteht, sich im freien Handeln selbst zu verwirklichen (Arendt) bzw. durch eine angemessene Gestaltung von Politik und Staat den kulturellen und religiösen Bedürfnissen des eigenen Gemeinwesens angemessen Ausdruck zu verleihen (Voegelin). Darum kann sie die normativen Anforderungen der politischen Philosophie an die Politik nicht erfüllen. Die für den Schrecken des Totalitarismus konstitutive Eigenschaft der totalitären Regime ist jedoch in dem Versuch dieser Regime zu sehen, das politische Handeln an einer ideologisch geprägten Wahrnehmung der Welt auszurichten. Jedoch führt die Ideologie der totalitären Regime in die Irre, da sie blind für die politischen und ökonomischen Herausforderungen der modernen Gesellschaft macht (Arendt) bzw. die Gesetze der menschlichen Seele verkennt (Voegelin), und ihre Umsetzung löscht bei den Unterworfenen eines totalitären Regimes nicht nur allen normativen Gehalt der Politik und des Menschseins aus, sondern sie muss sich auch tendenziell selbst zerstören und führt auf dem Weg dahin zu enormen Opferzahlen.

Neben diesen Überlegungen zum Funktionieren totalitärer Regime nimmt die philosophische Totalitarismusanalyse auch die Entstehung des Totalitarismus in den Blick. Dabei befasst sie sich vor allem mit der Frage, wie die totalitären Bewegungen eine Massengefolschaft bekommen konnten, da dieses offensichtlich für ihren Aufstieg zur Macht maßgeblich war. Die Ideologiegetriebenheit der totalitären Herrschaft ist für Arendt und Voegelin untrennbar mit ihrem totalitären Charakter verbunden. Nur aufgrund dieser Getriebenheit griffen die von Arendt und Voegelin betrachteten Regime zu den drastischen Maßnahmen, aufgrund derer wir heute vom Totalitarismus als einem besonderen Typ der Diktatur ausgehen. Die Ideologiegetriebenheit der totalitären Regime und vorher der totalitären Bewegungen war für ihren politischen Aufstieg, so Arendt und Voegelin, zunächst kein Hindernis: Große Teile der Bevölkerung in den im Entstehen begriffenen totalitären Staaten hatten selbst keine Vorstellung von den politischen und ökonomischen Herausforderungen der modernen Gesellschaft (Arendt) oder den Gesetzen der menschlichen Seele (Voegelin) und waren so für die ideologische Durchdringung durch die totalitäre Propaganda empfänglich. Weitere bekannte Studien aus dieser Forschungsrichtung sind *Vom Mythos des Staates* von Ernst Cassirer (in jüngster Zeit von Jessica Cohen für die Forschung fruchtbar gemacht, vgl. Cohen 2006) und *Hieron - On Tyranny* von Leo Strauss, wobei letzteres aber aufgrund seines geringen Bezuges zu den totalitären Regimen nur noch mit Einschränkungen als Werk der Totalitarismusforschung bezeichnet werden kann.

Ich verbinde mit der philosophischen Totalitarismusanalyse die Hoffnung, das Phänomen des Totalitarismus besser verstehen zu können. Erstrebenswert erscheint mir dabei zum einen ein Mittelweg zwischen einem radikalen methodologischen Individualismus und einem ebenso dogmatischen methodologischen Strukturalismus. Ein solcher Kompromiss wird von der philosophischen Totalitarismusanalyse verfolgt, die darüber hinaus den Vorzug hat, dass sie neben dem Funktionieren auch das Entstehen des Totalitarismus in den Blick nimmt. Insbesondere auch im Hinblick auf die fällige Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der psychologischen Totalitarismusanalyse erscheint mir eine Klärung der zentralen Fragen der philosophischen Totalitarismusanalyse notwendig, und diese Klärung erhoffe ich mir von der Beschäftigung mit der Totalitarismustheorie Eric Voegelins sowie Hannah Arendts.

Aufbau der Untersuchung und Kernthesen

Die Arbeiten Eric Voegelins sind, ebenso wie die von Hannah Arendt, größtenteils der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit zuzuordnen, in der die Erforschung des Totalitarismus angesichts der gerade gestürzten nationalsozialistischen Herrschaft und der Konfrontation des Westens mit der Sowjetunion Stalins einen Höhepunkt erreichte. Mein Ziel ist es, Voegelins Totalitarismustheorie für die Forschung fruchtbar zu machen. Dazu gehe ich folgendermaßen vor: Nachdem ich in einem einführenden Kapitel Voegelins Leben und Werk vorstelle (vgl. Kapitel 2), arbeite ich danach seine Theorie aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten heraus (vgl. Kapitel 3). Dies geschieht in drei aufeinander aufbauenden Schritten, meine Untersuchung findet also auf drei Analyseebenen statt. Die erste Analyseebene ist die von Voegelins Analyse der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien. In diesem Abschnitt geht es mir um die Ideologien des Kommunismus und des Nationalsozialismus sowie um die von dieser Ideologie geprägten politischen Bewegungen. Ideologien und Bewegungen werden hier von mir beinahe gleichgesetzt – natürlich ist eine politische Ideologie nicht dasselbe wie eine politische Bewegung, aber in diesem Abschnitt geht es mir um das Anfangsstadium der Genese des Totalitarismus, in dem die Kommunisten und Nationalsozialisten nur eine kleine Gefolgschaft verzeichnen konnten. Daher erachte ich es als legitim, in meiner ersten Analyseebene die modernen politischen Ideologien und Bewegungen¹⁵ des Kommunismus und Nationalsozialismus zu betrachten. Meine zweite Analyseebene ist dann die der totalitären Massenbewegungen. Entscheidend für den Aufstieg dieser neuartigen Herrschaftsform war für Voegelin (wie auch für Arendt) die Fähigkeit dieser modernen politischen Bewegungen, eine Massengefolgschaft zu erlangen, um so die Staatsmacht zu erobern und ein totalitäres System errichten zu können, und darum beschäftige ich mich im Folgenden mit der Entwicklung der modernen politischen Bewegungen zu Massenbewegungen. Auf der dritten und letzten Analyseebene schließlich behandelt die vorliegende Arbeit die vollentwickelten totalitären Regime.

¹⁵Mit der Bezeichnung der politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus ist keine, und insbesondere keine positive, Wertung verbunden. Auch will ich nicht aussagen, dass es nicht auch noch andere modernen politische Bewegungen gibt. Natürlich ist auch der politische Liberalismus eine moderne politische Bewegung. Ich will nur eine alternative Wortwahl für „die politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus“ finden und wähle dafür die „modernen politischen Bewegungen“.

Zuerst lege ich folglich Voegelins Analysen der geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen im Vorfeld des Totalitarismus dar. Voegelin versucht Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zuerst mit dem Begriff der „Politischen Religionen“ inhaltlich zu fassen. Später spricht er dann von „moderner Gnosis“. Voegelin sucht, das ist meine These, nach geschichtlichen Parallelen zu der Entstehung dieser Ideologien und gelangt dabei zu der Ansicht, dass es strukturelle Analogien zwischen diesen Ideologien einerseits und Sektenbewegungen in der Spätantike und des Mittelalters andererseits gibt, die es erlauben, diese Bewegungen als „gnostisch“ zu bezeichnen. Die modernen politischen Bewegungen, so Voegelin, übertragen damit einen gnostischen Erlösungsgedanken in die soziale und politische Welt (vgl. Abschnitt 3.1).

Anschließend befasse ich mich mit Voegelins Antwort auf die Frage, wie die totalitären Bewegungen eine Massengefolschaft bekommen und an die Macht gelangen konnten. Voegelin ist der Ansicht, dass dies geschehen konnte, weil die Gesellschaft insgesamt zu wenig totalitarismusresistent war. Meine These lautet: Für Voegelin war die Moderne für den Totalitarismus anfällig, weil sie durch die Abkehr von den Wahrheiten (dem „Ordnungswissen“) der christlichen Religion und der antiken griechischen Philosophie geprägt ist. Deswegen fehlte es den Menschen an politischem Orientierungsvermögen, fügt Voegelin hinzu. Wer mit Hilfe von Religion und Philosophie die Wahrheit der menschlichen Existenz erkennt, sollte nicht auf den Totalitarismus hereinfliegen, so Voegelin. Kommunismus und Nationalsozialismus fielen seiner Ansicht nach angesichts der Ideologieanfälligkeit, die sich durch das Fehlen dieser Wahrheiten bei den Menschen ergab, auf fruchtbaren Boden. Zudem fehlte es insbesondere in Deutschland den Menschen an „common sense“, was man am ehesten mit „Lebensklugheit“ oder „praktischer Vernunft“ umschreiben kann. Theoretisches Ordnungswissen und praktische Vernunft müssen sich, so die politische Theorie Voegelins, ergänzen. Da in Deutschland keine der beiden Eigenschaften besonders ausgeprägt war, sind die Menschen den Ideologien der modernen Gnostiker gefolgt (vgl. Abschnitt 3.2).

Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus und seine Möglichkeit, unumschränkt zu herrschen, war für Voegelin der Umstand, dass diese Institutionen – Kirche, Rechtssystem, Universität – nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den im Entstehen begriffenen Regimen zu bilden und die Menschen zu schützen. Voegelin

erklärt sich die Gewaltexzesse dieser Regime wie folgt: Seiner eigenen Ansicht nach ist der Mensch ein „homo religiosus“, der der Fundierung im religiösen Seinsbereich bedarf. Diese Vorstellung bildet die Grundlage von Voegelins politischer Theorie und Kulturanthropologie, so dass er zu der Schlussfolgerung gelangt, dass die politische Ordnung die Beziehung der Menschen zum religiösen Seinsbereich widerspiegeln muss. Nur eine solche politische Ordnung kann als eine gute und dauerhafte Ordnung verstanden werden. Die totalitären Regime unternehmen aber den Versuch, den Menschen vom religiösen Seinsbereich abzuschneiden. Damit handeln sie im Widerspruch zum philosophischen und vor allem religiösen Ordnungswissen und darauf führt Voegelin auch deren Grausamkeit zurück (vgl. Abschnitt 3.3). Voegelins Gegenrezept zum Totalitarismus besteht in einer Rückkehr zum Ordnungswissen der Religion und der Philosophie, wie ich abschließend darlege. Festzustellen ist an diesem Punkt, dass Voegelin überwiegend auf das Deutsche Reich eingeht, jedoch dürften seine Ergebnisse auch für die Sowjetunion einige Geltung beanspruchen.

Welche Konsequenzen zum besseren Verständnis der totalitären Herrschaft lassen sich daraus Voegelin zufolge ableiten? Seiner Ansicht nach ist der Totalitarismus als ideologiegetriebene Herrschaft zu bezeichnen. Entscheidend ist dabei der Charakter der handlungsleitenden Ideologien als moderne Gnostizismen. In den modernen gnostischen Ideologien wird der Gedanke innerweltlicher Selbsterlösung des Menschen postuliert. Dieser Erlösungsgedanke ist Ausdruck einer täuschenden Welterfahrung, wie Voegelin vor dem Hintergrund seiner Wahrnehmung des Menschen als eines „homo religiosus“ ausführt. Auf die Getriebenheit durch eine täuschende Ideologie ist auch der totalitäre Charakter der Regime und sind die großen Opferzahlen zurückzuführen. Mehr noch, diese Regime rauben den Menschen die Menschlichkeit, da sie den Menschen von Gott abzuschneiden versuchen und sind als Radikalnegation der Politik zu verstehen. Damit ist totale Herrschaft etwas völlig Anderes als einfache Gewaltherrschaft. Voegelin ist der Ansicht, dass der Verlust des Ordnungswissens der Religion und der Philosophie, verbunden mit alltäglicher Orientierungslosigkeit der Menschen, das Entstehen der totalitären Herrschaftssysteme begünstigt hat. Diese Entwicklungen haben es bewirkt, dass viele Menschen in den vom Totalitarismus betroffenen Ländern – ebenso wie die Funktionäre der totalitären Regime – den Kontakt zur Realität größtenteils verloren haben. Voegelins Vorschläge zur Gestaltung einer totalitarismusresistenten politischen Ordnung zielen darauf ab, die Anfälligkeit der modernen Gesellschaft für diese

Herrschaftsform zu reduzieren, was unter anderem durch eine Rückbesinnung auf Religion und Philosophie geschehen sollte.

Da einige von Voegelins Thesen umstritten sind – in den Abschnitten 3.1 und 3.2 weise ich ja auf erste offene Fragen hin – erfordert eine Beschäftigung mit Voegelins Totalitarismustheorie auch eine kritische Betrachtung seiner Thesen. Für diese kritische Betrachtung wähle ich den theoretischen Standpunkt einer bekannten Philosophin, die eine gute Bekannte und engagierte Kritikerin Voegelins war – gemeint ist Hannah Arendt. Arendt hat mit ihrem Werk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ eine eigene Totalitarismustheorie vorgelegt, die in Aufbau und Methodik deutliche Parallelen zu Voegelins Untersuchungsansatz aufweist, jedoch nur zum Teil zu denselben und statt dessen oft zu abweichenden Ergebnissen gelangt. Dieser Umstand hat zu einer interessanten Kontroverse von Voegelin und Arendt zur Zeit des Erscheinens der „Elemente und Ursprünge“ geführt. Vor diesem Hintergrund erfolgt die Evaluation des Erklärungswerts von Voegelins Totalitarismustheorie in der vorliegenden Arbeit im Theorievergleich mit Arendt. Zunächst (vgl. Kapitel 4) stelle ich Arendts Totalitarismustheorie vor. In ihrer Betrachtung der geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen im Vorfeld des Totalitarismus sieht Arendt Imperialismus und Antisemitismus als die Elemente dieser Herrschaftsform an. Diese waren als Ideologien und soziale Bewegungen wesentliche Einflussfaktoren für dessen Entstehung. Selbst waren sie nicht totalitär, ihre Bedeutung liegt aber darin, dass nur sie den Terror totalitärer Herrschaft entfesseln konnten. Arendt führt sie auf reale Erfahrungen der Europäer mit den Juden und den Eingeborenenvölkern in den Kolonien zurück, und ist der Ansicht, dass diese Ideologien zuerst eine Reaktion auf eine drohende wirtschaftliche oder politische Schlechterstellung waren. In diesem Zusammenhang betont Arendt den realen Erfahrungskern dieser Ideologien, die allerdings später zu Instrumenten politischer Mobilisierung wurden (vgl. Abschnitt 4.1).

Antisemitismus und Imperialismus, die inzwischen zu einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie verschmolzen waren, wurden Arendt zufolge der Leitstern der totalitären Bewegungen. Diese Bewegungen konnten vor dem Hintergrund des Niedergangs des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips sowie dem Verfall des Klassensystems und damit verbunden dem Entstehen der modernen Massengesellschaften schließlich die Macht ergreifen, weil sie als einzige politische Kraft die Unterstützung der Massen hatten. Entscheidend war dabei die Weltlosigkeit

der Massen, die Arendt als Mangel an common sense bezeichnet. Die totalitären Ideologien, so Arendt, hatten nämlich ihren realen Erfahrungskern mittlerweile eingebüßt und waren mittlerweile nicht nur Instrumente politischer Mobilisierung, sondern von der Welt abgeschlossene gedankliche Konstrukte geworden. Daher konnten die totalitären Bewegungen nur dann eine Massengefolschaft erlangen, wenn breite Bevölkerungsteile die Unwahrheit ihrer Ideologie aufgrund ihrer politischen Orientierungslosigkeit nicht erkannten. Als die Bevölkerung dafür hinreichend orientierungslos war, war die Irrealität der totalitären Ideologien für die Bewegungen sogar ein Vorteil, da diese Ideologien dann eine einfache Welterklärung bieten konnten. Analog dazu waren die totalitären Bewegungen so aufgebaut, dass ihnen eine maximale Massengefolschaft gesichert war. Der Verfall des Nationalstaaten- und Klassensystems und damit verbunden die Entstehung der modernen Massengesellschaften sind für Arendt die Ursprünge des Totalitarismus (vgl. Abschnitt 4.2).

Nach der Errichtung der totalitären Regimes wurden Antisemitismus und Imperialismus als Elemente des Totalitarismus dort zum ideologischen Gehalt und zentralen strukturellen Merkmal der Regime Nazideutschlands und der Sowjetunion. Mittels Terror wurden sie gewaltförmig in die soziale Realität überführt. Arendts Kernthese lautet, dass der Totalitarismus den extremen Verlust alles Politischen und damit den Verlust der Menschlichkeit bedeutet. Damit ist die totale Herrschaft die Radikalnegation von Arendts eigener normativen Politiktheorie, die wiederum auf ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie aufbaut. (vgl. Abschnitt 4.3).

Welche Konsequenzen zum besseren Verständnis der totalitären Herrschaft lassen sich daraus für Arendt ableiten? Auch ihrer Ansicht nach ist der Totalitarismus eine ideologiegetriebene Herrschaft, die den Kontakt zur Realität größtenteils verloren hat. Sie betont den ursprünglich realen Erfahrungskern der totalitären Ideologien, die sich jedoch später von der Realität ablösten. Der totalitäre Charakter der Regime und die großen Opferzahlen sind ihrer Ansicht nach auf das Projekt, eine Ideologie gewaltsam in die politische und soziale Welt zu überführen, zurückzuführen. Mehr noch, diese Regime rauben den Menschen die Menschlichkeit, da sie ihnen den Raum für das Handeln nehmen. Damit ist totale Herrschaft etwas völlig Anderes als einfache Gewaltherrschaft. Arendt ist der Ansicht, dass die Orientierungslosigkeit der Menschen, die auf politische und ökonomische Umwälzungen zurückzuführen ist, das Entstehen der totalitären Herrschaftssysteme begünstigt hat.

Mit einer Darstellung der Arendt-Voegelin-Kontroverse (vgl. Kapitel 5) führe ich meinen Theorievergleich fort. Diese Kontroverse besteht aus einem Austausch von Rezensionen in der Fachzeitschrift *Review of Politics* und aus dem privaten Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Eric Voegelin. Ihre Auswertung ergibt, dass die philosophischen Grundannahmen zwischen Arendt und Voegelin nicht vermittelbar sind. Dennoch möchte ich das Ziel einer kritischen Betrachtung der Thesen Voegelins nicht aufgeben (vgl. Kapitel 6). Im Folgenden werden die Analysen Voegelins und Arendts zusammengefasst (vgl. Abschnitt 6.1 - 6.3) und es wird ein systematischer Vergleich unternommen. Dabei wird deutlich, wie nahe sich die beiden Denker teilweise stehen. Dies betrifft sowohl ihre wissenschaftstheoretische Position als auch ihre Untersuchungsmethode und ihre Untersuchungsergebnisse. Insbesondere ist die ganz ähnliche Herangehensweise der beiden Wissenschaftler zu nennen, die einen Theorievergleich erst ermöglicht. In vielem sind Arendt und Voegelin sich einig, etwa in ihrem Verständnis der totalitären Ideologien als ideologiegetriebene Herrschaftsformen, und in anderen Punkten haben ihre Theorien das Potential, sich ohne größere Schwierigkeiten gegenseitig zu ergänzen.

Interessanter sind jedoch noch die Streitpunkte zwischen Arendt und Voegelin. Insbesondere ist die Bedeutung des Ordnungswissens der christlichen Religion und der antiken griechischen Philosophie für Voegelin wichtiger als für Arendt. Ist der Mensch wirklich ein „homo religiosus“ und trägt das religiöse Erbe einer Gesellschaft wirklich zu deren Totalitarismusresistenz bei? Diese Fragen werden in meinem Abschnitt über die Plausibilität der Erklärungsansätze von Arendt und Voegelin (vgl. Abschnitt 6.4) ebenso erörtert wie die Frage, ob die totalitären Bewegungen wirklich den häretischen Sektenbewegungen so ähnlich waren wie Voegelin dieses vermutet hat. Ich versuche, die Theorien Arendts und Voegelins auf der Handlungsebene durch die Einführung des Begriffs der „Weltzugewandtheit“ zu vermitteln. So ergeben sich aus dem Theorietyp, für den Arendt und Voegelin stehen, wichtige Bausteine für die Totalitarismustheorie, aus der sich dann auch konkrete Empfehlungen für die Politik ableiten lassen.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit werden also die Studien Voegelins und Arendts zum Totalitarismus einer vergleichenden Analyse unterzogen, während vorher die Theoriedarstellung über Voegelin im Mittelpunkt der Arbeit steht. Ich hoffe, damit insgesamt die Totalitarismustheorie Voegelins für die Forschung fruchtbar zu machen.

Im Folgenden stelle ich noch die Methode der Untersuchung dar und gebe einen Überblick über die verwendete Literatur.

Methode der Untersuchung und verwendete Literatur

Die von mir gewählte Methode ist ideengeschichtlich und theoriegeschichtlich. Das heißt, ich stelle die Analysen Hannah Arendts und Eric Voegelins zum Totalitarismus dar.¹⁶ Mein erstes und wichtigstes Ziel ist dabei der inhaltliche Nachvollzug: Die zentralen Thesen Arendts und Voegelins sollen möglichst deutlich werden. Der Philosoph Eckart Arnold hat dieses Herausarbeiten der zentralen Thesen Arendts und Voegelins anhand ihrer Texte als die Methode der „rationalen Rekonstruktion“ bezeichnet (vgl. Arnold 2007, 9). Diese Rekonstruktion wird einerseits dadurch erleichtert, dass Arendt und Voegelin sich meist sehr klar ausdrücken, sie wird aber andererseits durch die große Menge an Texten, die die beiden Autoren produziert haben, sehr erschwert. Detailfragen, wie etwa diejenige, was Arendt und Voegelin zu einem speziellen Thema (wie beispielsweise dem Philosophen Thomas Hobbes) zu sagen haben oder philologische Fragen, wie etwa diejenige, ob Arendt und Voegelin ihre Begriffe in unterschiedlichen Arbeitsphasen unterschiedlich verwendeten, spielen bei meiner Untersuchung in der Regel keine Rolle. Ebenso werden andere Methoden der politischen Theorie und Ideengeschichte – wie z.B. die von dem französischen Wissenschaftler Michel Foucault entwickelte Diskursanalyse – in der Regel nicht verwendet, sondern ich beschränke mich auf eine ideen- bzw. theoriegeschichtliche Darstellung. Gute ideen- und theoriegeschichtliche Darstellungen reflektieren in ihrer Analyse zentraler Thesen eines Autors auch die Gesprächssituation, in der er sich befindet, sowie andere Faktoren wie biographische Einflüsse – und das ist auch mein Ziel. Was dieses Ziel meiner Untersuchung betrifft, so ist meine Funktionsweise wohl als „induktiv“ zu bezeichnen.

Mein zweites Vorhaben ist das der kritischen Reflexion: Die Totalitarismustheorie Voegelins soll auf ihr Potential, die Forschung zu bereichern, untersucht werden. Dies erfordert eine Evaluation von Voegelins Analysen auf Richtigkeit. Daher werden die

¹⁶Dies kann als eine ideengeschichtliche Methode bezeichnet werden, sofern die vorliegenden Theorien philosophischer oder politiktheoretischer Natur sind, und es ist eine theoriegeschichtliche Methode, wenn ich – wie im Kapitel über Hannah Arendt – auf die sozialgeschichtlichen Darstellungen der beiden Autoren eingehe.

Analysen Arendts und vor allem Voegelins während ihrer Darstellung auf Wahrheit – und das heißt vor allem auf Stimmigkeit und auf Übereinstimmung mit dem Forschungsstand – überprüft, allerdings ohne dass sich diese Untersuchung zu sehr in Detailfragen verlieren soll. Da diese Fragen im Hauptteil der Arbeit noch nicht abschließend geklärt werden können, wird in meinen Schlussfolgerungen diese Erörterung wieder aufgenommen und eine Evaluation des Erklärungswerts der Theorien Arendts und Voegelins versucht. Dieser Teil meiner Untersuchung lässt sich wohl am besten als „deduktiv“ bezeichnen. Durch diese Untersuchungsmethoden hoffe ich mein Ziel des groben inhaltlichen Nachvollzugs und der kritischen Reflexion zu erreichen.

Die vorliegende Arbeit erfordert neben einer Definition des Totalitarismus noch einige weitere Begriffsbestimmungen, vor allem bei politischen Begriffen. Ich verwende im Folgenden die Begriffe „totalitäres Regime“ und „totalitäres Herrschaftssystem“ synonym. Die Plurale „Regime“ und „Regimes“ finden beide Verwendung. Ferner erachte ich die Begriffe „politische Ordnung“, „Staatswesen“ und „Herrschaftssystem“ als völlig gleichbedeutend miteinander und mit dem Begriff „Staat“. Der Begriff „Staat“ wird hier verstanden als die Gesamtheit der öffentlichen Institutionen, die dann auch als Akteure auftreten (etwa im Sinne von: „Der Staat muss die Finanzmärkte regulieren.“)¹⁷ Im religiösen Bereich verwende ich die Begriffe „Gott“, „Transzendenz“ und „Weltengrund“ in der Regel synonym, da Eric Voegelins Gottesbegriff, wie noch zu zeigen ist, nicht auf einen personalen Gott abzielt. Die Begriffe „Transzendenzbezug“ und „Glaube“ sind gleichbedeutend, „Religion“ und „religiöser Seinsbereich“ dagegen werden verstanden als organisierte Ausübung des Glaubens. „Religiosität“ bedeutet „Hang zur Religion“. Der Begriff „Kirche“ bezeichnet eine Organisation zur Glaubensausübung, wo er nicht recht passt, kann „Sekte“ oder „Kult“ stehen. Ferner sind die Attribute „naturegegeben“, „natürlich“, „angeboren“ und „genuin“ als völlig synonym zu verstehen.

Der Begriff der Ideologie bezeichnet für Arendt und Voegelin schlicht ein in sich stimmiges Weltbild. In diesem Sinne will ich den Begriff der Ideologie hier auch verwenden, er ist also recht allgemein gefasst. Für Arendt beinhaltet der Ideologiebegriff keine Wertung, Voegelin sieht es aber als negativ an, wenn jemand

¹⁷Weder ist mit dem Begriff „Staat“ hier also „politisches System“ gemeint (dieser Begriff bezeichnet in meinen Augen allein die Legislative und damit wäre der Staatsbegriff zu eng), noch ist damit „Nation“ gemeint (dieser Staatsbegriff wäre zu weit).

ideologisch geprägt ist. Für Arendt ist eine Ideologie dann als negativ zu betrachten, wenn sie sich zu einer „Weltanschauung“ verdichtet. Dies betrachtet sie dann als eingetreten, wenn derjenige, der von ihr beeinflusst ist, Argumenten nicht mehr zugänglich ist, die dieser Weltanschauung widersprechen. Voegelin ist der Ansicht, dass der Ideologe per se Argumenten nicht mehr zugänglich ist. Im Voegelin-Kapitel verwende ich den Begriff der Ideologie im Voegelinschen, im Arendt-Kapitel im Arendtschen Sinne. Im Schlusskapitel wird die Begrifflichkeit Voegelins gewählt. Wie noch zu zeigen ist (vgl. Kapitel 3), verwende ich ferner den Begriff „moderne politische Bewegungen“ als Sammelbezeichnung für Kommunismus und Nationalsozialismus, wobei allerdings mit der Verwendung des Begriffs „modern“ keine moralische Wertung verbunden ist. Schließlich werden die Aussagen „normative Aussage“, „moralische Aussage“ und „Werturteil“ synonym verwendet.

In meine Untersuchung wurden im Falle Arendts das Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (das „Totalitarismusbuch“) sowie die Studie *Eichmann in Jerusalem* mit einbezogen, aber auch andere Schriften wie diejenigen Sammelbände, die ihre Essays und Kommentare enthalten. Die Interpretation von Arendts Totalitarismustheorie wird durch den Umstand erleichtert, dass sich in den ersten beiden genannten Büchern bereits alles Wesentliche findet. Bei Voegelin wurde die Totalitarismustheorie aus seinen verschiedenen Büchern herausgelesen. Zu erwähnen sind hier vor allem seine Werke *Die Politischen Religionen*, *Die neue Wissenschaft der Politik* und *Wissenschaft, Politik und Gnosis* sowie seine Vorlesung *Hitler und die Deutschen*. Auch einige kleinere Schriften Voegelins wurden berücksichtigt sowie der posthum veröffentlichte Band *From Enlightenment to Revolution* aus Voegelins posthum veröffentlichter *History of Political Ideas*. Auch Voegelins Hauptwerk *Order and History* wurde (in wenigen Fällen) hinzugezogen. Hinzugezogen wurden ferner Voegelins Rezension von Arendts Totalitarismusbuch, Arendts Antwort darauf und der Briefwechsel zwischen Arendt und Voegelin.

Was den Forschungsstand zu meiner Untersuchung betrifft, so ist hier zu unterscheiden zwischen (a) dem Forschungsstand zum Totalitarismus, (b) dem Forschungsstand zu Arendt und zu Voegelin im allgemeinen und (c) zu ihren Ansichten über den Totalitarismus im besonderen und schließlich (d) sind diejenigen Quellen vorrangig zu berücksichtigen, die zu einer vergleichenden Perspektive beitragen.

Der Totalitarismus ist insgesamt ein gut erforschtes Phänomen. Einen Überblick über die gegenwärtige Forschungslage und Diskussion sowie die wichtigsten Schritte der Totalitarismusforschung gibt der Sammelband *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Eckhard Jesse, und das Handbuch *Totalitarismustheorien – Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute* von Wolfgang Wippermann. Da ich es mir in den späteren Kapiteln dieser Arbeit gelegentlich zur Aufgabe gemacht habe, die Theorie Voegelins mit den Erkenntnissen der zeitgeschichtlichen Forschung zu vergleichen, habe ich die wichtigsten Werke dieser Forschung ebenfalls konsultiert. Besonders hervorheben möchte ich als unverzichtbare Referenz *Der NS-Staat – Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick* von Ian Kershaw. Ich mache jedoch darauf aufmerksam, dass ein systematisches Durcharbeiten oder gar eine Evaluation auch nur der wichtigsten Werke der zeitgeschichtlichen Forschung nicht mein Ziel war, ich will nur auf den spezifischen Erkenntnisgewinn der Voegelinschen Herangehensweise für zentrale Probleme der gegenwärtigen Forschung eingehen bzw. deutlich machen, wo Voegelins Position in den gegenwärtigen Kontroversen wohl läge, um so auch Rückschlüsse auf die Plausibilität des Voegelinschen Forschungsansatzes ziehen zu können.

Zu Voegelin verweise ich auf Michael Henkels *Voegelin zur Einführung*. Zudem liegen mir einige Dissertationen über Voegelin vor. Hervorheben möchte ich dabei *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften* von Andreas Krasemann. Da der deutsch-amerikanische Politikwissenschaftler lange Zeit überwiegend in den Vereinigten Staaten rezipiert wird, habe ich die englischsprachige Voegelin-Literatur, namentlich Ellis Sandoz' *The Voegelinian Revolution* und Michael Federicis *Eric Voegelin – The Restoration of Order* in meine Untersuchung mit einbezogen. Voegelins Analysen zum Totalitarismus werden in einigen dieser Bücher dargestellt, jedoch finden dort vor allem Voegelins Vorstellungen einer Erneuerung der Politikwissenschaft, seine Ansichten zum Verhältnis von Politik und Religion und seine Kritik an der Moderne Berücksichtigung, so dass der Totalitarismus etwas in den Hintergrund rückt. Eine systematische Darstellung der Totalitarismustheorie Voegelins fehlt bisher. Jedoch hat mir die Lektüre der Voegelin-Studien von Eckhart Arnold sehr geholfen. Er sieht Voegelin in treffender Weise als einen Theoretiker an, der zum Totalitarismus viel zu sagen hat, und befasst sich, häufig kritisch, mit der Bewusstseinsphilosophie Voegelins sowie mit dessen politischer Theorie – und auf seine Untersuchungen gehe ich im Folgenden umfassend ein. Stellvertretend möchte ich in dieser Einleitung Arnolds 2007

erschienenes Buch *Religiöses Bewusstsein und politische Ordnung – Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie* hinweisen.

Auch die Arbeiten Arendts wurden durch zahlreiche Forschungsarbeiten für die Politikwissenschaft fruchtbar gemacht. Die Sekundärliteratur zu Arendt und dabei auch die zu ihrem Totalitarismusbuch ist sogar sehr umfangreich.¹⁸ Als erklärende und interpretierende Sekundärliteratur zu Arendts Totalitarismustheorie wurden in Bezug auf Arendt vor allem Kurt Sontheimers *Hannah Arendt – Der Weg einer großen Denkerin* und Seyla Benhabibs Arbeit über Arendt verwendet. Benhabibs Werk *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, dass unter dem meiner Ansicht nach

¹⁸Alexander Fichtner nennt "beispielsweise" (ich zitiere wörtlich): "Stammer, Otto: Aspekte der Totalitarismusforschung, in: Seidel, Bruno / Jenkner, Siegfried (Hrsg.): Wege der Totalitarismusforschung. Darmstadt 1968, S. 414-437, hier: S. 425; Canovan, Margaret: The Political Thought of Hannah Arendt. London 1974; Schlangen, Walter: Die Totalitarismus-Theorie. Entwicklung und Probleme. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1976, S. 45-59; Pross, Harry: Die Welt absoluter Selbstlosigkeit – Zu Hannah Arendts Theorie des Totalitarismus, in: Reif, Adelbert (Hrsg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien, München, Zürich 1979, S. 203-209; Buchheim, Karl: Totalitarismus – Zu Hannah Arendts Buch „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, in: Reif: Hannah Arendt, S. 211-216; Crick, Bernard: Rückblick auf „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, in: Reif: Hannah Arendt, S. 217-238; Morgenthau, Hans: Hannah Arendt über den Totalitarismus und Demokratie, in: Reif: Hannah Arendt, S. 239-243; Whitfield, Stephen J.: Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism. Philadelphia 1980; Young-Bruehl: Hannah Arendt, S. 285- 301. [...] Bielefeldt, Heiner: Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken. Würzburg 1993, S. 21-37; Nordmann, Ingeborg: Hannah Arendt. Frankfurt am Main 1994, S. 50-81; Gess, Brigitte: "Wieder gelesen": Hannah Arendts "Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft", in: Backes, Uwe / Jesse, Eckhard (Hrsg.): Jahrbuch Extremismus & Demokratie. 7. Jahrgang. Baden-Baden 1995, S. 251-258; Gess, Brigitte: Zu Hannah Arendts Totalitarismustheorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus, in: Saage, Richard (Hrsg.): Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie. Festschrift für Walter Euchner. Berlin 1995. S. 331-343; Ballestrin, Karl Graf: Der Totalitarismus in Osteuropa und seine Folgen – eine theoretische Betrachtung, in: Lehbruch, Gerhard (Hrsg.): Einigung und Zerfall. Deutschland und Europa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. 19. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft. Opladen 1995, S. 117-125; Tormey, Simon: Making sense of tyranny. Interpretations of Totalitarianism. Manchester and New York 1995, S. 38-68; Wippermann: Totalitarismustheorien, S. 26-32; Kraushaar, Wolfgang: Sich aufs Eis wagen, S. 487-504; Jesse, Eckhard: Die Totalitarismusforschung und ihre Repräsentanten. Konzeptionen von Carl J. Friedrich, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Ernst Nolte und Karl Dietrich Bracher, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B20/ 98, S. 3-18, hier S. 10-12; Jesse: Die Totalitarismusforschung im Streit der Meinungen, S. 9-40, hier S. 20; Benhabib, Seyla: Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 2006, S. 111-168. (Die englischsprachige Erstausgabe von Seyla Benhabib wurde 1996 veröffentlicht.)" Fichtner 2009, 14-15.

treffenden Titel *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne* ins Deutsche übersetzt worden ist, repräsentiert dabei die neuere amerikanische Literatur zu Arendt. Sehr hilfreich waren in diesem Zusammenhang auch Jessica Cohens Diplomarbeit *Die Analysen des Nationalsozialismus von H. Arendt und E. Cassirer* und Alexander Fichtners Diplomarbeit *Die Totalitarismusansätze von Hannah Arendt und Carl Joachim Friedrich im Vergleich*. Ich mache jedoch darauf aufmerksam, dass auch ein systematisches Durcharbeiten der Sekundärliteratur zu Arendt nicht mein Ziel ist. Vielmehr wird die Sekundärliteratur dann hinzugezogen, wenn sie zum Verständnis von Arendts Totalitarismustheorie oder dessen wissenschaftlicher Bedeutung hilfreich ist.

Es liegt leider bisher sehr wenig vor, das eine vergleichende Perspektive auf die Analysen von Arendt und Voegelin zu den totalitären Regimen erleichtert. Ein kurzer Briefwechsel der beiden Denker liegt im Hannah-Arendt-Zentrum der Universität Oldenburg und im Eric-Voegelin-Archiv in München. Bekannt ist auch eine Rezension von Arendts *Elementen und Ursprüngen* durch Voegelin in der amerikanischen Fachzeitschrift *Review of Politics*. Die Kontroverse zwischen Arendt und Voegelin, die sich aus dieser Rezension ergab, ist für das Verständnis der Analysen beider Wissenschaftler und für eine vergleichende Perspektive sehr hilfreich, wie noch zu zeigen ist. Die einzige bisherige Forschungsleistung zu dem Thema ist mit dem Namen des Politikwissenschaftlers und Voegelin-Schülers Manfred Henningsen verbunden. Es handelt sich um einen Aufsatz in der Zeitschrift *Merkur* (Henningsen 2000), einen Beitrag zu einer Festschrift (Henningsen 2003) und ein Vorwort zu einem neu herausgegebenen Buch von Voegelin (Henningsen 2006). Jedoch gehen Henningsens Beiträge über erste Ansätze nicht hinaus. Er stellt zwar heraus, dass „sich die beiden in ihrem Verständnis totalitärer Terrorregime ähneln.“ (Henningsen 2002, 383) Jedoch lag weder eine Gesamtdarstellung von Voegelins Totalitarismustheorie noch ein systematischer Theorievergleich zwischen Arendt und Voegelin in seiner Absicht.

Bevor ich damit beginne, diesen Schritt zu tun, möchte ich noch denen danken, die sich um meine Arbeit verdient gemacht haben. Dabei ist zuallererst der Betreuer dieser Dissertation Herr Prof. Dr. Gerhard Göhler (Berlin) zu nennen, der den Anstoß zu meiner Auseinandersetzung mit diesem Thema gab und mich in hohem Maße unterstützt hat. Zudem danke ich meiner akademischen Lehrerin Frau Prof. Dr. Brigitte Kerchner (Marburg). Herrn Dr. Eckhart Arnold (Bayreuth) verdanke ich viele hilfreiche Anregungen. Seine umfassende Unterstützung war für mich sehr wertvoll. Herr Prof.

Dr. Peter J. Opitz (München), der Leiter des Eric-Voegelin-Archivs, hat dieses Forschungsvorhaben mit großer Geduld begleitet. Ohne seine vielen Hilfestellungen und Ratschläge wäre diese Arbeit in dieser Form nicht erschienen. Zudem möchte ich Alexander Fichtner und Lydia Grund für ihre Hilfe beim Korrekturlesen danken. Meinen Eltern Karsten und Monika Klinck danke ich dafür, dass sie mich immer unterstützt haben. Widmen möchte ich dieses Buch aber meinen jüngeren Geschwistern Ilka und Eike, die sich mitten in ihrem Studium befinden bzw. es gerade aufnehmen. Ihnen wünsche ich von Herzen, dass ihre Lebenspläne gelingen, woran ich auch keine Zweifel habe. In ihrem Sinne gehe ich nun zum inhaltlichen Teil der Arbeit über, der mit einer Biographie Voegelins beginnt.

2. Eric Voegelin – ein „bekannter Unbekannter“

Am Beginn meiner Darstellung der Totalitarismustheorie Eric Voegelins erscheint es mir ratsam, Voegelin kurz vorzustellen. Dieser Überblick soll eine erste Orientierung geben, die das Zurechtfinden in dieser Untersuchung etwas erleichtert.

Maßgeblich für dieses Kapitel ist vor allem *Eric Voegelin zur Einführung* von Michael Henkel. Henkel fügt biographische Informationen über Eric Voegelin aus verschiedenen Quellen zu einem Lebenslauf zusammen. Ferner verwendete ich bei der Ausarbeitung dieses Kapitels die im Erscheinen begriffene Studie *Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens* von Eckhart Arnold¹⁹ sowie einige Interviews, die Voegelin kurz vor seinem Tod Ellis Sandoz, einem seiner Schüler, gab und die dann als Buch unter dem Titel *Autobiographische Reflexionen* erschienen sind. Auch Henkel verwendet sie. Die Quellenlage erscheint insofern recht ergiebig.²⁰

Eric Voegelin wurde am 3. Januar 1901 in Köln geboren. Sein Geburtsname lautete Erich Hermann Wilhelm Voegelin, erst in den Vereinigten Staaten ersetzte er den Rufnamen „Erich“ durch „Eric“. Sein Vater Otto Voegelin war Bauingenieur, er übte seinen Beruf zunächst in Köln aus und dann in Wien, der Heimatstadt seiner Frau Elisabeth, wohin die Familie 1910 zog. Der junge Voegelin nahm 1919 an der Universität Wien ein Studium auf, und zwar an der juristischen Fakultät. Dort wurde damals neben der Rechtswissenschaft auch die so genannte „Staatswissenschaft“ gelehrt. Diese Vorläuferdisziplin der Politikwissenschaft umfasste vor allem die Volkswirtschaft und die Soziologie (vgl. Arnold 2008, 1 f.).²¹ Jedenfalls wählte

¹⁹Ein Entwurf wurde mir dankenswerterweise vom Autor zur Verfügung gestellt.

²⁰Henkel bemängelte allerdings, dass eine historisch-kritische Biographie Voegelins noch nicht vorliegt, so dass man Voegelins Autobiographie noch hinzuziehen muss und nicht völlig ohne sie auskommt. Henkel bedauerte dies, und zwar wohl deswegen, weil er sie für wenig zuverlässig hielt. Und in der Tat trägt Voegelin bisweilen etwas dick auf, was mitunter wenig glaubhaft wirkt (etwa wenn er angibt, dass er schon im Alter von 18 Jahren wusste, dass Karl Marx sich geirrt hatte, und auch wusste, worin, vgl. AR, 28). Daher wäre eine historisch-kritische Biographie auf hohem Niveau, wie sie etwa Richard Swedberg für Voegelins Zeitgenossen, den Ökonomen Joseph A. Schumpeter, vorgelegt hat, wünschenswert.

²¹Hier sieht man, dass die Politikwissenschaft in Wien damals noch in den Kinderschuhen steckte, denn zum einen wurden genuin politikwissenschaftliche Fragestellungen, die über die der Rechtswissenschaft, die der Volkswirtschaft und die der Soziologie hinausgingen, also etwa Fragen zur Außenpolitik, selten aufgegriffen, und zum anderen verfügte diese Wissenschaft noch nicht wie die heutige Politikwissenschaft über eigene Untersuchungsmethoden. Als Methoden der Politikwissenschaft sind heute u.a. die empirische Datenanalyse, die policy-Analyse und die ideengeschichtliche Methode zu

Voegelin einen staatswissenschaftlichen Schwerpunkt und schloss sein Studium 1922 mit einer Promotion in diesem Fach ab (vgl. Henkel 1998, 13-15 und Arnold 2008, 1 f.).

Eric Voegelin strebte nach seinem Studienabschluss eine wissenschaftliche Laufbahn an. In den folgenden Jahren arbeitete er zeitweise als Assistent an der Universität Wien und auch als Privatlehrer und Volkshochschuldozent. Im Jahr 1922 veröffentlichte er seinen ersten wissenschaftlichen Aufsatz. Zu jener Zeit war die intellektuelle Atmosphäre an der Universität Wien anregend, und die Hochschule genoss in vielen Wissenschaften, darunter in der Staatswissenschaft, aber auch zum Beispiel in der Rechtswissenschaft und in der Philosophie, ein hohes Ansehen. Voegelin hat vom Kontakt mit vielen herausragenden Wissenschaftlern dieser Disziplinen profitiert. Dies schloss konservative Denker wie den Philosophen Othmar Spann ebenso ein wie marxistische Wissenschaftler, zum Beispiel den Soziologen Max Adler. Auch Gelehrte aus dem liberal-demokratischen Spektrum wie der Jurist Hans Kelsen und der Ökonom Friedrich August von Hayek waren an der Wiener Universität vertreten. Voegelin nahm jedoch auch die Gelegenheit wahr, sich in England und Deutschland weiterzubilden, und ein Rockefeller-Stipendium ermöglichte ihm einen Studienaufenthalt in Frankreich und den Vereinigten Staaten. Kurz nach seiner Amerikareise, nämlich im Jahr 1928, habilitierte sich Voegelin mit einer wissenschaftlichen Arbeit mit dem Titel *Über die Form des amerikanischen Geistes* und wurde Privatdozent (vgl. Henkel 1998, 13-16).

Im Jahr 1934 wurde Voegelin, der zwei Jahre zuvor geheiratet hatte, zum „außerplanmäßigen Professor“ ernannt (vgl. AR, 57). In den folgenden Jahren tat er sich mit einigen aufsehen erregenden Veröffentlichungen hervor. In zwei Büchern über die Rassenidee wandte er sich gegen den Rassismus der Nazis.²² Während diese auch in Österreich immer stärker wurden, wurde dort im Jahr 1934 die Demokratie durch einen Putsch rechtskonservativer politischer Kräfte beseitigt und stattdessen eine Diktatur errichtet. Die neuen Machthaber, die so genannten „Austrofaschisten“, wollten mit diesem Schritt, so seltsam das klingt, den Nazis gerade entgegentreten. Ihr Plan war es, nach innen die starke nationalsozialistische Bewegung Österreichs wirksam zu bekämpfen und nach außen die staatliche Unabhängigkeit des Landes gegenüber dem Deutschen Reich zu sichern. Voegelin verteidigte diesen Versuch in seinem Buch *Der autoritäre Staat*. In dieser Zeit trat Voegelin für ein autoritäres System ein, seine spätere

nennen.

²²Kritischer dazu allerdings Arnold 2008, 3.

Rechtfertigung, er sei auch damals grundsätzlich ein Verfechter der Demokratie gewesen und habe den autoritären Staat in Österreich nur deshalb verteidigt, weil er sich von diesem eine größere Widerstandskraft gegen den Nationalsozialismus erhoffte (vgl. AR, 47 und 58-59, sowie Henkel 1998, 21-23), halte ich für eine reine Schutzbehauptung. Meine Sichtweise wird von Michael Henkel (vgl. Henkel 2005, 56-64) sowie Eckhart Arnold (vgl. Arnold 2008, 3-5) geteilt. Voegelin war aber ein überzeugter Gegner des Nationalsozialismus (vgl. Abschnitt 3.3).

Die Hoffnung der Austrofaschisten, die Eigenständigkeit Österreichs erhalten zu können, zerschlug sich, als Hitler 1938 die Angliederung Österreichs an das Deutsche Reich, den so genannten „Anschluss“, erzwang. Voegelin war klar, dass er aufgrund seiner Gegnerschaft zum Nationalsozialismus nun nichts Gutes zu erwarten hatte. Knapp entkam er dem Zugriff der Gestapo und floh erst in die Schweiz und dann mit seiner Frau, die ihm einige Tage später in die Schweiz nachgefolgt war, in die Vereinigten Staaten. Kurz vor seiner Flucht hatte er noch sein bekanntes Buch über die *Politischen Religionen* veröffentlicht, in dem er Nationalsozialismus und Kommunismus als Ersatzreligionen interpretierte (vgl. Henkel 1998, 24 und Arnold 2008, 5-6).

Nach einiger Zeit fand Voegelin in den Vereinigten Staaten eine seiner Qualifikation angemessene Beschäftigung. Von 1942 bis 1958 arbeitete er als Professor für Politikwissenschaft an der Staatsuniversität von Louisiana in den Vereinigten Staaten. Obwohl diese kleine Universität ihm nur ein bescheidenes Gehalt zahlen konnte, verlebte er mit seiner Frau dort eine glückliche Zeit. Kinder waren dem Ehepaar Voegelin allerdings keine beschert (vgl. Puhl 2005, 36-40). In dieser Lebensphase begannen auch Voegelins Bemühungen um eine programmatische Erneuerung der Politikwissenschaft.²³ Im Jahr 1951 hielt Voegelin an der Universität von Chicago eine Reihe von Vorlesungen, die im folgenden Jahr unter dem Titel *The New Science of Politics* als Buch veröffentlicht wurden.²⁴ Sein Thema ist dabei das so genannte Thema

²³Michael Henkel tritt entschieden dafür ein, das Frühwerk Voegelins und seine späteren Bemühungen um eine programmatische Erneuerung der Politikwissenschaft voneinander abzugrenzen und spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „Voegelin I“ und einem „Voegelin II“. Vgl. Henkel 2005, 7-10.

²⁴Die *New Science of Politics* Eric Voegelins ist das Ergebnis umfassender Studien, mit der er kurz nach seiner Ankunft in Amerika begann. Zu diesem Zeitpunkt befasste er sich mit der Ausfertigung einer politischen Ideengeschichte. (Eine solche Ideengeschichte ist typischerweise ein Standardwerk, das, bei Platon beginnend, die wesentlichen Aussagen der bedeutendsten Staatsphilosophen zur Politik sammelt.)

der Repräsentation.²⁵ Voegelin vertritt in dieser Frage eine Position, die auch schon in seinem Buch *Der autoritäre Staat* eine Rolle gespielt hat und die den Repräsentationsbegriff wie folgt definiert: Demokratische Regierungen bezeichnet er als „deskriptiv“, also formal, repräsentativ – etwa in dem Sinne, dass ein bestimmter Abgeordneter einen bestimmten Wahlkreis repräsentiert (vgl. NWP, 47-51).

Jedoch bedeutet Repräsentation für Voegelin noch mehr. Auch eine nicht-demokratische Regierung kann repräsentativ sein, so Voegelin, wenn sie die wichtigsten Aufgaben einer Regierung erfüllt, also die Sicherheit der Bürger gewährleistet und auch für die Erfüllung ihrer Grundbedürfnisse sorgt. Diese Form der Repräsentation nennt Voegelin die „existenzielle“ Repräsentation (vgl. NWP. 51-52). Der Philosoph und Voegelin-Kommentator Eckhart Arnold ist der Ansicht, dass Voegelin mit dem Begriff der „existenziellen“ Repräsentation ungefähr „legitime Herrschaft“ meint. Dies erscheint mir zutreffend. Gemeint ist aber offenbar vor allem die Übereinstimmung der Wertvorstellungen von Herrschenden und Beherrschten. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang Voegelins Ansicht, dass eine Regierung das Volk auch existenziell repräsentieren muss – auch und gerade wenn sie demokratisch legitimiert ist. Sein Vorwurf an die österreichische Republik, die dann von den Austrofaschisten gestürzt wurde, lautete gerade, dass diese demokratisch gewählten Politiker das Volk nicht existenziell repräsentierten (gemeint war wohl vor allem, dass sie die Grundbedürfnisse des Volkes nicht stillen konnten und es nicht vor Hitler schützen konnten, vgl. AS, 89-

Voegelins Ideengeschichte war eine Auftragsarbeit, er verfolgte dieses Projekt vorwiegend aus finanziellen Gründen – und auch deswegen, weil er mit dem damaligen Standardwerk der Politischen Ideengeschichte, der *History of Political Theory* des amerikanischen Philosophen George Sabine, aus verschiedenen Gründen nicht einverstanden war - aus mir unverständlichem Grund, denn die Lektüre dieses Werkes ist auch heute noch sehr aufschlussreich, wenn es auch in einzelnen Punkten nicht mehr auf der Höhe der Zeit ist. Jedoch wurde Voegelin mit seiner Ideengeschichte nicht recht fertig. Denn er gelangte mehr und mehr zu der Überzeugung, dass er in der Nachfolge von Sabine nicht eine neue Ideengeschichte, sondern eine „Symbolgeschichte“ vorlegen müsste (siehe unten). Dadurch gelangte Voegelins Arbeit zunächst zu einem Halt. Den theoretischen Durchbruch erzielte er dann mit den Vorträgen, die er unter dem Titel *The New Science of Politics* herausgab und die die Grundlage zu seiner Symbolgeschichte lieferte. Diese Symbolgeschichte erschien später unter dem Titel *Order and History*. Nach Voegelins Tod wurde auch das Fragment seiner – nie fertiggestellten – politischen Ideengeschichte unter dem Titel *History of Political Ideas* veröffentlicht.

²⁵ Dieses Thema ist in der Politikwissenschaft sehr wichtig, denn häufig wird in dieser Wissenschaft die Frage aufgeworfen, ob der Wille des Volkes in der Politik der demokratischen Staaten angemessen repräsentiert wird, ob es Wege gibt, diesen Willen besser zu repräsentieren und ob mit einer zu großen Macht des Volkes auch Gefahren verbunden sind.

93 und Henkel 2005, 56-64). Voegelin geht also von der Notwendigkeit einer existenziellen Repräsentation aus.²⁶

Eric Voegelin verwendet den Begriff der Repräsentation, und das ist das Entscheidende, in *The New Science of Politics* aber noch in einem weiteren Sinne: Die Regierung sollte seiner Ansicht nach auch die Haltung der Gesellschaft in zentralen kulturellen, philosophischen und vor allem religiösen Fragen widerspiegeln. Wichtig ist für ihn dabei vor allem die religiöse Dimension der Politik. Die politische Ordnung sollte seiner Ansicht nach die religiösen Überzeugungen einer Gemeinschaft ausdrücken: „Zum existentiellen Sinn der Repräsentation“, so Voegelin, „muss der Sinn hinzugefügt werden, in dem die Gesellschaft der Repräsentant einer transzendenten Wahrheit ist.“ (NWP, 88). Diese von ihm geforderte Art der Repräsentation nennt Voegelin die „transzendente Repräsentation“ (vgl. Henkel 1998, 116-127 und Arnold 2008, 35-37).

Der Staat und die Politik sollten für Voegelin also der „transzendenten Wahrheit“ angemessen Ausdruck verleihen. Mit diesem zunächst schwer verständlichen Ausdruck ist das Folgende gemeint: Voegelin ist der Ansicht, dass die drei großen Buchreligionen Christentum, Islam und Judentum – und mit Einschränkungen auch sowohl die antike griechische als auch die christliche mittelalterliche Philosophie – wichtige Erkenntnisse hinterlassen haben. Vor allem haben sie uns Voegelins Ansicht nach darauf aufmerksam gemacht, dass der Mensch, und von der Richtigkeit dieser Annahme ist er überzeugt, als ein „**homo religiosus**“ zu bezeichnen ist. Der Mensch benötigt seiner Ansicht nach eine Anbindung an den von ihm so benannten „**göttlichen Seinsbereich**“. Es ist erlaubt, diesen Seinsbereich als „Gott“ und die Anbindung daran als „Religion“ zu bezeichnen.

²⁶Diese sehr spezielle Verwendung des Begriffs der Repräsentation durch Voegelin führt dazu, dass seiner Ansicht nach auch nichtdemokratische Regierungen repräsentativ sein können, was unlängst die Kritik des Philosophen Eckhart Arnold herausgefordert hat (vgl. Arnold 2005, 122 f.) Nichtdemokratische Regierungen sind in der Tat ein Ärgernis, dieser Kritik ungeachtet ist Voegelins repräsentationstheoretische Position jedoch stimmig: Eine Regierung, die die Erfüllung elementarer Aufgaben des Staatswesens wie Verteidigung nach außen, innere Sicherheit, Sicherstellung eines geordneten Wirtschaftslebens, sowie soziale und Gesundheitsfürsorge garantieren kann, leistet bereits vieles. Zudem bedeutet Voegelins Repräsentationstheorie nicht, dass eine Regierung, die das Volk existenziell repräsentiert, auch automatisch eine gute Regierung ist: Angesichts seiner Erfahrungen in den Vereinigten Staaten und angesichts der Rolle der Vereinigten Staaten erst im Krieg gegen das nationalsozialistische Deutschland und dann in der Eindämmung des Einflusses der Sowjetunion Stalins hat er sich zu einem überzeugten Demokraten gewandelt.

Voegelin geht von einem natürlichen Hang des Menschen zur Religiosität aus, und er ist der Ansicht, dass dieser Hang für den Menschen konstitutiv ist.

Seine Eigenschaft als „homo religiosus“ ist für den Menschen, so Eric Voegelin, so wichtig, dass sie sich auch in den politischen Institutionen widerspiegeln muss. Die politische Ordnung eines Gemeinwesens muss zentrale Aussagen, die von der Religion – und mit Einschränkungen auch von der Philosophie – getroffen worden sind, widerspiegeln, so lautet Voegelins Verständnis von transzendenter Repräsentation. Eckhart Arnold kommentiert: „Voegelin vertrat die [...] Auffassung, dass die religiösen Erfahrungen des Menschen eine notwendige Grundlage politischer Ordnung bilden. Damit ein politisches Gemeinwesen über eine stabile und im ethischen Sinne gute politische Ordnung verfügt, genügt es nach Voegelins Ansicht keineswegs, wenn sich diese Ordnung auf ein ausgeklügeltes System von Institutionen und auf eine wohldurchdachte Verfassung stützt. Für Voegelin muss die politische Ordnung darüber hinaus tief im religiösen Empfinden der Bürger verwurzelt sein. Nur dann kann sie eine ausreichende Resistenz gegenüber inneren und äußeren Anfechtungen entwickeln, und nur dann kann ihr eine ethische Qualität zugesprochen werden.“ (Arnold 2007, 7). Das bedeutet, dass die politische Ordnung nicht nur symbolisieren soll, dass die Bürger in einem bestimmten Land religiös sind, sondern dass sie auch zentrale Glaubensaussagen symbolisieren soll.²⁷ Dies kann etwa über eine Zivilreligion geschehen.²⁸ Die Verbindung, die Staat und Religion im spätrömischen Kaiserreich und dem christlichen Mittelalter eingingen, entspricht der Vorstellung Voegelins von einer guten Ordnung (vgl. NWP, 99 ff. sowie 122 ff.) und er wäre sicher auch ein Anhänger der starken privaten und öffentlichen Religiosität, von der die Vereinigten Staaten von Amerika derzeit geprägt sind – und die auch in anderen Ländern vorkommt.²⁹

Insgesamt ist der Stellenwert der transzendenten Repräsentation in Voegelins Politiktheorie als hoch anzusehen.³⁰ Damit ist die *New Science of Politics* nicht allein als

²⁷Die politische Ordnung soll sozusagen nicht nur symbolisieren, dass die Bürger in einem bestimmten Land religiös sind, sondern auch, woran sie glauben.

²⁸Unter anderem durch regelmäßige öffentliche Andachten führender Politiker können die Menschen fühlen (und das ist etwa Voegelins Zielvorstellung), dass auch ihre Beziehung zum göttlichen Seinsbereich in der Politik angemessen gewürdigt wird.

²⁹Eckart Arnold hat unlängst kritisch angemerkt, dass wohl auch die starke religiöse Prägung des Iran Voegelins Zustimmung finden würde (vgl. Arnold 2005, 125-7).

³⁰Sehr kritisch dazu Eckhart Arnold: „Der heikle Punkt ist, dass Voegelin so etwas wie eine objektive religiöse Wahrheit voraussetzt, eine wissenschaftlich natürlich unhaltbare Voraussetzung.“ (Arnold 2008,

ein Beitrag zur Repräsentationstheorie zu betrachten. Sie ist zusätzlich auch eine Programmschrift, in der eine Neuorientierung der Politik – und vor allem auch der Politikwissenschaft – eingefordert wird. Insbesondere unternimmt die *New Science* den Versuch, die Forderung nach einer Zivilreligion oder anderer Arten der transzendenten Repräsentation in der Politikwissenschaft zu verankern.³¹ Voegelins Forderung nach transzendenten Repräsentation und sein Programm zur Erneuerung der Politikwissenschaft bilden den Kern seiner politischen Theorie³², die in diesen Jahren entstand (vgl. Henkel 1998, 27-33).

Von zentraler Bedeutung in Voegelins Repräsentationstheorie und damit auch seiner politischen Theorie ist der Begriff des „**Ordnungswissens**“.³³ Das Ordnungswissen ist eine Ansammlung von Erkenntnissen der Religion und der Philosophie, die die Gesellschaft zur transzendenten Repräsentation (und zur Erkenntnis, dass diese Form der Repräsentation nötig ist) befähigt. Eckhart Arnold fasst dies wie folgt zusammen: Die Realität "ist bei Voegelin ein Inbegriff absoluter metaphysischer Wahrheiten, die die Welt im Ganzen und die Stellung des Menschen in der Welt betreffen. Das Wissen um diese metaphysischen Wahrheiten ("Ordnungswissen") wird dem Menschen durch

37-38)

³¹Voegelin war der Ansicht, dass die Notwendigkeit der transzendenten Repräsentation in der Politik und auch in der Politikwissenschaft seiner Zeit immer weniger erkannt wurde, und ein Trend hin zu einer religiös neutralen Politik sowohl im politischen System als auch in der Politikwissenschaft zu erkennen war. Voegelin lehnte diese Entwicklung ab und sah in ihr einen Abstieg gegenüber früheren Jahrhunderten, in denen seiner Ansicht nach die Wissenschaft und die Staaten in einem besseren Zustand waren, etwa gegenüber dem Spätmittelalter, das er als Höhepunkt der geistigen und kulturellen und auch politischen Entwicklung Europas ansah.

³²Eine „politische Theorie“ bedeutet hierbei ein kohärentes System von Aussagen, die den gegenwärtigen Zustand einer politischen Gemeinschaft oder mehrerer Gemeinschaften angemessen beschreibt und erklärt und schließlich – wenn diese Theorie als Theorie in einem philosophischen Sinne verstanden wird, wie das bei Voegelin stets der Fall war – diesen Zustand nicht nur beschreibt, sondern auch wertet, also auch die Frage behandelt, ob der gegenwärtige Zustand dem Menschen und der Gesellschaft gerecht wird. Dass eine solche politische Theorie dem Fachgebiet der Politischen Theorie und Ideengeschichte zuzuordnen ist, also der Grundlagendisziplin der Politikwissenschaft, hat gelegentlich zu einer begrifflichen Verwirrung geführt, zumal es ja auch noch einen dritten Theoriebegriff gibt, nämlich den der Naturwissenschaften und empirischen Sozialwissenschaften: Eine Theorie als ein System von Hypothesen, aus dem sich bestimmte Aussagen ableiten lassen.

³³Voegelin spricht in auch von „Ordnungswahrheiten“ (Brief an Hannah Arendt vom 16.3.1951, S.2) oder „Ordnungswissenschaft“ (NWP, 7 und 29), ich vereinheitliche seine Begrifflichkeit im Folgenden mit dem Begriff des „Ordnungswissens“, der vor allem in Voegelins später bewusstseinsphilosophischer Studie „Anamnesis“ verwendet wird.

ein inneres Gefühl ("Ordnungserfahrung") vermittelt. Eine politische Ordnung kann nur dann eine gute politische Ordnung sein, wenn sie sich auf dieses Ordnungswissen gründet." (Arnold 2007, 77, Hervorhebungen im Original). Mit diesen Worten hat Arnold das „Ordnungswissen“ zutreffend charakterisiert: Den Kern dieses Wissens bildet für Voegelin die Erkenntnis, dass der Mensch als ein „homo religiosus“ zu betrachten ist, der der Fundierung im religiösen Seinsbereich bedarf. Darüber hinaus ist das Ordnungswissen dann die Folge der Beziehung der jeweiligen Gesellschaft im religiösen Seinsbereich – es drückt also theologische (und mitunter auch philosophische) Grundprinzipien aus, die in der jeweiligen Gesellschaft für wahr gehalten wurden.

Das Ordnungswissen kann in jeder Zivilisation unterschiedlich sein.³⁴ Voegelin selbst führt allein in der *New Science of Politics* mehrere Beispiele an, etwa aus dem vorchristlichen Athen und dem christianisierten spätrömischen Kaiserreich (vgl. NWP, 84-87 und 89-118). Er nimmt hier also keine Wertung zwischen antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Formen des Ordnungswissens vor. Sowohl das antike Athen wie auch das spätrömische Kaiserreich sind für ihn Beispiele für die Anwendung von „wahrem“ Ordnungswissen, das die Gesellschaften zur transzendenten Repräsentation befähigte. Es ist also keineswegs der Fall, dass Voegelin frühe Zivilisationen als rückständig bezeichnet, obwohl er sich andererseits durchaus in der Lage sieht, zwischen „gutem“ und „schlechtem“ Ordnungswissen zu unterscheiden. [Hervorhebungen von mir, K.K.] Grundsätzlich sah Voegelin vor allem die Gefahr, dass das Ordnungswissen generell verloren gehen könnte – eine Gefahr, die er als durchaus realistisch ansah. In diesem Fall würden die Gesellschaften nach und nach ihre Fähigkeit zur transzendenten Repräsentation verlieren und werden – wenn es kein Korrektiv gibt – seiner Ansicht nach krisenanfällig.³⁵

³⁴Arnold erläutert dies wie folgt: „Alle politischen Gesellschaften halten ihrem Selbstverständnis nach ihre eigene politische Ordnung für die wahre Ordnung. Voegelin faßt dies so auf, dass die politischen Gesellschaften durch ihre politische Ordnung eine höhere Wahrheit repräsentieren. So glaubten etwa die Menschen in Mesopotamien oder im alten Ägypten, dass sich in ihrer politischen Ordnung die Ordnung des Kosmos widerspiegeln bzw. fortsetze. Doch ist dies nicht die einzige Möglichkeit der Wahrheitsrepräsentation. In Platons idealem Staat etwa repräsentiert die politische Ordnung eine Wahrheit, derer der Philosoph im Inneren seiner Seele gewahr wird. Voegelin sieht deshalb im Auftreten Platons den Durchbruch zu einem neuen Typus von transzendenter Repräsentation.“ (Arnold 2007, 24)

³⁵Erneut sehr kritisch dazu Eckhart Arnold: „Selbst wenn man die Frage der Existenz transzendenter Wahrheiten als eine nie endgültig zu beantwortende philosophische Menschheitsfrage wertet, so wird man doch erwarten dürfen, dass ein wissenschaftliches Werk, welches auf eine religiöse

Um das Ordnungswissen und damit die Fähigkeit der Gesellschaften zur transzendenten Repräsentation zu erhalten, schlägt Voegelin in der *New Science of Politics* eine Neuorientierung der Politik und der Politikwissenschaft vor. Diese soll zum einen durch eine Rückbesinnung auf die klassische griechische Philosophie und die christliche Theologie des Mittelalters geschehen (vgl. WPG, 21-31, NWP, 19-41). Ich nenne dies im Folgenden die „**philosophische Methode**“ Voegelins.³⁶ Die Fähigkeit, Ordnungswissen gewissermaßen zu „generieren“, also aus den religiösen und philosophischen Quellen abzuleiten, nennt Voegelin die „**noetische Vernunft**.“ Diesen Begriff leitet er vom altgriechischen „*nous*“ („Vernunft“) ab. Gemeint ist so etwas wie die „theoretische Vernunft“. In heutigen Worten könnte man sagen, dass jemand dann noetische Vernunft im Voegelinischen Sinne besitzt, wenn er solide Kenntnisse der politischen Philosophie besitzt, und Voegelin würde verlangen, dass es sich dabei um eine von der christlichen Theologie und der antiken griechischen Philosophie beeinflusste politische Philosophie handelt – ansonsten würde er nicht von „noetischer Vernunft“ sprechen.

In der für Voegelin fälligen Neuorientierung der Politik sollen ferner „**Symbole**“ eine bedeutende Rolle spielen. Ein „Symbol“ ist für Voegelin etwas Ähnliches wie eine „Idee“, jedoch gibt es noch einen Unterschied zwischen diesen beiden gedanklichen Konstrukten, und dieser ist kein inhaltlicher, sondern ein rein formaler: Er ist darin zu sehen, dass eine „Idee“ in der Wissenschaft existiert, und ein „Symbol“ dagegen in der praktischen Politik. Politische Konzepte wie „Demokratie“ oder auch „Parlamentarismus“ können sowohl als Ideen von Wissenschaftlern diskutiert werden, als auch gleichzeitig real existierende und in Institutionen gewissermaßen verstetigte Regierungspraxis sein, und im letzteren Fall würde Voegelin sie als „Symbole“ bezeichnen (heute würde man wohl von „Institutionen“ sprechen). Voegelin hat mit großem Interesse studiert, welche Institutionen wie etwa das Königtum oder eine Verfassung sich Gesellschaften gegeben haben, wenn sie Staaten gründeten, (beispielsweise als die Ost- und Westgoten nach der Völkerwanderung Staaten gründeten oder als die Puritaner in den USA die heutigen Bundesstaaten Massachusetts

Glaubensgrundlage aufbaut, wenigstens in seinen profanen Teilen die üblichen Maßstäbe argumentativer Schlüssigkeit, sachlicher Genauigkeit und hermeneutischer Sorgfalt berücksichtigt. In dieser Hinsicht gelingt es Kelsens sehr detaillierter Kritik zahlreiche Schwächen von Voegelins "Neuer Wissenschaft der Politik" herauszuarbeiten.“ (Arnold 2008, 38)

³⁶Er selbst verwendet u.a. die Begriffe „Wissenschaftslogik“ (WPG, 25) oder „politike episteme“ (so NWP, 15).

und Rhode Island aufbauten).³⁷ In den folgenden Jahren untersuchte er in einer umfassenden und detailreichen Studie, welche politischen Ordnungen sich verschiedene Völker in der Geschichte gegeben haben, welche Symbole und Institutionen dabei eine Rolle spielten und wie die Repräsentation in diesen Gemeinschaften verlief. Sein Ziel war es dabei, eine größere Klarheit über gute oder dem Menschen angemessene politische Ordnungen zu gewinnen, indem man die historischen politischen Systeme der Menschheit analysiert, und zwar von der Bronzezeit bis heute. Diese Studie, von der nach und nach Teilbände erschienen, die aber ebenfalls unvollendet blieb, wurde unter dem Titel *Order and History* veröffentlicht. Die philosophische Methode, die Voegelin für die Politikwissenschaft vorschlägt, kann und sollte also durch die (wie ich sie im Folgenden nenne) „**kulturhistorische Methode**“ ergänzt werden.³⁸ Auch sie kann die noetische Vernunft fördern und zu echtem Ordnungswissen führen.³⁹ Heute noch wird von vielen Kommentatoren die kulturhistorische Horizonterweiterung, die die Politikwissenschaft durch Voegelin erfahren hat, hervorgehoben (so Arnold 2007, 155).

Nachdem Voegelin in der *New Science of Politics* seine Repräsentationstheorie und seine politische Theorie dargestellt hat, und zudem die ersten Arbeiten im Sinne seiner kulturhistorischen Methode geschrieben hat, veröffentlichte Voegelin im Jahr 1959 in seinem Buch *Wissenschaft, Politik und Gnosis* eine Zusammenfassung seiner

³⁷Eric Voegelin verwendet den Begriff des Symbols also nicht oder nur eingeschränkt in dem Sinne, in dem er heute in der Umgangssprache verwendet wird, wie etwa in dem Satz: „Die Deutsche Bahn wurde zu einem symbolischen Preis von einem Euro an einen Hedgefonds verkauft.“ Ein Symbol im Voegelinischen Sinne ist also nichts, was stellvertretend für etwas steht (der eine Euro des Investors soll als stellvertretend für eine Kaufsumme verstanden werden), sondern ein Symbol im Voegelinischen repräsentiert etwas. Die Institution des allgemeinen Wahlrechts etwa repräsentiert die allgemeine Ansicht einer Gemeinschaft, dass alle Menschen im politischen Sinne gleich sind. Sie steht nicht stellvertretend für die Gleichheit, sondern drückt die Gleichheit aus. Mit „symbolischer Politik“ ist also nicht gemeint, dass ein Politiker etwa eine bestimmte Handlung mit hoher Außenwirkung begeht (eine solche Handlung, wie etwa den Kniefall Willy Brandts in Warschau, würden wir heute als „symbolisch“ bezeichnen), sondern es ist gemeint, dass die Politik im Einklang mit den zentralen kulturellen, philosophischen und vor allem religiösen Wertvorstellungen einer Gesellschaft steht und diesen Vorstellungen Ausdruck verleiht.

³⁸Angesichts der Verwirrung in Bezug auf die Verwendung der Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“, die noch dazu im deutschen und englischen Sprachraum etwas unterschiedlich ist, ist diese kulturhistorische Methode abzugrenzen von der sogenannten „Kultursoziologie“ im Sinne von Alfred Weber, die im Wesentlichen als eine „Soziologie des Alltags“ bezeichnet werden kann. Dies war nicht in Voegelins Sinne. Voegelin ging es um so genannte „Hochkulturen“, also um eine Geschichte der Zivilisationen.

³⁹Voegelins berühmter Ausspruch „The order of history emerges from the history of order.“ (OH I, 13) ist meines Erachtens als Ausdruck methodischer Selbstvergewisserung zu verstehen.

Gnosistheorie. Als „Gnosistheorie“ bezeichne ich seine Ansicht, dass es Parallelen zwischen den modernen politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus einerseits und der sogenannten „Gnosis“ andererseits gab, die es erlauben, diese politischen Bewegungen als „gnostisch“ zu bezeichnen (die Gnosis ist, wie noch gezeigt wird, ein Sammelbegriff für antike Sektenbewegungen, vgl. Abschnitt 3.1). Den Begriff habe ich von Eckhart Arnold entliehen, der ihn eingeführt hat und ihn in diesem Sinne verwendet (vgl. Arnold 2004, 6)⁴⁰. Voegelin lehnte diese von ihm wahrgenommene gnostische Prägung ab, da die Gnosis (zumindest in ihrer modernen Form) kämpferisch antireligiös war, was seinen eigenen Vorstellungen der transzendenten Repräsentation zuwiderlief. Erste Anmerkungen Voegelins, die in diese Richtung gingen, fanden sich bereits in der *New Science of Politics*. Eckhart Arnold hebt hervor, dass auch die New Science bereits als eine Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus verstanden werden kann (vgl. Arnold 2005, 109)⁴¹. Der Totalitarismus kann somit als der Gegenpol zu Voegelins eigenem politischen Denken verstanden werden.

Zusammenfassend kann Voegelins politiktheoretischer Standpunkt wie folgt beschrieben werden: Durch die **philosophische Methode** (Übereinstimmung mit der Seinsordnung, erfahren durch Rückbesinnung auf die klassische griechische Philosophie und die christliche Theologie des Mittelalters) und durch die **kulturhistorische Methode** (Studie der vergangenen politischen Ordnungen) soll die Politikwissenschaft das sogenannte „**Ordnungswissen**“ gewinnen. Die Wahrheit des Seins ist erkennbar, so Voegelin, und das hat die antike griechische Philosophie, vor allem diejenige Platons, unter Beweis gestellt, als sie erkannt hat, dass der Mensch an verschiedenen Seinsbereichen teilhat. Diese Teilhabe des Menschen wird auch durch die Ergebnisse einer Studie vergangener politischer Ordnungen und ihrer Symbolik belegt. Insbesondere kann es nicht verleugnet werden, dass der Mensch – neben dem zwischenmenschlichen, dem sozialen und dem geistigen Lebensbereich – auch am

⁴⁰Arnold ist allerdings der Ansicht, Voegelin habe nicht nur die modernen totalitären Ideologien bzw. politischen Bewegungen, sondern gleich noch die gesamte moderne Gesellschaft als gnostisch verdammt, womit er nicht ganz Unrecht hat – gelegentlich finden sich in Voegelins Schriften Anhaltspunkte für eine solch überzogene Weltsicht Voegelins.

⁴¹Arnold merkt kritisch an: „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.“ (Arnold 2005, 109).

göttlichen Seinsbereich teilhat. Der Mensch ist für Voegelin – und diese philosophische Grundüberzeugung Voegelins korrespondiert mit seiner wissenschaftstheoretischen Grundhaltung – ein **homo religiosus**. Die Beziehung zu Gott ist etwas für den Menschen Naturgegebenes und an diesen Erkenntnissen über die Seinsordnung muss sich auch die Politik orientieren.⁴²

Voegelins politische Theorie wurde – soweit sie überhaupt wahrgenommen wurde – zum Teil deutlich kritisiert, so beispielsweise durch seinen akademischen Lehrer Hans Kelsen, der die Existenz des „Ordnungswissens“ mit durchaus ernst zu nehmenden Argumenten bestreitet.⁴³ Insbesondere wurde und wird Voegelins Vorstellung abgelehnt, dass sich die Politik an „religiösen Wahrheiten“ (die nach Ansicht seiner Kritiker nichts anderes sind als Dogmen) auszurichten habe. Diese Kontroverse wird uns in der vorliegenden Arbeit noch einholen, ich werde später auf sie zurückkommen. Jedoch erhielt Voegelin genug Unterstützung, um 1956 und 1957 die ersten drei Bände seines Hauptwerks *Order and History* vorlegen zu können, in denen er sein Vorhaben einer Symbolgeschichte teilweise verwirklichen konnte. *The New Science of Politics* und *Order and History* wurden auf Englisch verfasst, beide liegen aber mittlerweile in deutscher Übersetzung vor (als *Die neue Wissenschaft der Politik* und *Ordnung und*

⁴²Arnold kommentiert: "Voegelins Modell politischer Ordnung lässt sich in der allerknappsten Form wie folgt zusammenfassen: Politische Ordnung beruht auf der existenziellen Grundkonstitution des Menschen. Diese existenzielle Grundkonstitution besteht in der Spannung zum transzendenten Seinsgrund. Das Wissen um die existenzielle Spannung zum transzendenten Seinsgrund wird dem Menschen durch mystische Erfahrung vermittelt. Die politische Ordnung muss aus diesem Wissen um die existenzielle Spannung zum transzendenten Seinsgrund heraus gestaltet werden. Dann, und nur dann, kann eine gute und dauerhafte politische Ordnung entstehen." (Arnold 2007, 127)

⁴³Eine umfassende Inhaltsangabe von Kelsens Kritik kann und muss hier nicht gegeben werden. Sie verläuft im Wesentlichen entlang der folgenden Argumentationslinien, wie Arnold erläutert. Zunächst geht es um die Frage der Wertfreiheit der Wissenschaft: "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? 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." (Arnold 205, 119). Ferner kritisiert Kelsen Voegelins Repräsentationsbegriff (vgl. Arnold 2005, 122-127) und meint zudem methodische und Interpretationsfehler Voegelins auszumachen (vgl. ebd., 128-130). Arnold bezeichnet Kelsens Kritik als "überzeugend" (Ebd., 131), aus meiner Sicht ist das – was hier nicht zu behandeln ist – nicht so eindeutig.

Geschichte). Voegelins Buch *Wissenschaft, Politik und Gnosis* dagegen erschien im Jahr 1959 zuerst auf Deutsch (und wurde dann später ins Englische übersetzt). Denn Voegelin war zu dieser Zeit wieder in Deutschland. Von 1958 bis 1969 baute er als Professor an der Ludwig-Maximilians-Universität in München das Institut für Politikwissenschaft auf. In dieser Zeit stockte die Arbeit an *Order and History*. Im Jahr 1969 schied er altersbedingt aus dem Hochschuldienst aus und ging wieder in die Vereinigten Staaten. Bis zu seinem Tod arbeitete er weiter an seinem Hauptwerk, einige Jahre war er dazu noch an einer Forschungseinrichtung an der Universität Stanford beschäftigt. Der vierte Band von *Order and History* erschien 1974 (vgl. Henkel 1998, 32-35). Voegelin schaffte es nicht mehr, den fünften und letzten Band seines Hauptwerkes vorzulegen. Am 19. Januar 1985 starb er in Palo Alto in Kalifornien. Der letzte Band von *Order and History* erschien posthum (vgl. Henkel 1998, 35).

Voegelins Werk blieb lange fast unbeachtet, mittlerweile aber wird vermutet, dass das Konzept der „Politischen Religionen“ aus seinem gleichnamigen Buch von 1938, in dem er Nationalsozialismus und Kommunismus als Ersatzreligionen interpretierte (ich nenne dies den „Politische-Religionen-Ansatz“ Voegelins) sehr fruchtbar für die Untersuchung totalitärer Herrschaftssysteme ist (vgl. Maier 1996, 242 ff.) Jedoch ist Voegelin in der Politikwissenschaft weiterhin ein „unbekannter Bekannter“ (Henkel 1998, 7). Man weiß, wer er ist, und das Interesse an ihm scheint sich neuerdings auch etwas zu verstärken, aber abgesehen von seinem Politische-Religionen-Ansatz wird er nicht sehr rezipiert (vgl. Henkel 1998, 7-11) – und wenn, dann wird er oft nur als konservativer Kulturkritiker gleichsam abgestempelt und es findet keine inhaltliche Auseinandersetzung mit seinen Werken statt. Darin, dass er nur wenig rezipiert wird (nicht aber in seinem Ruf als konservativer Kulturkritiker) unterscheidet sich Voegelin von Hannah Arendt und Leo Strauss.

Dass Voegelin von der modernen Politikwissenschaft bisher noch nicht sehr stark rezipiert wurde, hat sicher verschiedene Gründe. So verbrachte er viele Jahre seiner akademischen Karriere als Professor an den Universitäten von Louisiana und Missouri im Süden der Vereinigten Staaten, und vermutlich auch deswegen konnte Voegelin nicht so sehr in die Politikwissenschaft hineinwirken, da er räumlich etwas isoliert war. Ein weiterer Grund ist, dass sich in der Politikwissenschaft und auch in Voegelins Teildisziplin, der Politischen Theorie und Ideengeschichte⁴⁴ mittlerweile das zu

⁴⁴Diese Disziplin befasst sich mit den philosophischen sowie sozialen und kulturellen Grundlagen der

Voegelins eigener Herangehensweise gegensätzliche „empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis“ durchgesetzt hat. Voegelin dagegen vertrat mit seinem Konzept der transzendenten Repräsentation die diesem Wissenschaftsverständnis genau entgegengesetzte Vorstellung einer normativ gebundenen Wissenschaft. Dieser Gegensatz kommt beispielsweise in der insgesamt sehr Voegelin-kritischen Einstellung von Eckhart Arnold (eines Verfechters des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses) zum Ausdruck, und er hat sicher dazu beigetragen, dass die heutige Politikwissenschaft ihn bisher nicht sehr zur Kenntnis genommen hat.⁴⁵ Auch der Umstand, dass die Politische Theorie und Ideengeschichte, derzeit im Vergleich zu den anderen Fachgebieten dieser Wissenschaft an Bedeutung verliert, hat nach menschlichem Ermessen das geringe Ausmaß der gegenwärtigen Voegelin-Rezeption mitverursacht. Dessen ungeachtet bin ich aber der Ansicht, dass Voegelin zum Totalitarismus viel zu sagen hat, und gehe daher im Folgenden auf Voegelins Totalitarismustheorie ein.

3. Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Politik sowie den Aussagen der bedeutenden Staatsphilosophen über Politik.

⁴⁵Eckhart Arnold bezeichnet Voegelin in diesem Zusammenhang als einen „Politischen Theologen“ und erläutert: „Politische Theologie [beruht] 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.“ (Arnold 2005, 133, Hervorhebungen im Original)

Nachdem ich in einem einführenden Kapitel Eric Voegelins Leben und Werk vorgestellt habe (vgl. Kapitel 2), wird im Folgenden seine Totalitarismustheorie aus seinen wissenschaftlichen Werken herausgearbeitet. Dies geschieht in drei aufeinander aufbauenden Schritten: Zuerst lege ich Voegelins Analysen der geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen im Vorfeld des Totalitarismus dar, es geht in diesem Abschnitt also vor allem um seine Ansicht zu den totalitären oder totalitarismusanfälligen Ideologien und um die politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus. Auf der darauffolgenden Analyseebene befasse ich mich mit Eric Voegelins Antwort auf die Frage, wie die totalitären Bewegungen eine Massengefolschaft bekommen und an die Macht gelangen konnten (vgl. Abschnitt 3.2) und gehe schließlich auf Voegelins Anmerkungen zu den voll entwickelten totalitären Regimen ein (vgl. Abschnitt 3.3). In einem Schlusskapitel (Abschnitt 3.4) fasse ich meine Ergebnisse zusammen und betrachte Voegelins Gegenrezept zum Totalitarismus.

Dabei versuche ich folgende Thesen zu belegen:

- Eric Voegelin sucht nach geschichtlichen Parallelen zu der Entstehung der totalitären oder totalitarismusanfälligen Ideologien und gelangt in diesem Lernprozess zu der Ansicht, dass es strukturelle Analogien zwischen diesen Ideologien einerseits und Sektenbewegungen der Vergangenheit andererseits gibt, die es erlauben, diese Ideologien sowie die von ihnen geprägten Bewegungen als „gnostisch“ zu bezeichnen (vgl. Abschnitt 3.1).
- Voegelins Ansicht nach war die Moderne für den Totalitarismus verwundbar, weil sie von der Abkehr von den Wahrheiten (dem „Ordnungswissen“) der christlichen Religion und der antiken griechischen Philosophie geprägt ist. Auch fehlte es den Menschen in den vom Totalitarismus in besonderem Maße betroffenen Ländern auch schlicht an „common sense“, sie litten in heutigen Worten an einem Mangel an „Lebensklugheit“ oder „praktischer Vernunft“, was sie ebenfalls ideologie- und damit totalitarismusanfällig gemacht hat (vgl. Abschnitt 3.2).
- Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus war seiner Ansicht nach auch der Umstand, dass die Institutionen der modernen Gesellschaft – Kirche, Rechtssystem, Universität – nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimes zu bilden und die Menschen zu schützen (vgl. Abschnitt 3.3).

- Die voll entwickelten totalitären Regime bedeuten den Verlust der Menschlichkeit, denn sie unternehmen, so Voegelin, den Versuch, den Menschen vom religiösen Seinsbereich abzuschneiden. Der Schrecken der totalitären Regime ist – neben anderen Faktoren – vor allem auf diesen Versuch zurückzuführen. (vgl. Abschnitt 3.3).

Ich beginne meine Untersuchung mit Voegelins Analyse der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien und der von diesen Ideologien geprägten modernen politischen Bewegungen.

3.1. Kommunistische und nationalsozialistische Ideologie als moderne Gnostizismen

Für Eric Voegelin ist klar: Die totalitären Bewegungen, die später den Staat unter ihre Kontrolle brachten und ihn zu einem Instrument totaler Herrschaft umbauten, sind nicht im luftleeren Raum entstanden. Vielmehr gab es ideologische und soziale Entwicklungen, die ihrer Entstehung vorausgingen und diese bedingten. Den Totalitarismus kann nur verstehen, wer diese Entwicklungen kennt. Daher stellt Voegelin der Analyse des totalitären Staates und der totalitären Massenbewegungen die Betrachtung der geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen, die dem Totalitarismus vorausgingen, voran. Diese Entwicklungen und Strömungen spielten sich teilweise schon weit vor dem 20. Jahrhundert ab und prägten den Totalitarismus dennoch entscheidend.

Daher stelle ich der Schilderung von Voegelins Analysen der totalitären Bewegungen (vgl. Abschnitt 3.2) und des totalitären Staates (vgl. Abschnitt 3.3) ein Kapitel über seine Analysen der geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen im Vorfeld des Totalitarismus voran. Vereinfacht gesagt, geht es hier um die totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien, und um die politischen Bewegungen, die durch diese Ideologien geprägt wurden.⁴⁶ Voegelin geht in seiner Argumentation auf

⁴⁶Der Begriff der Ideologie bezeichnet für Voegelin schlicht ein geschlossenes und in sich stimmiges Weltbild. In diesem Sinne will ich den Begriff der Ideologie hier auch verwenden, er ist also recht allgemein gefasst. Im Unterschied zu Hannah Arendt, die eine Ideologie erst dann kritisiert, wenn sie sich zu einer „Weltanschauung“ verdichtet (vgl. Abschnitt 4.2) ist es für Voegelin immer problematisch, wenn man durch eine Ideologie geprägt ist, da dies für Voegelin die Möglichkeit zu einer objektiven Einschätzung der Realität beeinträchtigt (vgl. etwa AR, 105-114).

die Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus⁴⁷ ein, die er zuerst als "Politische Religionen" bezeichnet. Er entschied sich aber nach dem Zweiten Weltkrieg dafür, „moderne politische Denker und Bewegungen unter dem Titel der Gnosis“ zu behandeln, wie er bei seinem Dienstantritt als Professor in München ankündigt (WPG, 9). Diese Analogie wird seine weitere Beschäftigung mit dem Totalitarismus prägen. Ich möchte in diesem Abschnitt belegen, dass

- Voegelin nach geschichtlichen Parallelen zu der Entstehung der totalitären oder totalitarismusanfälligen Ideologien sucht und in diesem Lernprozess zu der Ansicht gelangt, dass es strukturelle Analogien zwischen diesen Ideologien einerseits und Sektenbewegungen der Vergangenheit andererseits gibt, die es erlauben, diese Ideologien als „gnostisch“ zu bezeichnen.

Diese Annahme von Strukturanalogien zwischen den modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus und ihren Ideologien mit den gnostischen Bewegungen, die es erlaubt, die modernen politischen Bewegungen ebenfalls als „gnostisch“ zu bezeichnen, ist die so genannte „Gnosistheorie“ Eric Voegelins (vgl. Arnold 2004, 6).⁴⁸ Damit bezieht er sich auf den Begriff der Gnosis, der in der Theologie und Geschichtswissenschaft für Sektenbewegungen vor allem des 2. und 3. Jahrhunderts nach Christi Geburt verwendet wird, und von denen viele Abspaltungen des frühen Christentums waren. Das verbindende Element zwischen der antiken Gnosis auf der einen Seite und dem Nationalsozialismus und Kommunismus auf der anderen Seite sieht Voegelin darin, dass alle diese Denkbewegungen von einer wesensmäßigen Schlechtheit der Welt ausgingen und diese durch Selbsterlösung des Menschen in einen perfekten Endzustand versetzen wollten. Voegelin sieht darin eine verweltlichte Version des christlichen Glaubens an Erlösung. Er unterzieht das gnostische Streben nach Selbsterlösung des Menschen einer scharfen Kritik und ist der Ansicht, dass die Folgen der von ihm so bezeichneten modernen gnostischen

⁴⁷Eric Voegelin ist der Ansicht, dass tatsächlich der Kommunismus der ideologische Inhalt und das beherrschende strukturelle Merkmal in der Sowjetunion war, und nicht Antisemitismus und Imperialismus. In den selteneren Fällen, in denen er sich mit Deutschland befasst, geht Voegelin auf den Nationalsozialismus direkt ein, er verwendet nicht wie Arendt die Begriffe Antisemitismus und Imperialismus.

⁴⁸Wie erwähnt, habe ich diesen Begriff von Eckhart Arnold entliehen, der ihn in einem noch etwas weiteren Sinne gebraucht: Arnold zufolge war Eric Voegelin der Überzeugung, die gesamte Moderne sei gnostisch geprägt.

Denkgebäude, nämlich das Streben nach Selbsterlösung des Menschen und der damit verbundene Wunsch, ein Reich Gottes auf Erden zu schaffen, sowie die göttliche Überhöhung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft fatal sein müssen. In seiner Kritik verbindet Voegelin philosophische und politikwissenschaftliche Argumente. Das verwundert auch nicht, da nach Ansicht Voegelins die Politikwissenschaft eine philosophische Wissenschaft ist und Politikwissenschaft und Philosophie für ihn damit weitgehend zusammenfallen. Daher gehe ich in diesem Zusammenhang auch auf Voegelins eigene Annahmen über eine gute politische Ordnung ein, von denen ausgehend er den Kommunismus und den Nationalsozialismus kritisiert.

Später hat Voegelin seine Gnosistheorie zu einer umfassenden Kritik der Moderne ausgebaut. Grundsätzlich ist Voegelin jedenfalls der Ansicht, dass der Höhepunkt der menschlichen Kultur in der Politik und in der Philosophie im Hochmittelalter erreicht wurde. Die Zeit danach ist politisch und kulturell von einem Abstieg geprägt. Voegelin führt dies auf die „Unfähigkeit des Christentums, adäquate Lösungen für die Probleme der Menschen zu führen“, zurück. „In der innerweltlichen Religiosität der modernen politischen Massenbewegungen [Nationalsozialismus und Kommunismus, K.K.] wurde vermeintlich ein neuer Sinn vermittelt, den die Religion nicht mehr vermitteln konnte“ (Peter J. Opitz, Telefongespräch vom 24. Juni 2008, siehe auch Opitz 2007, 598-599). Dadurch konnten die Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus zu Massenbewegungen werden und totalitäre Regime errichten. Darauf gehe ich in Abschnitt 3.2 ein, in diesem Abschnitt sind die totalitären Bewegungen selbst sowie die Ideologien, auf die sie sich berufen, mein Thema.

Die wesentlichen Quellen für diesen Abschnitt war Voegelins Studie *Wissenschaft, Politik und Gnosis, Die neue Wissenschaft der Politik* sowie *Das Volk Gottes*. Hinzugezogen wurde ferner auf den Rat von Peter J. Opitz hin der letzte Band von Voegelins unvollendeter *History of Political Ideas* mit dem Titel *From Enlightenment to Revolution* für Voegelins spätere umfassende Kritik der Moderne sowie das Frühwerk *Die Politischen Religionen* für den ersten Erklärungsversuch Voegelins. Oft befasst sich Voegelin dabei mit dem Kommunismus, da er diese Ideologie als den schwierigeren intellektuellen Gegner ansieht, aber er nimmt ebenfalls den Nationalsozialismus in den Blick. Zur Gnosis habe ich ferner das Standardwerk von Hans Jonas hinzugezogen.

Totalitäre Massenbewegungen als "Politische Religionen"

In seiner 1938 erschienenen Studie *Die Politischen Religionen* schlägt Eric Voegelin vor, die „Bewegungen unserer Zeit“, gemeint waren damit vor allem die Bewegungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus, „nicht nur als politische, sondern auch, und vor allem, als religiöse [Bewegungen, K.K.] zu deuten“ (PR, 11). Diesen frühen Erklärungsansatz Voegelins, der allerdings die größte Verbreitung gefunden hat, bezeichne ich als den „Politische-Religionen-Ansatz“ Voegelins. Mit diesem Ansatz will Voegelin zum einen auf strukturelle Analogien zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus einerseits und den Religionen andererseits hinaus, wie sie etwa darin bestehen, dass in Religionen Prozessionen sehr häufig sind, und im Nationalsozialismus und Kommunismus Massenaufmärsche durchgeführt werden, so dass diese Bewegungen doch eine sehr große Ähnlichkeit zu Religionen aufweisen. Darüber hinaus will Voegelin aber auch auf inhaltliche Analogien zwischen diesen politischen Bewegungen einerseits und den Religionen andererseits hinaus, also auf Ähnlichkeiten in der Geisteshaltung. Und auf diese kommt es mir im Folgenden vor allem an.

Voegelins frühe Studie *Die Politischen Religionen* wurde zu seiner Zeit sehr wohlwollend aufgenommen. So erhielt Voegelin einen sehr freundlichen Brief von Thomas Mann. Auch heute noch bezieht sich die Rezeption Voegelins in der Politikwissenschaft sehr häufig noch auf sein bekanntestes Werk, die *Politischen Religionen*.⁴⁹ Voegelin beginnt diese Studie, indem er seine Absicht erklärt, den Begriff der Religion, wie auch den des Staates, angesichts neuer Herausforderungen weiterzuentwickeln: „Um die politischen Religionen angemessen zu erfassen, müssen wir daher den Begriff des Religiösen so erweitern, dass nicht nur die Erlösungsreligionen, sondern auch jene anderen Erscheinungen darunter fallen, die wir in der Staatsentwicklung als religiöse zu erkennen glauben; und wir müssen den Begriff des Staates daraufhin prüfen, ob er wirklich nichts anderes betrifft als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Bezug zum Bereich des Religiösen.“ (PR,

⁴⁹Dazu mag beigetragen haben, dass diese Studie nicht wie etwa *Wissenschaft, Politik und Gnosis* oder auch die *New Science of Politics* als programmatisches Werk Voegelins, sondern als Analyse von Kommunismus und Nationalsozialismus wahrgenommen und interpretiert wurde. Insofern kann man sich auf *Die Politischen Religionen* beziehen, ohne sich mit Voegelins Bemühungen um eine programmatische Erneuerung der Politikwissenschaft auseinandersetzen zu müssen, die weite Teile seines übrigen Werkes prägen und die nicht immer leicht nachzuvollziehen sind.

12) Voegelins Politische-Religionen-Ansatz bedeutet folglich eine Erweiterung des allgemein anerkannten Religionsbegriffs, da dieser in der Regel einen Bezug zur Transzendenz beinhaltet. Religion wird im allgemeinen als organisierte Glaubensausübung verstanden, die sich auf die Transzendenz richtet, und wenn dieser Bezug nicht vorhanden ist, wird im Allgemeinen davon ausgegangen, dass die beobachtete Glaubensausübung oder, allgemeiner gesprochen, das beobachtete soziale Phänomen nicht unter den Religionsbegriff fällt. Voegelin legt den Begriff „Religion“, indem er ihn auch auf politische Bewegungen mit politischen Zielen anwendet, jedoch weiter aus. Allerdings wird sich Voegelin später vom Begriff der „Religion“ aus genau diesem Grund verabschieden, wie noch zu zeigen ist.⁵⁰ Ebenso gerät Voegelin durch seine Bezeichnung von politischen Gruppierungen als religiöse Bewegungen in Konflikt mit der Staatslehre seiner Zeit, denn für die damalige Wissenschaft konnte man nur dann von Politik oder vom Staat sprechen, wenn der Staat aus sich selbst heraus souverän ist und die Religion im Staat keine oder jedenfalls keine wesentliche Rolle mehr spielt: Mit einem Wort: Voegelin geht mit seiner Analyse gegen einen Religions- und vor allem gegen einen Staatsbegriff an, der Religion und Staat strikt trennt. Voegelin ist sich dieses Umstandes bewusst, aber gerade aufgrund seiner Deutung politischer Bewegungen als religiöser Phänomene erscheint ihm diese Umformulierung notwendig.⁵¹

Dabei ist Voegelin auch der Ansicht, dass der Begriff des Staates mehr umfassen sollte als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Bezug zum Bereich des

⁵⁰Eric Voegelin wird später nicht mehr von innerweltlichen Religionen, sondern von gnostischen Bewegungen sprechen, da er Religionen einerseits und innerweltliche politische Bewegungen andererseits begrifflich sauber trennen will.

⁵¹ Zudem deutet sich schon jetzt die Kernthese von Voegelins politischer Philosophie an, an der er sein Leben lang festhält: Dass es einen Begriff (oder vielleicht besser gesagt eine Vorstellung) von Staat und von Politik geben muss, der Politik und Religion nicht trennt, sondern der Politik und Religion im Sinne einer stabilen politischen Ordnung und eines gelungenen Lebens der Bürger zusammenbringt. Die politische Ordnung muss die Religion, oder zumindest das Bedürfnis der Menschen nach Religion, widerspiegeln, von dieser Annahme wird Voegelin in Zukunft nicht mehr abweichen. Dies ist nichts anderes als Voegelins Forderung nach der transzendenten Repräsentation. Im Folgenden bezeichne ich diese Forderung auch als „Theorie der transzendenten Repräsentation“, und gehe darauf später auch noch genauer ein. Dort nehme ich auch eine Abwägung vor, denn Voegelins Ansicht ist oft mit dem Argument, der Staat solle sich nicht mit der Religion verbinden, sondern er müsse im Gegenteil religiös neutral sein, widersprochen worden. In neuester Zeit hat dies Eckart Arnold explizit gegen Voegelin eingewandt, wie noch zu zeigen ist.

Religiösen. Er lehnt also nicht nur die begriffliche Trennung zwischen Politik und Religion ab (da er sonst ja nicht von Politischen Religionen sprechen könnte), sondern er hält auch die Trennung zwischen Politik und Religion als solche (also in der Politik) für problematisch. Denn die Politik, so Voegelin in *Die Politischen Religionen*, sollte gerade religiös geprägt sein – oder zumindest, das wäre die Minimalinterpretation der *Politischen Religionen*, war sie es lange. Bis in das späte Mittelalter hinein habe dieser Zusammenhang noch bestanden, so Voegelin: „Für Dante verstand es sich von selbst, dass der Pluralismus der Mächte [gemeint sind Frankreich, Spanien, die Kirche etc., K.K.] zur Frage nach ihrer Legitimierung und Ordnung nötigte, mit dem Ziel, die Formel für die Einheit jener Mächte zu finden, und den Supremat in das göttliche Einheitsprinzip der Machtordnung zu verlegen.“ (PR, 13). Später habe sich die Politikwissenschaft von diesem Vorhaben distanziert, so Voegelin, und dieses seiner Meinung nach zu Unrecht. Zudem ist er folgender Ansicht: Wer nicht nach einer religiösen Grundlegung des Gemeinwesens suchen will, der verabsolutiert den Staat, was vermutlich zu einer Diktatur, ja zu einem totalitären System führen wird. Besonders kritisiert Voegelin vor diesem Hintergrund die Staatslehre Hegels (vgl. ebd.)⁵²

⁵²Mehr noch, Eric Voegelin sieht führende Philosophen und Staatsrechtler seiner Zeit (nicht nur nationalsozialistischer oder kommunistischer, sondern auch und vor allem liberaler politischer Orientierung), die von der Souveränität des Staates sprechen, in Wahrheit aber einen Absolutheitsanspruch des Staates vertreten und ist der Ansicht, dass darin bereits ein religiöser Glaube liegt. Dies verdeutlicht er anhand der Definition des Staatsrechtlers Georg Jellinek, der Staat sei eine Verbandseinheit sesshafter Menschen, ausgestattet mit ursprünglicher Herrschermacht“ (PR, 12) Den Begriff der ursprünglichen Herrschermacht führt er auf Hegel und dessen Aussage, dass „das Volk als Staat der Geist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und daher die absolute Macht auf Erden sei.“ (PR, 14), zurück. Voegelin meint dazu: „Dass die Staatsmacht ursprünglich oder absolut sei, ist nicht mehr ein Urteil des den Staat Erkennenden, sondern das Dogma eines Gläubigen (...) Wir sind in das Innerste eines religiösen Erlebnisses geraten und unsere Worte beschreiben einen mystischen Prozess.“ (PR, 14). Im Glauben an den souveränen und den starken Staat, und erst Recht im Glauben an den totalen Staat liegt, so Voegelin, also etwas Religiöses. Dies ist ein interessanter Kontrast zur Argumentation von Hannah Arendt, in der der Glaube an das Souveränitäts- oder Territorialitätsprinzip ja zentraler Bestandteil der Akzeptanz des Nationalstaats als politischem Ordnungsprinzip ist. Es ist auch sehr zu fragen, ob Voegelin in dieser frühen Studie nicht etwas übertreibt, da der Glaube an die Souveränität des Staates sich ja aus dem Prinzip der Selbstbestimmung der Völker ergibt und nichts mit Religion zu tun hat. Im Gegenteil ist ein Staat ja in dem Moment, in dem er souverän ist, auch areligiös, da er sich von religiösen Begrifflichkeiten wie „göttlichem Recht“, „von Gottes Gnaden“ etc. abschließt. Voegelin scheint mir hier allerdings „souverän“ und „absolut“ zu verwechseln, was ihm zugegebenmaßen dadurch leichter gemacht wurde, dass die Politikwissenschaft dieser Zeit diese Begriffe auch nicht immer klar voneinander

Zwar sollte der Staat Voegelin zufolge nicht areligiös sein, jedoch sei dieser Zustand, so Voegelin, mittlerweile (also zum Zeitpunkt des Erscheinens der Studie *Die Politischen Religionen*, K.K.) eingetreten, und daran liege eine große Gefahr. Denn dadurch konnten die innerweltlichen Religionen, wie Voegelin die politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus bezeichnet, in der Politik und im Staat Fuß fassen. Jedoch nicht nur aus diesen gewissermaßen taktischen Erwägungen vertritt Voegelin die These, dass Staat und Religion gerade nicht getrennt werden sollten, sondern die Politik vielmehr religiös fundiert sein sollte. Zusätzlich ist Voegelin der Ansicht, und das ist das Entscheidende, denn auf diesem Weg gelangt er später zu seiner Theorie der transzendenten Repräsentation, dass der Mensch zu einer Beziehung zum Göttlichen fähig ist und dieser auch bedarf. Seiner Ansicht nach hat der Mensch eine Beziehung zu einem „göttlichen Seinsbereich“, das heißt, er erlebt ihn oder fühlt sich zu ihm hingezogen, was sich, so kann man es formulieren, gefühlsmäßig in einer naturgegebenen Religiosität ausdrückt.⁵³ Er vertritt die These, dass der Mensch in der Situation ist, sich den Ursprung der Welt, in der er lebt, nicht erklären zu können und insofern vor einem Mysterium steht.⁵⁴ Dieses Mysterium fördert, so Voegelin, die Hinwendung des Menschen zur Religion, da diese der Weg des Menschen ist, sich mit diesem Mysterium in konstruktiver Weise auseinandersetzen. Hier drückt Voegelin dies folgendermaßen aus: „Der Mensch erlebt seine Existenz als kreatürlich und damit fragwürdig. Irgendwo in der Tiefe, am Nabel der Seele, dort wo sie am Kosmos hängt, zerrt es. Dort ist der Punkt jener Erregungen, die unzulänglich Gefühle genannt werden...“ (PR, 16). Diese Gefühle sind Voegelin zufolge religiöse Gefühle. Sie „können stimmungsmäßig gefärbt sein durch Angst, Hoffnung, Verzweiflung, Seligkeit...“ (Ebd.) Viele Menschen, so Voegelin, sind in dieser Weise religiös und dieses Gefühl ist auch ganz richtig. Daher erschien es beispielsweise dem mittelalterlichen Menschen als selbstverständlich, dass sich auch der Staat und die Politik, damals also vor allem die meist adelige politische Führungsschicht, religiös legitimieren muss [also als eine Führungsschicht, die regiert, weil das Gottes Wille ist, und die auf eine Weise regiert, die Gott gutheißt, K.K.]

abgrenzte. Voegelin neigt allerdings auch dazu, Begriffe anderer Wissenschaftler sehr wörtlich auszulegen und so passiert es manchmal, dass er die Intention anderer Wissenschaftler missversteht.

⁵³Auf Voegelins Religionsbegriff gehe ich im weiteren Verlauf dieses Abschnitts noch ein.

⁵⁴Ob das heute noch zeitgemäß ist, während wir uns heute ja die Entstehung unserer Welt durch naturwissenschaftliche Theorien durchaus erklären können, ist allerdings fraglich. Vgl. dazu meine Abwägung im Schlusskapitel (Kapitel 6).

Jedoch gibt es, so Voegelin, in der Neuzeit die Entwicklung, dass sich einige weniger religiöse Menschen anstelle von Gott innerweltliche Objekte der Verehrung suchen: „Dem einen stehen die Tore seiner Existenz weit offen für den Blick über die Stufen des Seins von der unbelebten Natur bis zu Gott... Dem anderen sind nur karge Blicke in die Wirklichkeit vergönnt, vielleicht nur ein einziger: Auf die Natur, einen großen Menschen, sein Volk, die Menschheit – das Gesehene wird ihm zum Realissimum, zum Allerwirklichsten, es rückt an die Stelle Gottes, und verdeckt ihm dadurch alles andere – auch, und vor allem, Gott.“ (Ebd., 17). An den Platz der Religiosität tritt also der Glaube an politische Führungsfiguren, an den Staat, und schließlich an den Nationalsozialismus und den Kommunismus (Voegelin geht hier noch nicht darauf ein, wie genau das geschieht). In der Folge wird Voegelin die Religionen, die einen Transzendenzbezug aufweisen, überweltliche Religionen nennen, und die politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus als innerweltliche Religionen bezeichnen. Innerweltliche Religionen versperren „den Weg zur Realität Gottes“ (PR, 65) und sind damit kein akzeptabler Ausdruck der Beziehung des Menschen zum religiösen Seinsbereich. Damit sind sie für Voegelin unwahr.⁵⁵

Nachdem Voegelin diese Vorüberlegungen angestellt hat, beginnt er nicht, wie das zu vermuten wäre, mit einer Analyse der politischen Bewegungen seiner Zeit, in der er anhand von inhaltlichen und strukturellen Analogien ihre Verwandtschaft zu den Religionen nachweist. Vielmehr beginnt er mit einer Geschichte der „Politischen Religionen“, da er davon ausgeht, dass es schon seit langer Zeit solche innerweltlichen Religionen gegeben hat, und dass Nationalsozialismus und Kommunismus nur die aktuellen Erscheinungsformen dieses Phänomens sind, er arbeitet also „genealogisch-historisch“ (Völkel 2009, 115). Die Geschichte der innerweltlichen Religionen begann für Voegelin im altägyptischen Reich. Dort versuchte der Pharaon Echnaton, eine vom Staat entworfene Religion, nämlich den Glauben an den Sonnengott Aton, anstatt der alten Religion (dem Isis- und Osiriskult) einzuführen. Das Ziel Echnatons war Voegelin zufolge eine größere Einigkeit des Staatswesens. Damit begann die Religion, die vorher nicht politisch war, jetzt doch auch eine politische Rolle zu spielen. Dabei sollte sie eine integrative, also eine politisch einigende, Funktion einnehmen. Gegen eine solche politisch integrative Rolle der Religion ist aus Voegelins Sicht grundsätzlich gar nichts einzuwenden. Wie erwähnt, ist seiner Ansicht nach die Religion etwas so Wichtiges und

⁵⁵Gleichzeitig deutet sich an, dass die Frage nach der Wahrheit einer Religion für Eric Voegelin vermutlich eine philosophische und keine theologische Frage ist, wie noch zu zeigen ist.

dem Menschen Naturgegebenes, dass sie auch im Staatswesen eine Rolle spielen sollte.⁵⁶ Jedoch darf dies nicht zu einer Instrumentalisierung der Religion führen. Voegelin zufolge muss die Religion immer noch „den Gesamtkomplex des religiösen Lebens“ (PR, 28) abdecken, das heißt die politische Rolle der Religion darf die Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich nicht aufgeben. Sie muss also weiterhin ein gelungener Ausdruck des Eindringens des Menschen in das göttliche Mysterium der Welt, in der er lebt, deren Ursprung er sich aber nicht erklären kann, bleiben. Das ist Echnaton aber misslungen, so Voegelin: „Die religionsschöpferische Leistung des Echnaton ging über die Entwicklung des Sonnenmythos nicht hinaus und enthielt keine Elemente der persönlichen Ethik oder eine Lösung der persönlichen Lebens- und Todesfrage.“ (PR, 28). Der Atonkult war als eine reine Staatsreligion damit kein angemessener Ausdruck der Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich. Daher ist es für Voegelin nicht überraschend, dass die Verehrung des Aton unter den Nachfolgern Echnatons rasch wieder zugunsten des Isis- und Osiriskults eingestellt wurde (vgl. auch Völkel 2009, 116).

Mit dem oben Gesagten ist recht deutlich geworden, worauf Voegelin abzielt: Es geht ihm nicht so sehr um den theologischen Wahrheitswert der Religionen, also die Antwort auf die Frage, ob etwa das wahr ist, was in den heiligen Schriften der jeweiligen Religion steht. Vielmehr geht es ihm um die philosophische Wahrheit einer Religion,

⁵⁶Das ist nicht so weit hergeholt wie es zunächst klingt. Aus Eric Voegelins Perspektive handeln die Menschen politisch, manche ständig, manche ab und zu. Da die Religion in ihrem Leben eine wichtige Rolle spielt bzw. spielen sollte, wird bzw. sollte sich das auch in der Politik niederschlagen. Diese These Voegelins wird meiner Ansicht nach auch durch den offensichtlichen Umstand plausibel gemacht, dass auch das Handeln religiöser Menschen in anderen Lebensbereichen, etwa der Liebe oder dem Wirtschaftsleben, häufig durch ihre Religiosität beeinflusst wird (manchmal allerdings auch nicht, wie man gegen Voegelin einwenden könnte, vgl. meine Abwägung in Kapitel 6). Hier lässt sich das interessante Detail feststellen, dass Politik Voegelin zufolge durchaus etwas Wichtiges ist. Denn wenn Politik unwichtig wäre, dann müsste Voegelin nicht so aufwendig herleiten, dass die religiöse Bindung dieser Politik entscheidend ist. Andererseits räumt Voegelin der Politik, im Unterschied zu Hannah Arendt, keine so wichtige Rolle ein, dass umgekehrt die Religion sich nach den Erfordernissen der Politik richten müsste (wie dies der Forschungsansatz der Zivilreligion mitunter impliziert). Dies hat auch Auswirkungen auf die politische Ausrichtung der beiden Politikwissenschaftler. Im Unterschied zu Arendt, die für eine möglichst direkte Demokratie plädiert, hat sich Voegelin auch immer für ein parlamentarisches System ausgesprochen. Obwohl er sich wie Arendt stark auf die griechische Antike beruft, hat Voegelin stärker Platon rezipiert. Arendt beruft sich im Unterschied dazu eher auf Aristoteles. Insofern lässt sich vielleicht ein Teil der Kontroverse von Arendt und Voegelin aus dem Umstand heraus erklären, dass Voegelin Platoniker, Arendt aber Aristotelikerin ist.

und diese wird dadurch bestimmt, ob diese Religion die Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich angemessen ausdrückt. Voegelin wirft also dem Pharaoh Echnaton nicht theologische Falschaussagen vor. Sein Vorwurf lautet vielmehr, dass der Glaube an Echnaton dem Volk in seinem Leben keinen Halt und keine Kraft geben konnte und darum gescheitert ist.

Dem Scheitern des Atonkults ungeachtet, wurden dann auch in den folgenden Jahrhunderten in der christlichen Religion immer wieder religiöse und politische Motive vermengt. Dies wäre an und für sich, so Voegelin, nicht so schlimm gewesen, und hat sogar seiner Ansicht nach zu einem der wenigen Höhepunkte der menschlichen politischen Geschichte geführt. Denn die Vermengung von religiösen und politischen Motiven im Christentum kulminierte in der Schaffung einer hierarchisch organisierten reichskirchlichen Gemeinschaft, in der sowohl kirchliche wie weltliche Herrscher ihren Platz hatten. Damit bezieht sich Voegelin auf die „res publica christiana“ des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation im Mittelalter (vgl. PR, 29 ff.)

Weil dieser Gedanke zunächst etwas seltsam anmutet, möchte ich ihn näher erläutern. Das christliche Mittelalter war idealtypisch davon geprägt, dass es aus mehreren Königreichen bestand, die sich um das größte Reich, das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, herum anordneten. Innerhalb dieser Reiche kam dem König eine besondere Stellung zu, da man annahm, es sei Gottes Wille, dass er herrsche – und unter den Königen hatte der deutsche Kaiser eine besondere Stellung inne. Weiterhin hatte der König die Unterstützung der Kirche, die der politischen Führung damals sehr nahestand, und umgekehrt war der König dafür verantwortlich, den christlichen Glauben in der von der Kirche gewollten Form nach innen und außen zu verteidigen. Aus dieser christlichen Prägung des gesamten Staatswesens ergab sich (wie gesagt, idealtypisch) ein stabiler Frieden nach innen und nach außen. Dieser Idealzustand wurde zwar nicht erreicht, aber man muss doch festhalten, dass es im Mittelalter nur zu wenigen schweren Kriegen zwischen den oder innerhalb der christlichen Staaten kam. Brutale Angriffskriege von Christen gegen Christen wie die Invasion Englands durch die Normannen 1066 waren eher die Ausnahme als die Regel. Daher nannte man Europa im allgemeinen und das Heilige Römische Reich im besonderen die „res publica christiana“, und dabei wurde mit dem positiv besetzten Begriff „res publica“, der an die römische Republik erinnerte, die Hoffnung auf Frieden und Eintracht, die sich mit dieser politischen Ordnung verband – eine Hoffnung, die sich teilweise erfüllte – zum

Ausdruck gebracht. Voegelin, der den einigermaßen stabilen Friedenszustand dieser Zeit zusätzlich idealisiert, bezeichnet das mittelalterliche christliche Reich als eine hierarchisch organisierte reichskirchliche Gemeinschaft, in der sowohl kirchliche wie weltliche Herrscher ihren Platz hatten, als eines der wenigen Beispiele einer guten politischen Ordnung, die es in der menschlichen Geschichte gegeben hat.⁵⁷ Zusätzlich ist für Voegelin die philosophische Legitimation, die diese politische Ordnung durch Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin erhalten hat, von Bedeutung (vgl. Völkel 2009, 118-119).

Im späten Mittelalter aber geschah es, dass die Religion immer weiter immanentisiert wurde, bis sie irgendwann dem innerweltlichen politischen Bereich, also im Mittelalter dem Reich und später dem im Entstehen begriffenen Nationalstaat völlig untergeordnet war. Voegelin bezieht sich damit auf folgende Entwicklung: Schon bald trat die innerweltliche, politische Gemeinschaft innerhalb dieser reichskirchlichen Einheit der Kirche als dem eigentlich religiösen Bereich als gleichberechtigt gegenüber. Mehr noch, unter Kaiser Friedrich II. opponierte das Reich offen gegen die Kirche, trat hier mit einem Überlegenheitsanspruch auf und zog auch die religiösen Inhalte an sich. Mit einem Wort, der Staat ordnete sich die Kirche zunehmend unter und instrumentalisierte sie machtpolitisch. Das geschah übrigens, worauf Voegelin hinweist, nicht nur auf der Ebene des praktischen politischen Handelns, sondern auch in der Geistesgeschichte. In der Spätantike hatte der Kirchenvater Aurelius Augustinus seine „Zwei-Reiche-Lehre“ aufgestellt und klargemacht, auf der Erde ginge es nur darum, einigermaßen miteinander zurechtzukommen, das Wichtigste sei auf jeden Fall die strikte Einhaltung der Gebote Gottes, um so ganz sicher nach dem Tode in das Reich Gottes einzutreten. Im Hochmittelalter bezeichnete Thomas von Aquin (den er dennoch für einen großen Denker hielt) das politische System und die Religion schon als gleichberechtigt (vgl. PR, 35 ff.) Schon diese Gleichberechtigung ist für Voegelins politische Philosophie ein Problem. Für ihn gilt, dass sich im Zweifelsfall die Politik eher der Religion unterzuordnen hat, jedenfalls wenn es sich um eine im philosophischen Sinne wahre Religion handelt, als umgekehrt. Denn im Falle des Vorliegens einer wahren Religion in der Gesellschaft muss die Politik dem Transzendenzbezug des Menschen angemessen Ausdruck verleihen. Voegelin vertritt also in heutigen Worten eine „substantielle Zivilreligion.“ Eine Zivilreligion ist die Herstellung religiöser Bezüge durch die

⁵⁷Die anderen Beispiele für eine solche Ordnung sind seiner Ansicht nach die modernen parlamentarischen Demokratien Englands und der USA (vgl. NWP, 195-6).

politische Ordnung, beispielsweise durch öffentliche Andachten.⁵⁸ Sie ist dann „substantiell“, wenn sie ehrlich einen Gottesbezug ausdrücken will.⁵⁹ Wenn eine politische Ordnung Voegelins Forderung nach einer religiösen Bindung genügt, wenn also die von Voegelin geforderte substantielle Zivilreligion vorliegt, wie das seiner Ansicht nach in der *res publica christiana* geschah, hat er nichts dagegen einzuwenden, wenn diese auch eine integrative Wirkung hat. Er ist sogar der Ansicht, dass eine solche substantielle Zivilreligion sehr förderlich für das Bestehen des Staates ist. Es darf aber seiner Ansicht nach nicht passieren, dass die Politik anfängt, sich von der Religion zu emanzipieren und diese religiöse Bindung abzustreifen (das war Voegelin zufolge der Fehler Friedrichs II. von Hohenstaufen im Hochmittelalter und auch der des britischen Staatsphilosophen Thomas Hobbes), und erst recht darf die Politik das klassische Verhältnis zur Religion nicht umkehren, indem sie nun wiederum die Religion zum Zwecke des Machterhalts instrumentalisiert. In diesem Falle liegt eine funktionale Zivilreligion vor, bei der der religiöse Bezug nicht authentisch ist, sondern einem reinen Machtkalkül dient, und das ist das genaue Gegenteil von Voegelins Idealvorstellung einer religiös gebundenen Politik. Kurzum, die Politik darf Voegelin zufolge die Religion nicht instrumentalisieren.

Die Entwicklung, die dahin führt, dass die innerweltliche Gemeinschaft, also die politische Ordnung, der Religion nach und nach gleichberechtigt gegenübertritt, sie schließlich übertrumpft und dann instrumentalisiert, erreicht, so Voegelin, bei Thomas Hobbes einen ersten Höhepunkt. Hobbes' Hauptwerk *Leviathan*, in dem der britische Staatsphilosoph als Staatsform den „Commonwealth“ vorschlägt und damit einen autoritären Staat meint, der auch in Fragen der Religion das letzte Wort hat (denn nur ein solcher Staat könne, so Hobbes, seine Bürger schützen) analysiert Voegelin folgendermaßen: „Der Commonwealth ist nicht nur als Kosmos politischer Macht geschlossen, sondern auch geistig, denn der Souverän (..) hat das Recht, zu beurteilen, welche Meinungen und [religiösen, K.K.] Lehren geeignet sind, die Einheit des Commonwealth zu wahren und zu fördern (...) denn Lehren, die den Frieden der Gemeinschaft stören, sind nicht wahr.“ (PR, 45.) Für Hobbes, so Voegelin, solle der

⁵⁸ Der Bestandteil „zivil“ geht also in diesem Fall auf das lateinische *civitas* (der Staat) und nicht auf *cives* (der Bürger) zurück, im Unterschied etwa zum Begriff der Zivilgesellschaft.

⁵⁹ Der Gegenbegriff wäre eine „funktionale Zivilreligion“, in der ein religiöser Bezug nur hergestellt wird, um das reibungslose Funktionieren des Staatswesens sicherzustellen, etwa durch eine Stärkung der Gesetzestreue der Bürger, also um einer integrativen Funktion willen

Staat bestimmen, was geglaubt werden soll und was nicht. Zwar bleibt es dabei, dass sich der Staat wie schon im Mittelalter einer religiösen Symbolik bediente. Aber das Verhältnis von politischer Ordnung und Religion hat sich vollkommen umgekehrt. In der *res publica christiana* ging es darum, dass die politische Ordnung die christliche Religion angemessen ausdrücken sollte. Bei Hobbes soll die christliche Religion selbst die politische Ordnung stützen und damit liegt eine Instrumentalisierung der Religion vor (vgl. auch Völkel 1009, 121-122).

Voegelin betrachtet diese Entwicklung sehr skeptisch, denn wie auch schon im Falle des mißglückten Versuchs der Religionsstiftung durch Echnaton muss man sich hier folgendes vergegenwärtigen: Die Religion ist nicht dazu da, die politische Ordnung zu stützen, sondern sie soll die Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich angemessen ausdrücken. Wenn die Religion aber wie bei Hobbes politisch instrumentalisiert wird, besteht Voegelin zufolge die Gefahr, dass der Mensch vom Seinsbereich des Göttlichen abgeschnitten wird. Schon das kann Voegelin nicht gefallen, hier aber geht er vor allem auf die politischen Konsequenzen der Hobbesschen Theorie ein. Denn er hat sich die Frage gestellt, wie die kommunistische und die nationalsozialistische Ideologie politisch wirksam werden konnten. Und diese Wirksamkeit entwickelten sie, hier geht Voegelin mit Arendt konform, als Massenbewegungen. Diese bezeichnet er als "Politische Religionen", und zu ihrem Entstehen hat die Hobbessche Theorie beigetragen: Denn der Hobbessche Staat bedient sich ja weiterhin einer religiösen Symbolik. Aber diese soll nicht mehr der Spannung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich angemessen Ausdruck verleihen, sondern sie staatliche Einheit fördern. Voegelin sieht darin (möglicherweise in einer Überinterpretation) die Tendenz, dass der Staat und nicht Gott verehrt wird, dass sich also eine innerweltliche Religion ergibt.^{60 61}

⁶⁰Eric Voegelin fügt noch hinzu, dass Hobbes vehement antikatholisch war. Damit hat er, so Voegelin, zur Zerstörung der Einheit des Christentums beigetragen, denn diese wurde für Voegelin durch den Katholizismus verkörpert. Eine gespaltene Kirche ist aber eine schwache Kirche, denn sie kann der Instrumentalisierung durch die politische Ordnung nicht entgegentreten.

⁶¹Eric Voegelin und Hannah Arendt unterscheiden sich in interessanter Weise in ihrer Hobbess-Interpretation. Voegelin sieht in Hobbes den Theoretiker eines absolutistischen, autoritären Staates, der sich in religiöse Fragen einmischt und die Religion zum Machterhalt instrumentalisiert. Arendt sieht Hobbes als den Theoretiker, der die Weltsicht des kapitalistischen Bürgertums am besten verkörpert. Dazu zitiert sie die Hobbessche Lehre vom Naturzustand, dem „Krieg aller gegen alle“ und merkt an, dass genau dies die Ansicht des imperialistisch gesonnenen Bürgertums wurde. Sowohl Arendt als auch Voegelin nehmen daher eine negative Sicht auf Hobbes ein.

Und von dieser innerweltlichen Verehrung des Staates ist es, so Voegelin, in dieser frühen Studie, nicht mehr weit bis zu den innerweltlichen Religionen des Kommunismus und Nationalismus. In der Folge entwickelten sich, so Voegelin, die innerweltlichen Religionen, die „das Kollektivum, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse oder den Staat, als Realissimum [Weltengrund, K.K.] erlebt[en] (PR, 65). Die Religion ist von ihrem eigentlichen Bezugspunkt, von Gott, abgeschnitten. Zwar ist es ja, so Voegelin, nach wie vor grundsätzlich sinnvoll, dass die politische Ordnung eine religiöse Komponente umfasst: „In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen“ (PR, 64), und die politische Ordnung muss dem angemessen Ausdruck verleihen. Dies bezeichnet Voegelin später in der *Neuen Wissenschaft der Politik* ja als die Notwendigkeit der transzendenten Repräsentation. Hier aber spielt sich das genaue Gegenteil ab: Die politische Ordnung repräsentiert hier die Spannung des Menschen zum Weltengrund nicht, sondern unterdrückt diese gerade, indem sie sie auf eine innerweltliche Entität, nämlich den Staat, lenkt (vgl. ebd.) Dies ist im Nationalsozialismus wie im Kommunismus geschehen und hatte politisch fatale Konsequenzen (vgl. Völkel 2009, 123).

Ein Beispiel ist die bei einer Übertragung von religiösen Kategorien in die Politik ja häufig vorkommende Dämonisierung des vermeintlichen politischen Gegners: „Jede der Apokalypsen hat in der europäischen Geschichte auch ihre Teufelssymbolik geschaffen (...) zum Proletariat der Bourgeois, zur auserwählten Rasse die minderwertige, vor allem die Juden als ‚Gegenrasse‘.“ (PR, 52). Klassenkampf und Antisemitismus sind also für Eric Voegelin die Folgen dieser innerweltlichen Religion. In seiner Abwägung, welche systematischen Folgerungen zum besseren Verständnis der politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus sich aus deren Einordnung als „Politische Religionen“ ableiten lassen (vgl. PR. 29-42 und 56-65), gelangt Voegelin noch zu weiteren Schlussfolgerungen. Ich liste deren Wichtigste hier kurz auf. Es sind die Folgenden: Diese Bewegungen sind wie Kirchen hierarchisch nach dem Führerprinzip organisiert (vgl. PR, 29-31), analog zur Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen können nur ideologisch gefestigte Bürger dort Mitglieder sein (vgl. PR, 31-35), und analog zum christlichen Gedanken an die Apokalypse gehen auch diese Bewegungen von einem kommenden Reich der Vollkommenheit aus (vgl. PR, 39-42).

Die Rezeption von Voegelins Ansatz ist umfassend. Der Politikwissenschaftler und ehemalige bayerische Kultusminister Hans Maier, hat in Anlehnung an Voegelins Erklärungsansatz ein zehnjähriges Forschungsprojekt zum Thema „Totalitarismus und „Politische Religionen““ durchgeführt, in dem er Voegelins Erklärungsansatz von Philosophen, Historikern und Sozialwissenschaftlern anwenden ließ. Das Ergebnis dieses Projekts ist eine dreibändige Publikation mit dem Titel *Totalitarismus und „Politische Religionen“* (vgl. Maier 1996, 1997, 2003). Nach allgemeiner Ansicht wird der Politische-Religionen-Ansatz als vielversprechender Erklärungsversuch angesehen, der den Totalitarismus zwar nicht allein erklären, aber die Totalitarismusforschung zu bereichern vermag (vgl. etwa Maier 1997, 299-310). Generell gilt für die Rezeption von Voegelin in Deutschland und den Vereinigten Staaten, dass vor allem sein Buch über die *„Politischen Religionen“* durchaus aufgenommen und für weitere Forschungen fruchtbar gemacht wurde. Bei der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Naziregimes und auch in der vergleichenden Forschung der totalen Diktaturen des 20. Jahrhunderts wurde der Politische-Religionen-Ansatz vielfach rezipiert, wie an Hans Maiers Publikation *Totalitarismus und „Politische Religionen“* erneut deutlich wird. Insbesondere der französische Intellektuelle Raymond Aron, der übrigens ein Schüler Hannah Arendts war, hat diese These aufgenommen.⁶² Insgesamt ist daher die Schlussfolgerung erlaubt, dass es sich bei Voegelins Politische-Religionen-Ansatz um einen hilfreichen Ansatz zur Erklärung der totalitären Ideologien und Bewegungen handelt. Allerdings könnte die heutige Politikwissenschaft noch stärker auf die Frage eingehen, welche hilfreichen Hinweise zum besseren Verständnis der totalitären Bewegungen und der Möglichkeiten ihrer Bekämpfung sich aus diesem Ansatz ergeben. Evelyn Völkel hat Voegelins Ansatz in ihrer 2009 erschienenen Dissertation *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion?* ausführlich besprochen. Sie hat dabei einige grundsätzliche Bedenken: „Wenn Voegelin Hobbes zitiert, wieso nicht Rousseau oder andere bedeutende Denker wie Hegel, die Hobbes und seiner Anthropologie widersprechen? [...] Zahlreiche Gedankengänge sind nicht nachvollziehbar, da sie oftmals zu knapp eingeführt oder argumentativ erzwungen sind, oder wenigstens wirken.“ (Völkel 2009, 129). Ihre Schlussfolgerung lautet: „Voegelin

⁶²Aber auch zur Erklärung anderer politischer Phänomene wird der Politische-Religionen-Ansatz herangezogen. Stellvertretend verweise ich auf das 2005 in den Vereinigten Staaten erschienene Buch *New Political Religions, or an Analysis of Modern Terrorism* des amerikanischen Politikwissenschaftlers Barry Cooper.

erkennt viel und stellt gute Fragen.“ (Ebd., 138). Auch wenn nicht jede historische Herleitung für sie nachvollziehbar erscheint, so muss Voegelin doch „als einer der ersten gewürdigt werden, die sich konstruktiv bemühten, eine religionsphänomenologische Erklärung für die totalitären Entgleisungen zu entwickeln.“ (Ebd., 149)

Hans Maiers Publikation über Totalitarismus und "Politische Religionen" verdanken wir auch den Hinweis auf Hannah Arendts Aufsatz *Religion und Politik*, in dem sie sich wohl auch mit Voegelins Thesen auseinandersetzt, obwohl sie ihn nicht beim Namen nennt (ihr Hauptgegner dürfte Raymond Aron gewesen sein). Arendt äußert sich dort skeptisch über den Politische-Religionen-Ansatz. Die Bezeichnung als Religion ist für den Kommunismus, so Arendt, ein „völlig unverdientes Kompliment“ (Arendt 1994, 308). Arendt vertritt hier im Gegensatz zu Voegelin einen eng begrenzten Religionsbegriff: „Die Theologie behandelt den Menschen als ein vernünftiges Wesen, das Fragen stellt und dessen Vernunft Versöhnung braucht, selbst wenn von ihm erwartet wird, das zu glauben, was jenseits der Vernunft liegt. Eine Ideologie (..) behandelt den Menschen, als wenn er ein fallender Stein wäre, der die Gabe des Bewusstseins besitzt und deswegen fähig wäre, im Fall Newtons Schwerkraftgesetz zu beobachten.“ (Ebd., vgl. auch Gees 1996, 270). Voegelin hat sich dieser Ansicht Arendts insofern angeschlossen, als dass er die politischen Bewegungen, um die es geht, nach dem Zweiten Weltkrieg als gnostische Massenbewegungen bezeichnet, da er der Religion einen Wahrheitswert zuspricht, den er dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus nicht zusprechen will. Jedoch bleibt auch in Voegelins so genannter „Gnosistheorie“ vieles von seinem ursprünglichen Politische-Religionen-Ansatz erhalten, wie im Folgenden deutlich wird.

Die Gnosis

In seiner Münchner Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, die für meine Darstellung bereits alles Wesentliche enthält, kündigt Eric Voegelin an, moderne politische Denker und Bewegungen unter dem Titel der Gnosis zu behandeln (vgl. WPG, 9). Diese Vorlesung ist für uns deswegen so interessant, da sie eine allgemeinverständliche Zusammenfassung von Voegelins „Gnosistheorie“ (seiner Ansicht, Kommunismus und Nationalsozialismus weisen Parallelen zur spätantiken und

mittelalterlichen Gnosis auf) enthält. Wer sich mit Voegelins Gnosistheorie beschäftigen möchte, ist gut beraten, zu *Wissenschaft, Politik und Gnosis* zu greifen. In der Tat verweist Voegelins Hauptwerk und Programmschrift *Die Neue Wissenschaft der Politik*, in der Voegelin eine Neubegründung der Politik und der Politikwissenschaft unter dem Einfluss von Religion und Philosophie versucht, um der von ihm in seiner Gnosistheorie diagnostizierten problematischen Situation der Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft entgegenzuwirken, in Bezug auf die Gnosistheorie Voegelins auf dessen Münchner Antrittsvorlesung (vgl. NWP, 16) und setzt die Gnosistheorie als bekannt voraus. Daher wird hier im Folgenden vor allem auf *Wissenschaft, Politik und Gnosis* eingegangen.

Hilfreich für das Verständnis von *Wissenschaft, Politik und Gnosis* ist allerdings noch ein Blick in Voegelins Studie *Das Volk Gottes*. Bei dieser Studie handelt es sich um einen Auszug aus Voegelins unvollendet gebliebener Geschichte der politischen Ideen, in dem er sich mit den Sektenbewegungen des Mittelalters, wie etwa den Katharern und Waldensern, befasst, und die in Deutschland von Peter J. Opitz nach Voegelins Tod veröffentlicht wurde. Diese Studie ist bereits nicht mehr rein ideengeschichtlich angelegt. Vielmehr deutet sich dort bereits Voegelins Kehrtwende an, anstatt einer Ideengeschichte eine Symbolgeschichte vorzulegen (vgl. Kapitel 2). An dieser Stelle muss *Das Volk Gottes* nicht in allen Einzelheiten besprochen werden, jedoch ist eine kurze Zusammenfassung angebracht.

Die Kernthese Voegelins in *Das Volk Gottes* lautet, dass die politischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus Ähnlichkeiten zu mittelalterlichen Sektenbewegungen aufweisen. In seiner Studie stellt Voegelin zunächst fest, dass das Mittelalter als ein Höhepunkt der menschlichen politischen und kulturellen Entwicklung begriffen werden kann. Das Christentum prägte sowohl das spätrömische Reich als auch dessen Nachfolger, das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Diese Reiche stellten in Voegelins Augen, wie erwähnt, gute und gelungene politische Ordnungen dar und entsprachen, gemeinsam mit den modernen angelsächsischen Demokratien, seiner Idealvorstellung politischer Ordnung. Dies lag daran, dass diese politischen Ordnungen die Teilhabe des Menschen an allen Seinsbereichen am besten repräsentierten. Seiner Meinung nach sollte ja die politische Ordnung eines Gemeinwesens das Wesen der Menschen angemessen widerspiegeln, und dazu gehört auch dessen Beziehung zum göttlichen Seinsbereich. Kurz gesagt, jeder Mensch hat ein starkes Bedürfnis nach

Religion, und die politische Ordnung hat diesem Wunsch angemessen Ausdruck zu verleihen. Diese „transzendente Repräsentation“ sah Voegelin im Mittelalter verwirklicht (vgl. VG, 18-34 und NWP, 119-122).

Auch wenn mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation ein für ihn vorbildliches Staatswesen entstanden war, hielt sich Voegelin zufolge auch innerhalb dieser gelungenen politischen Ordnung (wie schon zuvor im spätrömischen Kaiserreich) in gewissem Maße häretisches⁶³ Gedankengut im Untergrund und wurde von Generation zu Generation überliefert, bis es in den mittelalterlichen Sektenbewegungen der Bogomilen sowie der Katharer und Waldenser wieder auftrat.

Voegelin äußert in der Folge eine scharfe Kritik an den häretischen Bewegungen des Mittelalters. Diese kommt für uns heutzutage etwas unvermittelt – unter anderem deswegen, weil diese Bewegungen damals sehr blutig unterdrückt worden sind und wir ja heute in vielen Konflikten eher auf der Seite des Unterdrückten stehen, und auch weil Religions- bzw. Kultfreiheit für uns heute ein zentraler Wert ist. Warum also verurteilt Voegelin diese Bewegungen so sehr? Die mittelalterlichen Sektenbewegungen verlangen Neuerungen in der Glaubensausübung, etwa beim Abendmahl, und spalteten sich später gänzlich von der katholischen Kirche ab.⁶⁴ Voegelin lehnt dies ab und stellt sich in seiner Studie *Das Volk Gottes* auf die Seite der damals vorherrschenden katholischen Kirche, was auch aufgrund des nicht gerade kleinen Sündenregisters dieser Institution eine Erklärung verlangt. Dies lässt sich jedoch bei einem genaueren Blick in seine Studie recht gut erklären. Voegelin gibt dort nämlich zu, dass das Entstehen der häretischen Sektenbewegungen auf ein Versagen der katholischen Kirche hindeutet (vgl. VG, 21). Insofern muss die katholische Kirche seiner Ansicht nach reformfähig bleiben und darf nicht in eine reaktionäre Orthodoxie verfallen. Ebenso bestreitet er aber, dass mit diesen neuen Bewegungen „irgendein innerer Wert verbunden ist“ (vgl. VG, 21 und passim). Er ist nämlich der Ansicht, dass diesen Bewegungen unterschwellig ein „antichristlicher“ (VG, 26) Charakter zugrunde liegt. In diesem Sinne meint er strukturelle Analogien zwischen den modernen politischen Bewegungen

⁶³Ketzerisch, aber das ist kein so schönes Wort, weil es eine Wertung beinhaltet.

⁶⁴Ich habe zuerst überlegt, ob sich ihr Gedankengut als „revolutionär“ bezeichnen lässt. Dies ist aber – so das Ergebnis meiner Gesamtabwägung – nicht der Fall. Die häretischen Forderungen der Sektenbewegungen sind nur in ihrem theologischen Inhalt wirklich revolutionär. Wo sie auch politische oder soziale Forderungen stellten (wie etwa nach Wahl der Priester oder demokratischer politischer Willensbildung) da waren diese Forderungen in der Regel theologisch begründet.

des Nationalsozialismus und Kommunismus und den mittelalterlichen Sektenbewegungen zu finden. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Voegelin das im theologischen Sinne revolutionäre Gedankengut dieser Sektenbewegungen in Übereinstimmung mit der damaligen katholischen Kirche als häretisch. Später wird Voegelin eben dieses Gedankengut als „gnostisch“ bezeichnen.

Während es in dieser Zeit der katholischen Kirche noch gelang, diese häretischen Bewegungen „unter der Revolutionsschwelle“ zu halten, während sie also weder religiös noch politisch oder kulturell wirksam wurden, gelang dies zur Zeit der Reformation nicht mehr. Im Zuge der Reformation entstanden sektiererische Bewegungen wie die der Puritaner, in deren ein (im theologischen Sinne) revolutionäres Denken zum ersten Mal seit der Spätantike wieder in der Religion Einzug hielt und vor allem wieder politisch und kulturell wirkmächtig wurde (vgl. NWP, 145 ff.) Auch in den großen geistigen Schöpfungen dieser Zeit, den Werken von Niccolo Machiavelli, Thomas Morus und Erasmus von Rotterdam, sah Voegelin ein in dieser Hinsicht problematisches Gedankengut. Durch Thomas Hobbes, den bedeutendsten politischen Denker der Neuzeit, fand dieses Denken ihren Weg in die Moderne, die sie erstens Voegelin zufolge bis heute prägt und die sich zweitens besonders in den politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus wiederfindet (vgl. NWP, 143 ff., siehe auch Federici 2002, 17 ff.)

Diese von Voegelin angenommene Entwicklungslinie bedeutet allerdings nicht, dass die antiken Gnostiker ihr Gedankengut an die Katharer und Waldenser weitergegeben hätten, dass diese es dann irgendwie den Puritanern vermittelt hätten und diese dann dem Thomas Hobbes. Voegelin will hier auf Analogien des Denkens zwischen diesen Bewegungen hinaus: „Voegelin will keine geistesgeschichtlichen Kontinuitäten aufzeigen, sondern Sturkturanalogien des Denkens. [Es...] wird in einem weltimmanenten Säkularisierungsprozess die Erlösung gesucht.“ (Peter J. Opitz, Telefongespräch vom 24. Juni 2008, siehe auch Opitz 2007, 598-600). Dieser Säkularisierungsprozess führte „historisch zur Immanentisierung des christlichen Eschaton“ (Opitz 2007, 599). Jedoch lässt dieser Säkularisierungsprozess keine Verbesserung der Verhältnisse erwarten, so Voegelin. Die implizite Kernthese von *Das Volk Gottes* lautet daher, dass die modernen kommunistischen und nationalsozialistischen Bewegungen Parallelen zu den häretischen Sektenbewegungen des Mittelalters aufweisen. Damit nimmt diese Studie den Grundgedanken von

Voegelins *Die politischen Religionen* wieder auf und stellt einen Übergang zu seiner Gnosistheorie dar. In seinen späteren Werken ist Voegelin der Ansicht, dass seine Schlussfolgerungen aus *Das Volk Gottes* zwar weiterhin Geltung haben, aber die Ähnlichkeit der modernen politischen Bewegungen zu den spätantiken gnostischen Bewegungen doch noch deutlicher ist als zu den Sektenbewegungen des Mittelalters. Voegelin sieht sowohl inhaltliche als auch strukturelle Analogien zwischen den modernen politischen und den antiken religiösen Bewegungen, wie ich im Folgenden anhand seiner Münchner Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis* deutlich mache. An Voegelins posthum veröffentlichter Studie lässt sich aber sehr gut erkennen, wie seine Politische-Religionen-Ansatz, der dort noch gelegentlich durchscheint (wie schon am Titel *Das Volk Gottes* zu erkennen ist), langsam in seine Gnosistheorie übergeht.

Voegelins Einführung in die antiken gnostischen Bewegungen

Im ersten Drittel seiner Münchner Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis* stellt Voegelin die These auf, dass „eine Hauptlinie der europäischen und im besonderen der deutschen Denkbewegung“ (Ebd.) gnostischen Charakter hat. Gemeint ist damit vor allem die Philosophie Hegels. Voegelin geht dabei von einer Verbindung zwischen dem Hegelschen Idealismus und der Lehre von Karl Marx sowie der Existenzphilosophie Martin Heideggers aus, und da Voegelin der Ansicht ist, dass es vom Denken Marx' zur kommunistischen Ideologie und von der Existenzphilosophie zur nationalsozialistischen Ideologie nur ein kleiner Schritt ist, besagt Voegelins These nichts anderes, als dass die Ideologien des Kommunismus und auch des Nationalsozialismus letztlich gnostische Denkgebäude sind. Insbesondere in Bezug auf die angenommene Verbindungslinie von Hegel zum Nationalsozialismus bedarf diese These Voegelins der näheren Erläuterung.

Aber was ist die Gnosis überhaupt? In *Wissenschaft, Politik und Gnosis* stellt Voegelin sie dem Leser vor. Dabei beruft er sich zum einen auf eigene Forschungen und zum anderen auf eine Anzahl von Wissenschaftlern, wie etwa die bekannten Theologen Hans Jonas und Jakob Taubes. Diese haben sich umfassend mit der Gnosis beschäftigt, die damals ein zentrales Thema der religionswissenschaftlichen Forschung war (was sie heute viel weniger ist). Nach dem Stand der Forschung, so Voegelin (dies werde ich im

Folgenden überprüfen), entstand die Gnosis im siebten⁶⁵ Jahrhundert vor Christus.⁶⁶ In dieser Zeit kam es zu massiven politischen Umbrüchen in den Zentren der damaligen Zivilisation, genannt seien hier nur die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung seiner Bewohner durch die Babylonier, die Besetzung Ägyptens durch die Perser sowie etwas später der Alexanderzug durch Babylon. Dadurch kam es zu Plünderungen, Morden, Versklavungen und Flüchtlingsströmen sowie zu plötzlicher Begegnung und dann wechselseitiger Durchdringung von völlig fremden Kulturen.

Diese Entwicklungen, so Voegelin „versetzten die Menschen, über deren Köpfe hinweg die Geschichte agiert wurde, in einen äußersten Zustand der Verlorenheit im Weltgetriebe, der geistigen Desorientierung und seelischen Unsicherheit. Existenzielle Zweifel und Fragen, die angesichts des Zusammenbruchs von Institutionen, Kulturen und ganzer Reiche auftraten, riefen als Antwort die Versuche hervor, den Sinn des menschlichen Daseins neu zu verstehen“ (WPG, 14). Der Sinn des menschlichen Daseins erschien nun fraglich, da sich die Menschen nicht mehr wie vorher in der Sicherheit der von Generation zu Generation vererbten Traditionen wiegen konnte. Die Versuche, diesen Sinn wiederzufinden, oder ihn überhaupt erst zu entdecken, jedenfalls dem menschlichen Dasein Sinn zu geben, waren ganz unterschiedlich. Zu ihnen gehörten die jüdische Apokalyptik ebenso wie die stoische Philosophie sowie, so Voegelin, „das Christentum; und der Manichäismus. Und in diese Reihe gehört, als eine der großartigsten unter den neuen Sinnschöpfungen, die Gnosis.“ (Ebd.)

Die Gnosis ist also im weitesten Sinne als eine philosophische Strömung zu begreifen. Der gnostische Philosoph erlebt die Welt als eine Fremde, „in die der Mensch sich verirrt hat und aus der er wieder heimfinden muss in die andere Welt seiner Herkunft.“ (Ebd.) Diese Welt „wurde nicht nach dem Wunsche des großen Lebens geschaffen“, (ebd.) zitiert Voegelin aus gnostischen Schriften, „und nicht nach dem Willen des großen Lebens bist du hergekommen.“ (Ebd.) Die Welt der Gnosis ist eben nicht, beispielsweise, die wohlgeordnete Welt, die ein überzeugter Christ wahrnehmen könnte,

⁶⁵Diese Zeitangabe Voegelins ist verfehlt, „seit der Zeit des Hellenismus“ wäre passender. Vgl. Jonas 1964, I, 5-7 und passim.

⁶⁶In diesem und dem folgenden Abschnitt sind einige Tempuswechsel erforderlich. Dabei gilt, dass ich immer im Präsens spreche, wenn ich Voegelins Schilderung der Gnosis darstelle (denn diese besteht seiner Ansicht nach auch nach dem Fall des Totalitarismus noch fort) und wenn ich andere Dinge darstelle, die in der Gegenwart noch bestehen (Christentum, Judentum, griechische Philosophie, Moderne usw.) Für die Beschreibung der Geschichte der Gnosis wechsle ich dafür in die Vergangenheitsform, ebenso wie für die Beschreibung längst vergangener Dinge wie der altägyptischen Religion usw.

der in ihr die Ordnung der Schöpfung zu erkennen meint, und sie ist auch nicht die Welt, in der sich der griechische Polisbürger der Antike wohl fühlt, die er (unter anderem politisch) mitgestaltet, und an dessen Betrachtung er Freude empfindet. Dem Gnostiker ist die Welt „ein Gefängnis geworden, dem er zu entfliehen sucht“ (WPG, 16), und schon hier bemüht sich Voegelin, seine These, dass die Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels und Martin Heideggers letztlich auch gnostisches Denken beinhaltet, zu untermauern. Das tut er, indem er bereits erste Parallelen zwischen der Gnosis und diesen Philosophen zieht. Er bezieht sich hierbei auf Hegels Vorstellung eines sich selbst und der Welt entfremdeten Geistes und Heideggers Unbehagen, das dieser Philosoph beim Gedanken an die „Geworfenheit des Seins“, das Hineinpurzeln des Menschen als Säugling in eine feindliche Welt, empfindet (vgl. WPG, 16 f.) Ob dieses möglicherweise etwas zu weit hergeholt ist, ist an dieser Stelle nicht zu prüfen.⁶⁷

Aber nicht allein die Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation und die Überzeugung, dass die Welt wesensmäßig schlecht sei, sind, so Voegelin, zentrale Merkmale der Gnosis. Vielmehr ist der Gnostiker auch davon überzeugt, wie Voegelin etwa in seinem Vortrag *Religionsersatz – Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit* (und hier steht er durchaus im Einklang mit der Forschung) darlegt, dass die Erlösung vom Übel der Welt möglich sei, und zwar indem die Welt geändert wird: „Aus der schlechten Welt muss historisch eine gute Welt werden.“ (RelErs, 7) Damit steht die gnostische Lehre im Gegensatz zum Christentum, das davon überzeugt war, „dass die Welt in der Geschichte so bleibt, wie sie ist und dass die erlösende Vollendung des Menschen durch Gnade im Tod erfolgt.“ (Ebd.) Dabei weicht der typische Gnostiker, so Voegelin, nicht von seiner festen Überzeugung ab, dass „eine Änderung der Seinsordnung, die Erlösungscharakter hat, im menschlichen Handlungsbereich liege, dass sie dem Menschen durch sein eigenes Handeln möglich sei.“ (Ebd.) Die gnostischen Bewegungen urteilen verschieden über die Frage, wie dieser perfekte Endzustand aussieht und wie er zu erreichen ist. Jedoch sind sie sich einig, dass es einen solchen Endzustand geben kann und dass die Welt sich sinnhaft auf diesen Endzustand zubewegt. Diese vermeintliche Sinnhaftigkeit der Welt bezeichnet Voegelin als das „innerweltliche Eidos“. Mit diesem Begriff, der etwa „innerweltliches Entwicklungsgesetz“ bedeutet, bezeichnet er eine Parallele zwischen der spätantiken Gnosis und der kommunistischen und nationalsozialistischen Ideologie: Der

⁶⁷Eine grundsätzliche Abwägung der Stärken und Schwächen von Voegelins Erklärungsansatz nehme ich in Kapitel 6 vor.

Überzeugung, dass die Welt sich zwangsläufig in eine bestimmte Richtung entwickelt.⁶⁸ Das Ziel des Gnostikers gleich welcher gnostischen Bewegung er angehört, ist es, zu ergründen, inwieweit er die Welt in Richtung dieses Endzustands verändern kann, also „das Rezept der Änderung“ zu erforschen. Das Wissen, von der Methode der Änderung des Seins (auch dieses wird Gnosis⁶⁹ genannt) ist sein eigentliches Anliegen. Als [...] Merkmal der gnostischen Haltung erkennen wir daher die Konstruktion der Rezepte zur Selbst- und Welterlösung sowie die Bereitwilligkeit des Gnostikers, das Rezept der Änderung zu erforschen.“ (Ebd.) In *Wissenschaft, Politik und Gnosis* zitiert Voegelin einen Ausspruch des gnostischen Mystikers Clemens von Alexandria, der für ihn „die Programmformel der Gnosis“ (WPG, 16) darstellt: „Die Gnosis ist, die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden, wo wir waren und wohinein wir geworfen wurden, wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden; was Geburt ist und was Wiedergeburt.“ (Ebd.)

Wie in der Gnosisforschung, auf die sich Voegelin beruft, bekannt ist – hier gibt insbesondere das Standardwerk *Gnosis und spätantiker Geist* von Hans Jonas fundiert Auskunft – entstanden von der Zeit des Hellenismus an⁷⁰ gnostische Bewegungen. Jonas zählt in seiner Studie in akribischer Kleinarbeit sämtliche ihm bekannte gnostische Bewegungen seit dem Philosophen Philo von Alexandrien (ca. 15 v. Chr.-40 n. Chr.) auf, wobei erste Erscheinungsformen oder doch wenigstens Vorläufer der Gnosis schon im zweiten oder gar dritten vorchristlichen Jahrhundert (wenn nicht gar noch früher) zu finden sind. Zudem arbeitet er die charakteristischen Elemente der gnostischen Philosophie noch detaillierter heraus. Dabei sind für uns (bzw. waren für Voegelin) folgende Schlussfolgerungen Jonas' von Interesse:

⁶⁸Dieser Begriff hat eine gewisse Verbreitung erfahren (oder wenigstens verschiedene Begriffe, die auf dasselbe hinauswollen) und deswegen habe ich ihn auch in meine den Theorievergleich einleitende Definition des Totalitarismus übernommen

⁶⁹Heute verwendet man die Begriffe Gnosis und Gnostik bzw. Gnostizismus so, dass „Gnostik“ und „Gnostizismus“ für die gnostische Denkbewegung stehen, während der Begriff „Gnosis“ auf das angeblich vorhandene Geheimwissen, nach dem der Gnostiker strebt, zielt. Das war Eric Voegelin aber noch nicht bekannt. Daher verwendet er den Begriff „Gnosis“ sowohl für die gnostischen Denkbewegungen als auch für das von ihnen erstrebte Geheimwissen. Ich folge dem hier und damit verwende ich die Begriffe Gnosis und Gnostik bzw. Gnostizismus synonym. In der Regel ist zudem, wie auch bei Voegelin, mit dem Begriff der Gnosis stets die Denkbewegung gemeint, wenn ich mit dem Begriff aber doch einmal das Geheimwissen bezeichnen will, ist dieser Umstand entweder sofort deutlich oder ich werde darauf hinweisen.

⁷⁰Seit Philo von Alexandria (10 v. Chr.-40 n. Chr.), mit Vorläufern etwa seit dem 3. Jahrhundert v.Chr., in Ausnahmefällen noch früher, vgl. Jonas 1964,I, 5-7, 320-328 und passim.

1) Die gnostische Philosophie ging von einer wesensmäßigen Schlechtheit der Welt aus und wollte diese durch Selbsterlösung des Menschen in einen perfekten Endzustand versetzen: „Inhaltlich handelt es sich [bei der Gnosis, K.K.] vor allem um folgende Grund-Motive: Schroffer Dualismus Gott-Welt, d.h. Streng transmundane Gottesidee – und Widergöttlichkeit der Welt als solcher. Der „Kosmos“ als das Reich der Finsternis; feindliches Gegeneinander von „Licht“ und „Finsternis“ [...] „Schöpfung“ als Folge einer Depravation oder eines partiellen Falles (schuldhafter oder gewaltsamer Art) des Göttlichen, oder das Werk der widergöttlichen Mächte oder beides zusammen [...] Irdisches Dasein als Knechtschaft in der Fremde, das als solche schon einen Sieg der Finsternis über den dem Lichte entrissenen Teil darstellt. Erhebung des Einzelnen über diesen Weltzwang durch die „Gnosis“; endgültige Erlösung als Wiederaufstieg der Seele [...] durch die feindlichen Sphären, welcher ebenfalls nur durch den Besitz der Gnosis zu bewerkstelligen ist.“ (Jonas 1964, I, 5). Jonas schlussfolgert: „Die Grundhaltung also: ein antikosmischer eschatologischer Dualismus; die Grundbewegung des Mythos: Fall und Verknechtung, Aufstieg und Erlösung; das treibende Motiv: Entweltlichungstendenz.“ (Ebd.)

Zusammenfassend betrachtet, muss die Gnosis als ein philosophisches System verstanden werden, in deren Zentrum die oben erwähnte Entweltlichungstendenz steht. Peter Sloterdijk, auf dessen Gnosisinterpretation ebenfalls noch einzugehen ist, hat die Gnosis m.E. treffend als ein System der „Weltferne“, das gegen den „Weltzwang“ gerichtet ist, charakterisiert (Sloterdijk 1993, 36). Die Gnosis muss wohl eher als ein philosophisches System und nicht als eine Religion verstanden werden, wobei aber einer der in der Spätantike am weitesten verbreiteten Kulte, nämlich der nach dem persischen Adeligen und Religionsschöpfer Mani benannte Manichäismus, ebenfalls als gnostisch bezeichnet werden kann, wozu sich Jonas zwar kaum äußert, wie aber von Harald Strohm herausgearbeitet worden ist (vgl. Jonas 1993, II, 170 sowie Strohm 1997, 77-113).

2) Die Quellen der Gnosis sind im hellenistischen Gedankengut (vgl. Jonas 1964, I, 27-42), wie auch in jüdischen und orientalischen Einflüssen gesehen worden (vgl. Ebd., I, 52-58). Gelegentlich werden sogar christliche Einflüsse charakterisiert, so durch Adolf von Harnack, eine These, die Jonas ablehnt und Sloterdijk dagegen teilt (vgl. Ebd., 50-52 sowie Sloterdijk 1993, 38). Aus heutiger Sicht ist wohl die Schlussfolgerung erlaubt, dass – wenn auch über den Ursprung der Gnosis an dieser Stelle kein Urteil gefällt

werden kann – zumindest die Übergänge zwischen dem Christentum, verschiedenen Sekten des Judentums, orientalischer Religion wie beispielsweise dem Isiskult, hellenistischen Sekten wie beispielsweise den Pythagoreern und schließlich der Gnosis fließend waren. Jonas schreibt das aber so nicht und Voegelin würde das auch nicht so sehen.

3) Die Blütezeit der antiken Gnosis ist etwa im 3. und dem 5. Jahrhundert n. Chr. zu sehen, als die gnostischen Einflüsse so stark waren, dass sie dem Frühchristentum seine Rolle als attraktivstes und am schnellsten Anhänger sammelndes System der Welterklärung beinahe streitig machen konnten, und die frühchristliche Gemeinde sich mit erheblichen gnostischen Einflüssen auseinandersetzen musste – wie Eric Voegelin auch registriert hat (vgl. RelErs, 6). So war die Religion des Manichäismus, die vor allem in Afrika und Kleinasien stark verbreitet war, einer der Hauptkonkurrenten des Christentums. Der bedeutendste Kirchenlehrer der Antike, Aurelius Augustinus, war Manichäer, bevor er zum Christentum konvertierte. Trotz heftiger Verfolgung hielten sich die Manichäer bis ins 5. Jahrhundert. Auch der Kirchenreformer Marcion, der im 2. Jahrhundert eine eigene Theologie entwarf und vergeblich versuchte, dieser in der frühchristlichen Kirche zum Durchbruch zu verhelfen, war vom gnostischen Denken beeinflusst.

4) Für Voegelin interessant war möglicherweise außerdem die provokante These Jonas', der selbst als Doktorand bei Martin Heidegger in der so genannten Existenzphilosophie ausgebildet wurde: Jonas sieht Parallelen zwischen der antiken Gnosis und der Existenzphilosophie Heideggers (vgl. Jonas 1993, II, 359-379). Da Jonas diese Theorie jedoch erst veröffentlichte, als Voegelins Gnosiskritik bereits fertiggestellt war⁷¹ ist es fraglich, inwieweit Voegelin von ihr beeinflusst worden ist – vielleicht hat Voegelin vorher von dieser Theorie erfahren oder diesen Zusammenhang unabhängig von Jonas selbst hergestellt.

Diese Schlussfolgerungen Jonas' sind, so vermute ich, in unterschiedlichem Ausmaß⁷² die Fäden, die Voegelin aufnimmt, wenn er die Entstehung und Blütezeit der spätantiken Gnosis referiert. Die meisten Wissenschaftler, die sich mit der Gnosis beschäftigen, gehen jedoch davon aus, dass die Gnosis im Verlauf des Erstarkens der

⁷¹Zuerst 1963. Vgl. Jonas 1993, II, 380,1

⁷²Voegelin beruft sich auf Jonas, macht diesen Zusammenhang allerdings nicht sehr deutlich (vgl. etwa WPG, 135).

christlichen Religion allmählich in der Bedeutungslosigkeit verschwand, wengleich es als erwiesen gilt, dass moderne geistige Bewegungen wie die Psychoanalyse, die Anthroposophie usw. auf gnostischem Gedankengut aufbauen und die Scientology-Sekte sogar eine moderne gnostische Sekte ist. Und an dieser Stelle weicht Voegelin nun von der vorherrschenden Überzeugung ab: Er vermutet große „strukturelle Ähnlichkeiten in der Welterfahrung“ (Peter J. Opitz, Telefongespräch vom 24. Juni 2008) und damit „bestimmte gemeinsame und im Laufe der Zeit sich verstärkende Strukturelemente“ (Opitz 2007, 599) zwischen der antiken Gnosis und nicht nur Anthroposophie und Psychoanalyse, sondern auch zu Nationalsozialismus und Kommunismus. Bevor dieses weiter ausgeführt wird, ist zunächst auf Voegelins eigene wissenschaftstheoretische Position einzugehen, von der ausgehend er seine Analyse unternimmt.

Die wissenschaftstheoretische Position Voegelins

Eric Voegelin betrachtet die Gnosis als metaphysisch schlecht. Sie ist seiner Meinung nach eine philosophisch nicht haltbare und dem Menschen im Grunde feindliche geistige Strömung. Das ist an und für sich nicht überraschend. In Fachkreisen werden die gnostischen Bewegungen häufig als sehr spekulative Philosophie und jedenfalls insgesamt sehr skeptisch gesehen, und insbesondere renommierte Theologen wie Hans Jonas und Jacob Taubes haben sie einer teils scharfen Kritik unterzogen. Und auch die Anthroposophie sowie die Psychoanalyse Sigmund Freuds (die nicht mit der modernen Psychotherapie zu verwechseln ist) haben in der Wissenschaft weit mehr Gegner als Anhänger, von Scientology nicht zu reden. Jedoch geht Voegelin in seiner Kritik ungewöhnlich weit. Der Grund für die Schärfe seiner Kritik an der Gnosis ist seiner eigenen, explizit philosophischen Herangehensweise an Fragen der politischen Ordnung geschuldet. Diese Position stelle ich im Folgenden anhand des weiteren Verlaufs seiner Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis* dar und zeige, dass die Politikwissenschaft für Voegelin eine philosophische Wissenschaft ist – was ja die Bedingung dafür ist, dass er etwas als philosophisch schlecht bezeichnen kann – und danach, warum die Gnosis aus Voegelins Sicht im philosophischen Sinne schlecht ist.

Für Voegelin ist die Politikwissenschaft eine philosophische Wissenschaft. Wie erwähnt (vgl. Kapitel 2), lassen sich die politiktheoretischen und die philosophischen

Überzeugungen Voegelins wie folgt zusammenfassen: Durch die **philosophische Methode** (Übereinstimmung mit der Seinsordnung, erfahren durch Rückbesinnung auf die klassische griechische Philosophie und die christliche Theologie des Mittelalters) und durch die **kulturhistorische Methode** (Studie der vergangenen politischen Ordnungen) soll die Politikwissenschaft das sogenannte „**Ordnungswissen**“ gewinnen. Die Wahrheit des Seins ist erkennbar, so Voegelin, und das hat bereits die antike griechische Philosophie, vor allem diejenige Platons, unter Beweis gestellt, als sie erkannt hat, dass der Mensch an verschiedenen Seinsbereichen teilhat. Diese Teilhabe des Menschen wird auch durch die Ergebnisse einer Studie vergangener politischer Ordnungen und ihrer Symbolik belegt. Insbesondere kann es nicht verleugnet werden, dass der Mensch – neben dem zwischenmenschlichen, dem sozialen und dem geistigen Lebensbereich – auch am göttlichen Seinsbereich teilhat. Der Mensch ist für Voegelin – und diese philosophische Grundüberzeugung Voegelins korrespondiert mit seiner wissenschaftstheoretischen Grundhaltung – ein **homo religiosus**. Die Beziehung zu Gott ist etwas für den Menschen Naturgegebenes und an diesen Erkenntnissen über die Seinsordnung muss sich auch die Politik orientieren.

Kurzum, für Voegelin muss die Politik die Erkenntnisse der Philosophie stets bedenken. Die wichtigsten Erkenntnisse der Philosophie sind in diesem Zusammenhang, so Voegelin, diejenigen, die das Wesen des Menschen⁷³ betreffen, heute bezeichnet man das als die philosophische Anthropologie.⁷⁴ An ihnen muss sich auch die Politik orientieren (vgl. WPG, 23 f.) Bereits diese These Voegelins ist provokant. Viel weiter verbreitet ist ja heute beispielsweise die Ansicht, dass es in der Politik um den Ausgleich verschiedener, aber jeweils legitimer Interessen geht, und nicht um die

⁷³In der Regel wird hier der Singular verwendet, da es sich hierbei um philosophische Erkenntnisse über den Menschen „an sich“ handelt und nicht über Erkenntnisse über Menschen in sozialen und kulturellen Zusammenhängen. Diese von Eric Voegelin als sinnvoll angesehene Forschungsrichtung wird aber heute kaum noch weiterverfolgt. Hannah Arendt war dagegen der Ansicht, es sei für die philosophischen Anthropologie gerade entscheidend, dass die Menschen zu mehreren auf der Welt leben (vgl. Abschnitt 4.3).

⁷⁴Die Anthropologie ist die Lehre vom Wesen des Menschen. Heute beschäftigen sich allerdings nicht mehr so sehr Philosophen mit diesem Thema. Der Grund ist, dass sich mittlerweile die Ansicht durchgesetzt hat, dass es eine fragwürdige Herangehensweise ist, eine solche Frage durch abstraktes Philosophieren entscheiden zu wollen. Heute werden Fragen der Anthropologie eher durch die Wissenschaft der Ethnologie (Völkerkunde, im Prinzip ein Teilgebiet der Geographie) behandelt. Dabei beobachtet die Ethnologie die Menschen in ihrem Handeln. Das Stichwort dazu lautet „Kulturanthropologie“ im Unterschied zur philosophischen Anthropologie.

„Umsetzung philosophischer Erkenntnisse“.⁷⁵

In der Tat wird die These, philosophische Erkenntnisse sollten die Politik oder die Politikwissenschaft beeinflussen, heute in dieser Wissenschaft oft aus gar nicht schlechten Gründen abgelehnt. Dieser Umstand ist das Ergebnis des Aufschwungs des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses. Diese in den Sozialwissenschaften mittlerweile vorherrschende wissenschaftstheoretische Grundhaltung schränkt die Menge der Fragestellungen, die innerhalb einer Wissenschaft möglich sind, erheblich ein. Normative Fragen (das sind „philosophische Fragen“ oder „Wertfragen“) können, folgt man diesem Verständnis, in den Sozialwissenschaften nicht mehr gestellt werden. Der Grund dafür lautet – so argumentiert der Begründer der Soziologie, Max Weber – dass Wertfragen empirisch nicht entscheidbar seien, also seien sie wissenschaftlich nicht entscheidbar, und damit hätten sie in der Wissenschaft, und zwar auch in den Sozialwissenschaften, keinen Platz.⁷⁶ Denn auch die Sozialwissenschaften, und nicht nur die Naturwissenschaften, sollen wertfrei sein, so Max Weber.⁷⁷ Das wichtigste

⁷⁵In der Politikwissenschaft wird anstatt der von Voegelin vertretenen These, philosophische Erkenntnisse über den Menschen müssten Leitstern dieser Wissenschaft und dann auch der Politik sein, derzeit eher die Ansicht vertreten, dass man über den Sinn und den Zweck der Politik gar nicht spekulieren sollte und nur die Effizienz bestimmter politischer Maßnahmen oder die Ursachen einer bestimmten politischen Entscheidung erforschen sollte.

⁷⁶Das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis lehnt es ab, sich mit Dingen zu befassen, die nicht empirisch (das heißt nicht durch Messungen oder ähnliche Untersuchungsmethoden) bestätigt werden können. So ist beispielsweise die Aussage „Dieses Gesetz zur Reform der Erbschaftssteuer ist ungerecht“, die eine normative Aussage ist (das heißt, sie ist – ich vereinfache jetzt etwas – eine moralische Aussage), aus der Sicht des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses nicht wissenschaftlich, da sie sich nicht empirisch überprüfen lässt. Als wissenschaftlich akzeptieren würde das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis nur die Aussage „Die große Mehrheit der Menschen findet das Gesetz zur Reform der Erbschaftssteuer ungerecht“, da sich eine solche Aussage empirisch, nämlich durch eine Meinungsumfrage, überprüfen lässt. Da sich aber die Gerechtigkeit, die einem Gesetz innewohnt oder die dieses bringt, nicht durch Messungen oder ähnliche Untersuchungsmethoden in ihrem Ausmaß bestimmen lässt, kann eine Aussage, ob ein Gesetz gerecht oder ungerecht ist, aus der Sicht des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses keine wissenschaftliche Aussage sein, sondern nur eine private Meinungsäußerung.

⁷⁷Weber war der Ansicht, dass Wertfragen, also philosophische Fragen wie die, was Gerechtigkeit ist, oder auch religiöse Fragen, wie die, ob Gott existiert und welchen Stellenwert seine Gebote für uns haben sollten, wissenschaftlich nicht entscheidbar seien (eben deswegen, weil diese Fragen empirisch nicht entscheidbar seien, da man zur Klärung dieser Fragen nicht auf Messungen oder vergleichbare Untersuchungsmethoden zurückgreifen kann – Weber war also ein Vertreter des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses). Damit seien diese Fragen letztlich Glaubensfragen, in denen man geteilter Meinung sein könne. Kurzum: Normative Fragen seien empirisch nicht entscheidbar, also seien sie

Argument für diese – wie ich sie im folgenden nenne – „normative Reduktion der Politikwissenschaft“ lautet also, dass es sich bei philosophischen Fragen im Prinzip um Glaubensfragen handle und dass Aussagen zu Fragen des philosophischen Glaubens ebenso wie solche des religiösen Glaubens weder in der Politik noch in der Politikwissenschaft etwas zu suchen hätten, da es sich bei ihnen um bloße Meinungsäußerungen handle und die Wahrheit solcher Aussagen nicht empirisch und damit nicht wissenschaftlich überprüfbar sei. Dies hat vor kurzem der Philosoph Eckhart Arnold, der sich seit einiger Zeit im deutschsprachigen Raum als Voegelin-Kommentator betätigt hat und der Voegelin eher kritisch gegenübersteht, noch einmal gegen ihn eingewandt (vgl. Arnold 2007, 19).⁷⁸

Voegelin lehnt ein solches empirisch-analytisches Verständnis der Politikwissenschaft aber ab (auch wenn für ihn empirische Untersuchungen durchaus ihren Stellenwert haben), und er setzt dem ein anderes Verständnis von Politikwissenschaft entgegen. Voegelins Wissenschaftsverständnis kann man im Gegensatz zur oben erwähnten „normativen Reduktion“ als „normativ gebunden“ verstehen oder man kann sagen, dass Voegelin ein „philosophisches Verständnis“ von Politikwissenschaft hat. Andreas Krasemann bezeichnet Voegelins Verständnis von Politikwissenschaft als das einer kritischen „Wissenschaft von menschlicher und sozialer Ordnung“ (Krasemann 2002, 190). Diese Begriffe laufen auf dasselbe hinaus: Für Voegelin, der sich schon früh mit führenden Vertretern des empirisch-analytischen Wissenschaftsideals, etwa mit seinem ehemaligen akademischen Lehrer Hans Kelsen, auseinandersetzt, liegt dem empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnis ein zu eingeschränkter Begriff von Wissenschaft zugrunde. Denn dass die Wahrheit einer philosophischen oder religiösen Glaubensaussage nicht empirisch überprüfbar ist, bedeutet für ihn nicht, dass sie wissenschaftlich nicht überprüft werden kann. Voegelin wehrt sich gegen eine Gleichsetzung von Wissenschaft und „empirischer Wissenschaft“, da eine solche Gleichsetzung seine Vorstellung einer philosophischen Wissenschaft von der Politik als

wissenschaftlich nicht entscheidbar, und damit hätten sie in der Wissenschaft, und zwar auch in der Sozialwissenschaft, keinen Platz, so Weber.

⁷⁸Ich verweise in diesem Zusammenhang auch erneut auf die von Arnold herausgegebene, sehr kritische Rezension von Voegelins *Neue Wissenschaft der Politik* durch Hans Kelsen, in der Kelsen folgende Punkte abhandelt: Die Wertfreiheit der Wissenschaft (Arnold 205, 119), Voegelins Repräsentationsbegriff (vgl. Arnold 2005, 122-127) sowie vermeintliche methodische und Interpretationsfehler Voegelins (vgl. ebd., 128-130). Arnold bezeichnet Kelsens Kritik als "überzeugend" (Ebd., 131), vgl. Kapitel 2.

unwissenschaftlich abqualifizieren würde, und er hat es mit Besorgnis betrachtet, dass der „Positivismus“⁷⁹ (das ist das Wort, das Voegelin verwendet, er meint aber „das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis“) auch in der Politikwissenschaft weiter voranschreitet und die von ihm vertretene philosophische Methode verdrängt (vgl. NWP, 21-30)⁸⁰.

Voegelin ist also der Ansicht, dass die Politikwissenschaft im Grunde eine philosophische und keine empirisch-analytische Wissenschaft ist. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf die antike griechische Philosophie: „Die politische Wissenschaft, die *politike episteme*, ist von Platon und Aristoteles gegründet worden. In der geistigen Verwirrung der Zeit ging es um die Frage, ob ein Bild von der richtigen Seelen- und Gesellschaftsordnung entworfen werden konnte: ein Paradigma, ein Modell, ein

⁷⁹Dieser Begriff bezeichnet einen Trend in der Wissenschaft, der in die Richtung geht, das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis als allgemein und einzig gültig anzuerkennen. Voegelin verwendet diesen Begriff aber häufig synonym mit „das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis“.

⁸⁰Offensichtlich hat das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis jedoch dann, wenn es in den Sozialwissenschaften angewandt wird, ja auch seine Mängel. Zum einen ist es kontra-intuitiv, denn es ist ja offensichtlich, dass bestimmte Gesetze ungerecht sind, und zwar ganz unabhängig davon, dass man über Gerechtigkeit geteilter Meinung sein kann. Beispielsweise verurteilt ja heute vermutlich jeder Wissenschaftler die Sklaverei und Gesetze, die diese legitimieren, würde jeder als ungerecht bezeichnen. Zudem dreht sich das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis auch im Kreis: Da Wertfragen wissenschaftlich nicht entscheidbar seien, so Max Weber, könnten sie kein Gegenstand der Wissenschaft sein. Weil sie also kein Gegenstand der Wissenschaft sein können, können sie kein Gegenstand der Wissenschaft sein: Das Argument, mit dem Weber seine These begründet, ist eine Wiederholung der These selbst. Ein solcher Zirkelschluss ist keine besonders gelungene Weise zu argumentieren.

Zweifellos hat das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis auch in den Sozialwissenschaften durchaus Vorteile. Unter Anderem hat es den Vorzug, dass sich Theorien und Hypothesen über diejenigen Fragestellungen, die noch erlaubt sind, leicht überprüfen lassen (da sie so formuliert sein müssen, dass man sie empirisch überprüfen kann). Und in der Tat haben ja die Naturwissenschaften, auf die dieses Wissenschaftsverständnis zurückgeht, große Erfolge erzielt, was ja der Grund war, warum Max Weber dieses Verständnis in die Sozialwissenschaften übertragen wollte. Und auch die Sozialwissenschaften haben mit diesem Wissenschaftsverständnis große Erfolge erzielt. Beispielsweise ist die gegenwärtige Politikwissenschaft sehr gut darin, festzustellen, wieviele Menschen einen Gesetzesvorschlag für gerecht halten (was sich durch eine Meinungsumfrage feststellen lässt) oder wie dieses oder jenes Gesetz zustande gekommen ist (was durch die Untersuchungsmethode der „policy-Forschung“ herausgefunden werden kann), auch wenn sie zur Gerechtigkeit nichts sagen will. Das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis hat also nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch in Sozialwissenschaften wie beispielsweise der Politikwissenschaft zu großen Fortschritten bei der „Welterklärung“ geführt, wenn auch um den Preis, dass bei einer vollständigen Umsetzung dieser Vorstellung von Wissenschaft eine normativ gebundene Politikwissenschaft nicht mehr möglich erscheint (eben dies bezeichne ich als die „normative Reduktion“ der Politikwissenschaft).

Leitstern für die Bürger der Polis“ (WPG, 23, Hervorhebung im Original). Voegelins Vorstellung der Politikwissenschaft als einer philosophischen Wissenschaft lautet, dass sich die Politikwissenschaft natürlich mit politischen Fragen beschäftigen müsse: „Versichern wir uns zunächst des Gegenstandes... Was ist Tugend? Und im Besonderen die Tugend der Gerechtigkeit? Welche Größenordnung von Territorium und Bevölkerung ist für eine Gesellschaft die beste, welche Art von Erziehung und Berufen und welche Art von Herrschaftsordnung?“ (WPG, 24). An diesen Fragen erkennt man, dass sich Voegelin zufolge die Politikwissenschaft weiterhin mit der Politik befassen sollte, womit ebenfalls deutlich wird, dass die empirisch-analytische Methode seiner Ansicht nach auch weiterhin ihren Sinn hat, aber eben nur im größeren Sinnzusammenhang einer philosophischen Wissenschaft.⁸¹ Der Gegenstand von Voegelins Politikwissenschaft als einer philosophischen Wissenschaft ist also weiterhin die Politik. Jedoch muss der Politikwissenschaftler, so Voegelin, gleichzeitig Philosoph sein: „Alle diese Fragen erwachsen aus den Bedingungen der Existenz des Menschen in der Gesellschaft. Und der Philosoph ist Mensch wie jeder andere; er hat, was die Ordnung der Gesellschaft betrifft, keine anderen Fragen zu stellen als der Mitbürger...“ (WPG, 24). Während es in der Tagespolitik aber einen Streit der Meinungen gebe, so Voegelin, sei die Art der Fragestellung durch den Philosophen eine ganz andere „dadurch, dass sie beim Versuch zur Wahrheit jenseits der Meinungen vorzudringen, sich der Analyse im Sinne der Wissenschaftslogik bedient, wie Aristoteles sie in den *Analytica Posteriora* entwickelt hat.“ [Ebd., 24 f., Hervorhebung im Original] Voegelin geht es also um die – wie ich es ausdrücke – **philosophische Methode**. Diese, und nicht ihr Gegenstand, macht die Politikwissenschaft zu einer philosophischen Wissenschaft.

Was genau ist diese philosophische Methode? Voegelin spricht in seiner Antrittsvorlesung davon, dass sie „ein Urteil über die Richtigkeit der Prämissen, die in einer Meinung erhalten sind“ ermöglicht (WPG, 25). Diese Aussage lässt bereits einen ersten Schluss auf Voegelins Methode zu. Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen: Stellen wir uns eine Aussage (A) eines Bürgers vor, die lautet: „Es ist

⁸¹Allerdings nimmt Voegelin hier eine wahrnehmbare Akzentverschiebung gegenüber der Politikwissenschaft seiner und noch mehr unserer Zeit vor, da er sich eher mit politischen Grundsatzfragen befasst und weniger mit Fragen der täglichen Politik. Man kann sogar von einer gewissen Abneigung Voegelins gegenüber der Alltagspolitik sprechen, worauf etwa eine bekannte Äußerung Voegelins gegenüber Studenten hindeutet. Sie lautet: „Wenn Sie etwas über Parteipolitik lernen wollen, dann lesen Sie den SPIEGEL.“ Mündlich überliefert durch Prof. Gerhard Göhler (FU Berlin).

richtig, dass die Erbschaftssteuer weiterhin erhoben wird.“ Im weiteren Gespräch mit diesem Bürger stellen wir fest, dass er diese Ansicht vertritt, weil er erstens folgender Meinung ist (P1): „Viele Menschen sind für die Erbschaftssteuer.“ Weiterhin vertritt er die folgende Ansicht (P2): „Alles, was die Mehrheit will, ist richtig“, und damit sei auch die Erbschaftssteuer richtig. Wie man sieht, folgt die Meinung A des Bürgers aus den beiden Prämissen P1 und P2.⁸² Wenn die Mehrheit immer recht hat, und für die Erbschaftssteuer ist, dann ist die Erbschaftssteuer gerechtfertigt. Die Meinung A folgt aus den Prämissen P1 und P2 und ist damit eine Konklusion.⁸³

Mit der philosophischen Methode meint Voegelin nun nicht, dass man Prämissen auf ihre Richtigkeit hin überprüfen kann, die ohnehin empirisch überprüfbar sind. Denn dass man eine solche Prämisse wie beispielsweise P1 („Viele Menschen sind für eine Erbschaftssteuer...“) nun nicht nur empirisch, sondern auch noch durch die philosophische Methode auf Richtigkeit überprüfen könnte, wäre ja nicht weiter spektakulär. Voegelin geht es in Bezug auf seine philosophische Methode um die Überprüfung von normativen Aussagen wie der Prämisse P2 („Alles, was die Mehrheit will, ist richtig...“)⁸⁴ Naturgemäß stellt sich für jeden, der sich mit Voegelin beschäftigt, nun die Frage, ob und wie eine solche Überprüfung gelingen soll. Die Bedeutung dieser Frage wird vor allem dann deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die objektive Überprüfung einer moralischen Norm eine Aufgabe ist, an der – nach menschlichem Ermessen – auch die bedeutendsten Theologen und Philosophen gescheitert sind. Voegelin legt hier keine falsche Bescheidenheit an den Tag!

Eine solche Überprüfung soll für Voegelin dadurch möglich sein, dass man diese Prämissen auf ihre Übereinstimmung mit der Seinsordnung prüft – ich gehe noch darauf ein, wie das gelingen soll. Voegelin ist davon überzeugt, dass die philosophische Methode (er bezeichnet sie in seiner Einführungsvorlesung als die „Wissenschaftslogik“) bei der Überprüfung normativer Aussagen zu echten Erkenntnissen gelangen kann⁸⁵, und fährt fort: „Zu dieser Leistung ist sie [die

⁸²Prämissen sind „aussagebegründende Meinungen“.

⁸³Eine Schlussfolgerung.

⁸⁴Normative Aussagen sind ja, wie erwähnt, vereinfacht gesagt „moralische Aussagen“ oder Werturteile.

⁸⁵Eben dies ist natürlich der Widerspruch zum empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnis, in dem die Überzeugung zum Ausdruck gelangt, dass eine solche philosophische Methode eben nicht zu wahren oder belastbaren Ergebnissen führen kann. Vor diesem Hintergrund der Dominanz des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses ist sich Voegelin der Tatsache bewusst, dass er die philosophische Methode nicht so ohne weiteres postulieren kann, sondern dass er die Gültigkeit dieser

philosophische Methode, K.K.] jedoch nur unter der Annahme befähigt, dass die Wahrheit über die Seinsordnung, auf die sich ja auch die Meinungen richten, objektiv feststellbar ist. Und die Platonisch-Aristotelische Analyse arbeitet in der Tat mit der Annahme einer der Wissenschaft jenseits der Meinungen zugänglichen Ordnung des Seins. [...] Die Annahme allein, dass die Seinsordnung der Erkenntnis zugänglich, dass Ontologie möglich ist, genügt jedoch nicht zur Durchführung einer Analyse. Denn die Annahme könnte ja unbegründet sein.“ (WPG, 25 f.) Voegelin analysiert an dieser Stelle also, welche Bedingung erfüllt sein muss, damit die philosophische Methode tatsächlich zu tragfähigen Erkenntnissen gelangen kann: Die Wahrheit über die „Ordnung des Seins“ muss feststellbar sein, und Voegelin will im Folgenden zeigen, dass diese Wahrheit wirklich feststellbar ist – und dass die griechische Philosophie von Platon und Aristoteles das richtig erkannt hat.

Und dies bemüht sich Voegelin im Folgenden zu zeigen. Die griechische Philosophie hat, so lautet seine These, zu Recht die Möglichkeit gesehen, etwas über die „Ordnung des Seins“ herauszufinden, und sie ist auch bereits einen ersten Schritt auf diesem Weg gegangen: „Und die Platonisch-Aristotelische Analyse hat auch keineswegs mit Spekulationen über ihre Möglichkeiten begonnen, sondern mit der tatsächlichen Erkenntnis eines Seinsverhaltes, die den Prozess der Analyse motivierte.“ (WPG, 26) Und zwar war das, so Voegelin, die Erkenntnis der griechischen Philosophie, dass „die innerhalb der Welt unterscheidbaren Seinsstufen überhöht werden von einer jenseitigen Quelle des Seins und seiner Ordnung.“ (Ebd.) Voegelin bezieht sich damit auf eine heutzutage wenig bekannte, in der Antike aber weit verbreitete Vorstellung, dass der Mensch an „verschiedenen Seinsbereichen“ teilhat.⁸⁶ Diese Seinsbereiche sind erstens der materielle Seinsbereich, der alles umfasst, was mit materiellen Gegenständen zu tun hat (also unter anderem Handwerk, Bergbau und Landwirtschaft, so dass sich der materielle Seinsbereich vielleicht mit dem Wort „Wirtschaft“ zusammenfassen lässt), zweitens der zwischenmenschliche Seinsbereich und damit Sozialleben und Politik, drittens der geistige Seinsbereich, also unter anderem Kunst und Literatur und schließlich der göttliche Seinsbereich, also der Bereich der Religiosität. Voegelin

Methode erst unter Beweis stellen muss.

⁸⁶Auch heute noch wird diese Vorstellung gelegentlich vertreten, etwa in den so genannten Systemtheorien der Soziologen Talcott Parsons und Niklas Luhmann. Voegelin wurde vermutlich durch seinen akademischen Lehrer Max Scheler auf diese Vorstellung aufmerksam gemacht (vgl. Henkel 1998,19).

zufolge vertritt schon die antike griechische Philosophie die Überzeugung, dass der Mensch am göttlichen Seinsbereich teilhat bzw. das tun sollte, und geht von einer Hierarchie der Seinsbereiche aus, die vom materiellen als dem niedrigsten zum göttlichen als dem höchsten Seinsbereich verläuft. Voegelin hat diese Aussage der antiken griechischen Philosophie (sie stammt von Platon) sehr ernst genommen und diese hat seine Theorie deutlich geprägt.

Die entscheidende Frage ist nun natürlich, ob man davon sprechen kann, dass es einen göttlichen Seinsbereich tatsächlich gibt und dass es ihn in dem Sinne gibt, wie Voegelin das meint und wie die griechische Philosophie das seiner Ansicht nach meint. Denn Voegelin bezieht sich ja nicht nur auf das Phänomen der Religiosität, das es ja immer gegeben hat, so dass in diesem Sinne ein göttlicher Seinsbereich natürlich immer existiert hat, sondern er will ja darauf hinaus, dass es tatsächlich eine „Entität“ oder wenigstens einen „Seinsbereich“ gibt, die bzw. den man Gott nennen kann. Voegelin vertritt also einen substanziellen Religionsbegriff. (Das bedeutet, er nimmt die Existenz Gottes an.)⁸⁷ Voegelin ist also der Meinung, dass eine solche göttliche Entität wirklich existiert – und es ist natürlich sehr umstritten, ob das der Fall ist, und erst recht, ob man diese Annahme zur Grundlage einer Wissenschaft machen kann. Voegelin ist aber der Ansicht, dass das möglich und sogar nötig ist, und stellt sich damit, wie wohl kaum betont werden muss, eindeutig gegen das empirisch-analytische Wissenschaftsverständnis.

Wie begründet Voegelin nun seine Annahmen, dass es tatsächlich eine Entität gibt, die man Gott nennen kann, dass in diesem Sinne ein göttlicher Seinsbereich existiert, der für den Menschen sehr wichtig ist, und dass man diese Annahme zur Grundlage einer Wissenschaft machen kann? Auch in seiner Begründung beruft er sich auf die antike griechische Philosophie: „Und die Einsicht wieder hatte ihre Wurzel in den realen Bewegungen der menschlichen Geistseele auf das als jenseitig erlebte, göttliche Sein hin. In den Erlebnissen der Liebe zum welt-jenseitigen Ursprung des Seins [...] wurde der Mensch zum Philosophen.“ (WPG, 26 f.) Voegelin begründet die Existenz einer göttlichen Entität oder eines göttlichen Bereiches und damit eines religiösen Seinsbereiches im Leben des Menschen also aus der Betrachtung des Menschen heraus,

⁸⁷Dieser substanzielle Religionsbegriff ist auch der Grund, warum er „Politische Religionen“ für keine glückliche Wortschöpfung hält und den Begriff relativ schnell zugunsten seiner Gnosistheorie aufgegeben hat, denn Kommunismus und Nationalsozialismus sind im Unterschied zu den Religionen seiner Ansicht nach nicht wahrheitsfähig und können darum auch keine Religionen sein.

und zwar aus dessen Disposition, dass der Mensch religiöse Gefühle hat, religiöse Fragen stellt und ein Bedürfnis nach Gott oder wenigstens nach Religion hat (vgl. auch S. 50). Für Voegelin ist diese Erkenntnis, die die antike griechische Philosophie durch die philosophischen Methode gewonnen hat, gleichzeitig die Begründung für die Möglichkeit dieser Methode: „Wenn die Seele sich öffnet – das ist die Metapher, in der Bergson von dem Ereignis spricht – dann wird die Seinsordnung sichtbar bis zu ihrem Grund und Ursprung im Jenseits, dem platonischen *epekeina*, an dem die Seele teilnimmt, indem sie ihr Öffnen erleidet und begehrt.“ (WPG, 27) Die Erkenntnis des göttlichen Seinsbereichs beweist die Möglichkeit, mit der philosophischen Methode in der Politikwissenschaft etwas herauszufinden, und sie ist auch bereits ein erster Schritt dahin, so Voegelin. Er ist insgesamt optimistisch, was die Erklärungsmöglichkeiten seiner philosophischen Methode angeht: „Wenn die Seinsordnung im Ganzen, bis zu ihrem Ursprung im transzendenten Sein, im Blickfeld liegt, kann die Analyse mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden.“ (Ebd.) Jetzt wird auch deutlicher, wie er sich die philosophische Methode vorstellt: „Denn erst jetzt ist es möglich, die Meinungen über rechte Ordnung, die in der Gesellschaft im Umlauf sind, daraufhin zu prüfen, ob sie mit der Seinsordnung zusammenstimmen.“ (Ebd.) Konkret könnte das folgendermaßen ablaufen: „Wenn der Starke und Erfolgreiche hochgewertet wird, so kann ihm der Mann entgegengestellt werden, der die Tugend der *phronesis*, der Weisheit, besitzt, der Mann der *sub specie mortis* lebt und der handelt im Blick auf das letzte Gericht. Wenn die Staatsmänner gepriesen werden, die ihre Völker groß und mächtig gemacht haben, wie Themistokles und Perikles Athen, kann Platon ihnen den sittlichen Verfall entgegenhalten, der die Folge ihrer Politik war. (Man denke dabei nicht nur an klassische Beispiele, sondern vielleicht auch an das Wort Gladstones über Bismarck: dass er Deutschland groß und die Deutschen klein gemacht hat.)“ (WPG, 27 f.)

Diese Sätze bilden im Anschluss an das einführende Drittel, in dem die Gnosis behandelt wird, den Mittelteil von Eric Voegelins Antrittsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, in dem es dann nicht mehr um die Gnosis, sondern eben um Wissenschaft und Politik geht. Darin vertritt Voegelin seine Vorstellung von Politikwissenschaft. Sein wissenschaftstheoretischer Standpunkt lautet zu diesem Zeitpunkt⁸⁸, dass die Politikwissenschaft durch die philosophische Methode das von ihm

⁸⁸Später wandelt sich Eric Voegelins wissenschaftstheoretische Position: Er wird versuchen, das Ordnungswissen zu gewinnen, indem er politische Ordnungen der Vergangenheit untersucht (vgl. OH I,

so bezeichnete „Ordnungswissen“ gewinnt, indem sie normative Aussagen auf Übereinstimmung mit der Seinsordnung prüft. Die Wahrheit des Seins ist erkennbar, so Voegelin, und das hat die antike griechische Philosophie, vor allem Platon, unter Beweis gestellt, als sie das Folgende erkannt hat: Diese Wahrheit besteht in der Teilhabe des Menschen an den vier Seinsbereichen. Insbesondere kann es nicht verleugnet werden, dass der Mensch in seinem Sein neben dem zwischenmenschlichen, dem sozialen und dem geistigen Lebensbereich auch am göttlichen Seinsbereich teilhat. Der Mensch ist für Voegelin folglich, wie erwähnt, ein homo religiosus. Die Beziehung zu Gott ist etwas für den Menschen Naturgegebenes und an diesen Erkenntnissen über die Seinsordnung muss sich auch die Politik orientieren. Voegelin ist an dieser Stelle der Vorlesung der Ansicht, in ausreichender Weise gezeigt zu haben, „dass es in der politischen Wissenschaft, über die Richtigkeit der Sätze hinaus, um die Wahrheit der Existenz geht.“ (Ebd.) Die Aufgabe der Politikwissenschaft ist es dann seiner Ansicht nach, aus den Erkenntnissen über die Wahrheit der Existenz, die durch die philosophische Methode gewonnen werden, Konsequenzen für die politische Ordnung abzuleiten: „In der Analyse geht es um die Therapie der Ordnung.“ (Ebd.)⁸⁹

Wie überzeugend ist Voegelins Wissenschaftstheorie?

An diesem Punkt stellt sich die Frage, wie überzeugend Voegelins Vorstellung ist, die philosophische Methode in der Politikwissenschaft zu etablieren. Voegelins Begründung, es muss einen göttlichen Seinsbereich geben, ja es muss sogar Gott geben, weil es eine menschliche Befindlichkeit gibt, die auf Gott gerichtet ist (sein Schüler Walter Rothholz nennt diese Befindlichkeit die „*conditio humana*“)⁹⁰, und erst recht sein Vorhaben, daraus Konsequenzen für die Politikwissenschaft und die praktische Politik in Form von konkreten Ordnungsvorstellungen abzuleiten, stehen im Gegensatz zum

IX). Dies kann als eine Wendung Voegelins hin zu einem kulturhistorischen Ansatz verstanden werden.

⁸⁹Entscheidend ist dabei, dass Voegelin der philosophischen Methode auch unter veränderten Rahmenbedingungen noch Gültigkeit beimisst: „Das platonisch-aristotelische Paradigma der besten Polis gibt uns keine Antwort mehr auf die großen Fragen unserer Zeit – weder auf die Organisationsfragen der Industriegesellschaft, noch auf die geistigen Fragen des Kampfes zwischen Christentum und Ideologie. An der Situation der politischen Wissenschaft [...] hat sich jedoch bis auf einen Punkt nichts geändert. Ihre Methode ist noch immer die Analyse im Sinne der Wissenschaftslogik, und die Voraussetzung der Analyse ist noch immer die Erkenntnis der Seinsordnung bis zu ihrem Ursprung im transzendenten Sein, und im Besonderen die liebende Offenheit der Seele zu ihrem jenseitigen Ordnungsgrund.“ (WPG, 30-31)

⁹⁰Mir mündlich mitgeteilt im Sommersemester 2002.

empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnis. Voegelins Begründung der Existenz des göttlichen Seinsbereichs aus der menschlichen Befindlichkeit heraus dürfte daher, sobald er stärker wahrgenommen wird, auf massiven Widerstand stoßen.⁹¹ Vieles kann hier gegen Voegelin eingewandt werden.⁹² Es ist nicht abzustreiten, dass der Versuch, die Existenz Gottes aus einer auf Gott gerichteten menschlichen Befindlichkeit abzuleiten, zumindest einige Fragen aufwirft – für viele meiner Wissenschaftlerkollegen dürfte es so wirken, als ob Voegelin die Hauptthese der Vertreter des empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnisses, nämlich dass religiöse Aussagen Glaubensaussagen und keine Wahrheiten sind und dass deswegen auch keine Wissenschaft auf ihnen aufgebaut werden kann, durch seinen Rückgriff auf die „*conditio humana*“ nicht wesentlich erschüttern kann.⁹³ Denn die Menschen können ja auch irren, und dass sich viele nach einem Gott sehen mögen, beweist dessen Existenz noch nicht. Der Philosoph Ernst Tugendhat hat sogar unlängst angeführt, dass die Tatsache, dass viele Menschen sich die Existenz Gottes wünschen, eher gegen dessen Existenz spricht als für sie.

Dies ist genau die Problematik, die der Voegelin-Kommentator Eckhart Arnold unter der Frage „Braucht Politik spirituelle Grundlagen?“ abgehandelt hat. Arnold resümiert: „Alles läuft bei Voegelin letztlich auf die anthropologische These hinaus, dass der Mensch des Kontakts zum Seinsgrund bedarf, um seine Existenz zu ordnen, und dass keine politische Ordnung erzielt werden kann, wenn nicht sowohl auf der Seite der Herrschenden als auch auf der Seite der Beherrschten der in genau dieser Weise existentiell geordnete Menschentypus dominiert.“ (Arnold 2007, 136). Voegelin, so Arnold, „hält es für eine unbestreitbare Tatsache, dass es einen transzendenten Seinsgrund gibt und dass wir zu diesem transzendenten Seinsgrund in einer Beziehung stehen, die er mit Ausdrücken wie „Spannung zum Grund“ beschreibt.“ (Ebd., 136). Ist diese Einstellung heute noch haltbar? Und wenn sie nicht haltbar oder auch nur nicht beweisbar ist, fällt dann Voegelins wissenschaftstheoretische Grundhaltung und seine

⁹¹Hans Kelsen hat sich, wie erwähnt, schon zu Voegelins Lebzeiten gegen dessen Vorstellung gewandt, wie Eckhart Arnold unlängst noch einmal herausgestellt – und mit eigenen Argumenten verstärkt – hat.

⁹²Auch eine noch radikalere Kritik als diejenige von Hans Kelsen und Eckhardt Arnold ist denkbar. Versetzen wir uns dazu einmal in die Position des britischen Biologen und Religionskritikers Richard Dawkins: Dawkins würde aus dem menschlichen Bedürfnis nach Religion, sofern er es nicht einfach abstreiten würde, eher die menschliche Schwäche und Hilfsbedürftigkeit ableiten als die Existenz Gottes.

⁹³Man könnte noch die Frage stellen, inwieweit Eric Voegelin Platon und Aristoteles korrekt interpretiert. Diese philologische Frage ist aber nicht mein Thema.

politische Theorie nicht in sich zusammen? Arnolds Meinung kann daher nicht viel von Voegelins politischer Theorie übrig bleiben: „Spirituelle Sachzwänge im Sinne religiöser Wahrheiten oder Tatsachen, seien dies nun göttliche Strafen oder eine vermeintlich unleugbare "Spannung zum Grund", die das politische Handeln berücksichtigen müsste, gibt es nicht. Was die Politik berücksichtigen muss ist allein das anthropologische Faktum, dass die meisten Menschen religiös sind. Je nachdem welche Vorstellung man von der Religiosität und insbesondere der Dominanz religiöser Motive für das menschliche Handeln hat, könnte damit aber immer noch die These vereinbar sein, dass die Politik es sich nicht erlauben kann, den religiösen Bereich unbesetzt zu lassen.“ (Ebd., 142.) Aber auch zur Herrschaftslegitimation bedarf die moderne Demokratie keiner religiösen Begründung, so argumentiert Arnold abschließend in der Tradition es empirisch-analytischen Wissenschaftsideals (vgl. Ebd., 144).

Was lässt sich zur Verteidigung des Voegelinschen Forschungsansatzes sagen, oder, in den Worten Arnolds, „was bleibt von Eric Voegelin?“ (Ebd., 151). Wie ich vermute, ist die Aussage Voegelins, die Politik habe sich an „spirituellen Sachzwängen“ auszurichten, etwas anders zu verstehen, oder sie kann zumindest anders verstanden werden, als in der radikalen Weise, wie Arnold das vermutet. In seiner Kritik des Totalitarismus zielt Voegelin zunächst darauf ab, dass die Menschen unter diesen Regimen Herrschaftspraktiken ausgesetzt sind, die kein gläubiger Christ akzeptieren könnte. Worauf Voegelin mehrfach hinweist und wie Arnold halbherzig abstreitet (vgl. ebd., 142), hat der christliche Glaube für einige Bürger durchaus die Bedeutung gehabt, sie gegen die totalitäre Ideologie widerstandsfähig zu machen. Es ist wohl, wie auch Hannah Arendt Voegelin gegenüber einräumte (Brief vom 8.4.1951) tatsächlich unmöglich gewesen, gleichzeitig Nationalsozialist und Christ zu sein.

Weiterhin meint Voegelins Theorie der existentiellen Repräsentation (siehe auch Abschnitt 3.2) nicht allein bzw. auch nicht notwendigerweise, dass abstrakte religiöse Dogmen im politischen Leben einen breiten Raum beanspruchen müssen. Seine Theorie berührt verschiedene Aspekte des religiösen Lebens. Es geht meiner Ansicht nach zunächst um etwas deutlich Realeres, nämlich um die religiösen Gefühle der Bevölkerung, die Ausdruck ihres Wunsches sind, sich in der Realität zurückzufinden, und die in der Politik repräsentiert werden sollten, und um die tatsächlichen religiösen Existenz Erfahrungen, die Menschen in der Geschichte gemacht haben. Wenn Voegelin

beispielsweise davon spricht, dass Jesus Christus keine Vorstellung, sondern „Realität“ (HD, 121) ist, dann meint er, so vermute ich, dass Christus als Offenbarung Realität ist, was zweifellos stimmt, und die Geschichte liefert zahlreiche Beispiele dafür, dass diese Offenbarung auch politisch wirkungsmächtig geworden ist.

Ferner ist Voegelin der Ansicht, dass eine existentielle Repräsentation, also die Einhaltung religiöser Dogmen im politischen Leben, dem Staat eine größere Stabilität ermöglicht. Auch hier steht ein abschließender Beweis noch aus, aber diese These zu vertreten, die ihn in die Nähe der Theoretiker der Zivilreligion wie Robert Bellah rückt, ist legitim, und schließlich ist noch an die kulturhistorische Horizonterweiterung der Politikwissenschaft durch Voegelin zu erinnern: Religionen haben bisher Spuren auch im politischen Weltgeschehen hinterlassen.

Insgesamt ist hier eine sorgsame Abwägung nötig, wie Voegelins Theorie der existentiellen Repräsentation zu bewerten ist. **Erst dann** sehe ich in Voegelins Theorie auch die Forderung (die er zweifelsohne auch erhebt), dass es „spirituelle Sachzwänge“ wie Arnold das nennt, gibt. Diese Annahme ist heute naturgemäß schwer aufrechtzuerhalten. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass mir auch noch niemand zweifelsfrei bewiesen hat, dass Gott nicht existieren kann, und erst recht noch nicht, dass jede Form der Religion irrational ist. Es ist in einer liberalen Demokratie vollkommen legitim zu fordern, der Religion im öffentlichen Bereich Raum zu geben, sofern sich diese Forderungen nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung richtet.

Insgesamt plädiere ich dafür – wobei eine abschließende Klärung hier nicht gelingen kann – Voegelins Ansatz, die Existenz eines göttlichen Seinsbereiches und damit letztlich Konsequenzen für die Politikwissenschaft und die praktische Politik aus der menschlichen Befindlichkeit abzuleiten, auch nicht völlig von der Hand zu weisen, wenn sie auch mit der heutigen empirisch arbeitenden Politikwissenschaft schwer kompatibel ist.⁹⁴ Im letzten Drittel seiner Antrittsvorlesung charakterisiert Voegelin

⁹⁴Zudem scheint mir Voegelins Philosophie als Reflexion des sozialen und kulturellen Zusammenlebens der Menschen stets diskursfähig zu sein. In diesem Sinne bezeichnet ihn Andreas Krasemann ja auch als Vertreter einer „kritische[n] Wissenschaft von sozialer und politischer Ordnung“. (vgl. Krasemann 2002, 190) Seine Vermutung wird auch durch die folgenden, eben schon einmal zitierten Sätze seiner Einführungsvorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis* nahegelegt: „Wenn der Starke und Erfolgreiche hochgewertet wird, so kann ihm der Mann entgegengestellt werden, der die Tugend der phronesis, der Weisheit, besitzt, der Mann der sub specie mortis lebt und der handelt im Blick auf das letzte Gericht. Wenn die Staatsmänner gepriesen werden, die ihre Völker groß und mächtig gemacht haben, wie

schließlich die modernen politischen Ideologien und Bewegungen als gnostisch. Dies wird im Folgenden gezeigt. Anschließend gehe ich darauf ein, warum dies für Voegelin – vor dem Hintergrund seiner Wissenschaftstheorie – ein Problem darstellt.

Nationalsozialistische und kommunistische Ideologie als gnostische Denkgebäude

Auch in der Moderne, so Eric Voegelin, ist es die Aufgabe der Politikwissenschaft, grundsätzliche Erkenntnisse über die politische Ordnung zu gewinnen. Insofern hat sich nichts geändert. Ein Phänomen allerdings ist neu aufgetreten, das sagt Voegelin in seiner Münchner Antrittsvorlesung, und zwar die Gnosis in ihrer modernen Form.

In der Moderne ist die Gnosis ein bedeutender Faktor, so Voegelin (vgl. WPG, 31). Es sind seiner Ansicht nach also nicht nur relativ unbedeutende intellektuelle und esoterische Bewegungen des 20. Jahrhunderts wie die Anthroposophie, die Psychoanalyse Sigmund Freuds oder Scientology gnostischer Natur, sondern dies trifft auch auf die Philosophie von Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger sowie auf die kommunistische bzw. nationalsozialistische Ideologie zu. In diesem Zusammenhang verweist Voegelin auf frühere eigene Studien [gemeint sind wohl *Die Politischen Religionen* und *The New Science of Politics. Das Volk Gottes* sowie *From Enlightenment to Revolution*, der Schlussband von Voegelins politischer Ideengeschichte, waren noch nicht erschienen, können also nicht gemeint sein. Dennoch habe ich hier auch Verweise in diese Werke hinzugefügt, K.K.] Voegelin verweist auch auf Studien anderer Wissenschaftler, darunter *L'Homme Révolté* von Albert Camus und *Abendländische Eschatologie* von Jacob Taubes. Insgesamt verwendet Voegelin allerdings in seiner Münchner Antrittsvorlesung keine große Mühe darauf, das Vorhandensein von Analogien zwischen den modernen politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus einerseits und der antiken Gnosis andererseits zu belegen, da er diesen Zusammenhang für offensichtlich hält (während er an anderer Stelle darauf hinweist, dass er diese Belege in eben dieser Antrittsvorlesung geliefert hat, vgl. NWP, 16). Für Voegelin sind diese Analogien so überzeugend, dass er, wie an vielen Stellen in seinem Werk deutlich wird, seine These gar nicht mehr besonders begründen zu müssen meint. Rückblickend hätte eine genauere Begründung für diese Analogien, die Voegelin sieht, nicht geschadet. Jedoch hat ja bereits Hans Jonas

Themistokles und Perikles Athen, kann Platon ihnen den sittlichen Verfall entgegenhalten, der die Folge ihrer Politik war.“ (WPG, 27 f.)

Parallelen zwischen Gnosis und Existenzphilosophie gesehen und mittlerweile liegt auch eine Studie von Harald Strohm mit dem Titel *Die Gnosis und der Nationalsozialismus* vor, so dass ich Voegelins lückenhafte Argumentation anhand dieser Werke kommentieren und ggf. noch ergänzen kann.

Die Grundzüge von Voegelins Argumentation, dass die politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus gnostisch geprägt seien – und zwar unter anderem vermittelt durch Hegel und Martin Heidegger – lassen sich leicht aus seiner Münchner Antrittsvorlesung herauslesen. Er beginnt diese Vorlesung, wie erwähnt, mit dem Ausspruch, dem Gnostiker ist die Welt „ein Gefängnis geworden, dem er zu entfliehen sucht“ (WPG, 16), und bemüht sich, seine These, dass die Philosophie Hegels und Martin Heideggers letztlich auch gnostisches Denken beinhaltet, zu untermauern, indem er bereits erste Parallelen zwischen der Gnosis und diesen Philosophen zieht. Er bezieht sich hierbei auf Hegels Vorstellung eines sich selbst und der Welt entfremdeten Geistes und Heideggers Unbehagen, das dieser Philosoph beim Gedanken an die „Geworfenheit des Seins“, das Hineinpurzeln des Menschen als Säugling in eine feindliche Welt, empfindet (vgl. WPG, 16 f.) Da Voegelin von einer Verbindung von Hegel zu Marx und von Heidegger zum Nationalsozialismus ausgeht, ist dies für ihn ein starkes Indiz, die totalitären Ideologien als gnostische Bewegungen ansehen zu können.

Aber Voegelin beschäftigt sich, über diese ersten Analogien hinausgehend, noch umfassender mit seinem Thema. Er argumentiert, dass die modernen totalitären Ideologien ebenso wie die antiken gnostischen Sektenbewegungen einen **Erlösungsgedanken** verfolgen. Ebenso wie die antiken Gnostiker waren die Kommunisten und Nationalsozialisten der Ansicht, dass die Welt böse sei [wenn auch aus anderen Gründen: Für Lenin etwa war die Menschheit durch den Kapitalismus verdorben, K.K.] Das ist natürlich ein Unterschied zu der Weltsicht der großen Weltreligionen, für die die Welt in der Regel gut ist, da sie von Gott erschaffen wurde. Die modernen totalitären Ideologien weisen vor diesem Hintergrund mit den antiken gnostischen Bewegungen die Gemeinsamkeit auf, dass sie dem Menschen die Erlösung aus den von ihnen angesprochenen Verhältnissen versprechen, so Voegelin: „In der Ontologie der alten Gnosis wird sie durch den Glauben an den „fremden“, den „verborgenen“ Gott gesichert, der den Menschen zu Hilfe kommt [...] In der modernen Gnosis wird sie gesichert durch die Annahme eines absoluten Geistes, der in der

dialektischen Entfaltung des Bewusstseins aus der Entfremdung zu sich selbst kommt; oder eines dialektisch-materialistischen Prozesses der Natur, der in seinem Gang über die Entfremdung durch Gott und Privateigentum zur Freiheit des voll-menschlichen Daseins führt; oder durch die Annahme eines Willens der Natur, der den Menschen über sich selbst hinaus zum Übermenschen wandelt.“ (WPG, 17) Aufgrund dieser Analogie, die im Erlösungsgedanken liegt, ist es für Voegelin legitim, die totalitären Ideologien als moderne gnostische Bewegungen zu bezeichnen: „Wie immer in den verschiedenen Sekten und Systemen die Phasen der Erlösung vorgestellt werden [...] es geht um die Vernichtung der alten und den Übergang in die neue Welt.“ (WPG, 18).

Im weiteren Verlauf seiner Argumentation spezifiziert Voegelin sein Argument, sowohl die antike Gnosis als auch die modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus verfolgen einen Erlösungsgedanken, und dieses ist die entscheidende Analogie, die es erlaubt, Kommunismus und Nationalsozialismus als moderne gnostische Bewegungen anzusehen, näher. Dieses Argument Voegelins lässt sich bei näherer Betrachtung insofern spezifizieren (und im folgenden systematisiere ich Voegelin), dass diese beiden Bewegungen⁹⁵ mit der Gnosis die drei Eigenschaften **(a) Immanentisierung des Eschaton**, **(b) Annahme eines innerweltlichen eidōs** sowie die **(c) göttliche Überhöhung des Menschen** teilen. Mit dem ersten Punkt, der Immanentisierung des Eschaton, ist die gnostische Überzeugung gemeint, dass der Mensch die Erlösung, also einen perfekten Zustand, aus eigener Kraft erreichen kann, und zwar durch die konsequente Anwendung des gnostischen Geheimwissens. Dies stellt einen Gegensatz zu den Religionen dar, die in der Regel davon überzeugt sind, dass man nur durch Gottes Hilfe erlöst werden kann. Insofern vertreten die Gnostiker gerade keinen religiösen Erlösungsgedanken, sondern verfälschen diesen Gedanken – da Voegelin von der grundsätzlichen Wahrheit des religiösen Erlösungsgedankens ausgeht, leidet der Gnostiker seiner Ansicht nach unter einer Fehlwahrnehmung der Wirklichkeit (vgl. WPG, 18 f.). Die von ihm angenommene Fähigkeit des Menschen zur Selbsterlösung korrespondiert mit der Immanentisierung des Eschaton, die der Gnostiker in seiner Ideologie vornimmt. Damit ist gemeint, dass die Erlösung nicht mehr im Jenseits oder wenigstens in der religiösen Gemeinde, sondern in der sozialen und wirtschaftlichen Realität gesucht wird. Die modernen Gnostiker streben also

⁹⁵ Voegelin sieht in ihnen sowohl Intellektuellenbewegungen als auch Massenbewegungen, in diesem Abschnitt gehe ich auf ihre Ursprünge als Intellektuellenbewegungen ein. Zu den Massenbewegungen vgl. Kapitel 3.2.

Voegelin zufolge eine perfekte Gestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Zusammenlebens an. Wie noch zu zeigen ist, ist dies aus Voegelins Sicht unmöglich – da die Menschen fehlbar sind, wird es in Bezug auf ihre sozialen Beziehungen immer Verbesserungsmöglichkeiten geben. Der Gnostiker hält eine solche perfekte Welt aber für möglich und ist auch der Ansicht, dass sich die Geschichte auf diesen Punkt hinbewegt, was er nach Kräften fördern will. Der Gnostiker nimmt also eine Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens an (vgl. ebd.) Der Fachbegriff dafür lautet „innerweltliches Eidos“, und er bezeichnet das zweite Merkmal des antiken wie modernen Gnostizismus.

Der dritte und letzte Aspekt des Gnostizismus schließlich besteht darin, dass der Mensch – als Ergebnis der ersten beiden Punkte – in gewisser Weise selbst zu Gott wird. Zumindest erkennt er keine Götter über sich an, er betreibt also die „Negierung des transzendenten Charakters der Seele des Menschen“ (Seitschek 2003, 243) bis hin zum philosophischen „Gottesmord“ (WPG, 65), also der Aussage, dass es keinen Gott gibt. Das ist natürlich das genaue Gegenteil von Voegelins Sicht auf den Menschen als einem „homo religiosus“. Der Gnostiker lehnt sich gegen die Ordnung der Welt auf, und er negiert den naturgegebenen Hang des Menschen zur Religiosität. Dieser Umstand führt zu einem enormen Machtwillen des Gnostikers, den Voegelin (in Anlehnung an ein berühmtes, wenn auch in seiner Authentizität umstrittenes Buch von Nietzsche) als „libido dominandi“ bezeichnet (WPG, 39). Die alten und neuen Gnostizismen sind also, zusammenfassend gesagt, für Voegelin **(a) weltimmanent**, nimmt **(b) ein innerweltliches eidos an** und ist **(c) prometheisch**.⁹⁶

Dabei sieht Voegelin als einen Vermittler zwischen den Ideologien des Kommunismus und Nationalsozialismus einerseits und der spätantiken Gnosis andererseits Hegel an. Voegelin zufolge war Hegel ein spekulativer Gnostiker, und er zieht eine Verbindung von Hegel über Karl Marx zur kommunistischen Ideologie und eine zweite Verbindung von Hegel über Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger zu den Nationalsozialisten. Was Hegel betrifft, so sieht Voegelin in Hegels Geschichtsphilosophie zunächst ein innerweltliches eidos und damit die Immanentisierung des Eschaton (vgl. PR, 13 sowie WPG, 51 ff. und NWP 20, 135). Voegelin versteht Hegels Geschichtsphilosophie so,

⁹⁶Nach Prometheus, dem griechischen Sagenhelden, der sich gegen die Götter auflehnte und die Menschen den Göttern gleichstellen wollte. Marx zitiert ihn mit den Worten „Ich hasse alle Götter!“ (WPG, 47)

dass die Geschichte der Welt ohne göttliche Intervention auf einen Höhepunkt zusteuert. Darüber hinaus ist Voegelin auch der Ansicht, dass Hegel bereits den philosophischen Gottesmord begeht, und zwar im streng konstruierten System der *Phänomenologie des Geistes*: „[D]er Geist als System fordert den Gottesmord, und umgekehrt: Um den Gottesmord zu begehen, wurde das System geschaffen“ (WPG, 83). Hegels Philosophie ist also für Voegelin nicht nur weltimmanent, sondern auch prometheisch. Das verdeutlicht Voegelin auch an Hegels Aussage, er habe sich vorgenommen, daran „mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme – dem Ziele, den Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein“ (WPG, 52). Darin sieht Voegelin nicht mehr die Tätigkeit des den Kosmos liebenden Philosophen, sondern des die geheime und absolute Wahrheit suchenden Gnostikers. Hegel gibt sich Voegelin zufolge in dieser Textstelle offen als Gnostiker zu erkennen, was für ihn dann deutlich wird, wenn man diesen Text ins Altgriechische überträgt, da „Liebe zum Wissen“ im Griechischen „Philosophie“, „Wissen“ dort aber „Gnosis“ heißt (vgl. WPG, 52 ff.) Zwar fehlt bei Hegel noch das Motiv der Selbsterlösung des Menschen, aber die von Voegelin diagnostizierte Weltimmanenz von Hegels Denken und das von Voegelin dort ebenfalls angenommene prometheische Element der Auflehnung gegen Gott bewirken, dass Voegelin Hegel als den größten modernen Gnostiker bezeichnet (vgl. WPG, 51).⁹⁷

Ein weiterer bedeutender moderner Gnostiker war Voegelin zufolge Karl Marx. Voegelin ist sich sehr bewusst, dass Marx Schüler von Hegel war und vieles aus dessen Philosophie übernommen hat. Aber Marx folgt Hegel nicht nur in dem philosophischen Topos der Immanentisierung des Eschaton, indem er die Zukunftsvision einer kommunistischen Gesellschaft postuliert. Zudem bestreitet Marx die Teilhabe des Menschen am göttlichen Seinsbereich. Auch seine Philosophie ist also weltimmanent. In diesem Punkt bezieht sich Voegelin auf die bekannte Religionskritik von Marx, die in der Aussage von Religion als dem Opium des Volkes gipfelt (vgl. WPG, 76 ff.) Obwohl Marx ferner die Ergebnisse der griechischen Philosophie, nach der der Mensch am Göttlichen teilhat, kannte, beharrt Marx auf seiner Ablehnung jeder Form von Religion. Marx' Motiv liegt Voegelin zufolge in dessen Drang zur Revolte gegen Gott. Dabei beruft sich Voegelin vor allem darauf, dass Marx den Aufruf des griechischen Sagenhelden Prometheus „In einem Wort, ich hasse alle Götter!“ zustimmend zitiert.

⁹⁷Eckhart Arnold erscheint das nicht überzeugend und er sieht eher Parallelen zwischen den Werken Voegelins und Hegels (vgl. Arnold 2007, 103).

Auch das prometheische Motiv vermag Voegelin also bei Marx zu erkennen (vgl. WPG, 47).

Karl Marx sieht, so Voegelin, sogar das Fragen nach Gott als Zeichen von Dummheit oder Schwäche an und verbietet es dem sozialistischen Menschen. An der Aussage, dass der Mensch Gott geschaffen hätte und nicht umgekehrt, darf für Marx nicht gerüttelt werden. In dieser Revolte wird der sozialistische Mensch dann Voegelin zufolge selbst vergöttlicht und Voegelin sieht dieses als das Motiv der Selbsterlösung des Menschen an (vgl. WPG, 33 ff., siehe auch Federici 2002, 25 f.) Insofern ist für Voegelin klar, dass spätestens bei Marx der gnostische Erlösungsgedanke in seiner vollen weltimmanenten und prometheischen Dimension auftritt und Marx damit als moderner Gnostiker bezeichnet werden kann.

Auch in anderen Schriften Voegelins finden sich noch einige für dieses Thema wichtige Punkte, worauf ich an dieser Stelle eingehen möchte. Voegelin vertritt seine These von Karl Marx als modernem Gnostiker und damit als Vertreter eines „gnostischen Sozialismus“ (ETR, 349) auch im posthum veröffentlichten Schlussband seiner unvollendeten *History of Political Ideas*. In diesem Schlussband mit dem Titel *From Enlightenment to Revolution* geht Voegelin auch umfassend auf Marx ein. Nach Ansicht von Peter J. Opitz, des ehemaligen Assistenten Voegelins, ist dieser Band „für das Thema zentral.“⁹⁸ Auf insgesamt etwa 400 Seiten übt Voegelin in diesem Band zuerst eine scharfe Kritik am empirisch-analytischen Wissenschaftsverständnis, das er als „Positivismus“ bezeichnet.⁹⁹ Sodann wendet sich Voegelin Marx zu. Voegelin weist darauf hin, dass Marx sich nicht damit begnüge, in seiner Vision einer kommunistischen Gesellschaft die Produktionsmittel¹⁰⁰ vergesellschaften zu wollen. Vielmehr war es sein Ziel, dass die so vom Kapitalismus befreiten Arbeiter dann mehr Freizeit haben würden (da sie ja nicht mehr soviel arbeiten müssten), dass sie sich in der Freizeit sinnvollen Tätigkeiten widmen könnten und dort durch Bildung zu besseren Menschen heranreifen würden. Marx hat das, so Voegelin, das „Reich der Freiheit“

⁹⁸E-Mail von Peter J. Opitz vom 10. April 2007.

⁹⁹ Der Positivismus hat für Voegelin nämlich nicht nur als Methode in den Sozialwissenschaften Schaden angerichtet, da er die notwendige philosophische Orientierung dieser Wissenschaften behindert hat, sondern er hat auch, wenn man so will, das Geistesleben in der Moderne insgesamt in eine schwierige Lage gebracht. Denn Voegelin ist auch der Ansicht, dass die Moderne insgesamt positivistisch geprägt ist und dass dieser Umstand den Aufstieg des Totalitarismus begünstigt hat (vgl. ETR, 115-289 und NWP, 21-30, ich gehe in Abschnitt 3.2 darauf genauer ein).

¹⁰⁰Maschinen, Fabriken etc.

genannt (vgl. ETR, 352-355).

In diesem Zusammenhang irrte sich Karl Marx, so Voegelin, in dem Umstand, dass die Freiheit der Menschen und erst recht ihre moralische Besserung nur in einer politischen Ordnung verwirklicht werden kann, die ihre Bürger existenziell repräsentiert und dabei vor allem ihrer Beziehung zum religiösen Seinsbereich angemessen Ausdruck verleiht, was Voegelin ja als „transzendente Repräsentation“ bezeichnet (vgl. Kapitel 2 und ETR, 351-352). Wenn man den Menschen verbessern will, so Voegelin, dann sollte man ihn gerade nicht von der Religion abschneiden, sondern man sollte seinen natürlichen Hang zur Religiosität eher fördern, und diese Religiosität auch im Staatswesen zum Ausdruck bringen. Marx kann also sein Ziel der moralischen Besserstellung der Menschheit als moderner Gnostiker nicht erreichen, so Voegelin, aber er hat diesen Irrtum nicht gesehen oder sogar bewusst ausgeklammert, während er sich bemühte, die Arbeiterklasse durch seine Schriften aufzuklären und für den Sozialismus zu gewinnen. Was genau Voegelin annimmt, kann ich nicht erkennen, ich meine, dass er in seiner Beschäftigung mit Marx, die übrigens immer von Hochachtung geprägt ist, beide Möglichkeiten ernsthaft erwägt. Voegelin hält ihm jedenfalls zugute, dass er wenigstens das Ziel, den Menschen ein Mehr an Freiheit zu verschaffen und eine moralische Besserung herbeizuführen, formuliert hat (vgl. ETR, 357). Dennoch ist er als moderner Gnostiker zu bezeichnen, so urteilt Voegelin auch in diesem Werk.¹⁰¹

Die kommunistischen Ideologen in der Nachfolge von Karl Marx hatten, so Voegelin, nicht dessen Größe. Sie strebten weiterhin die Revolution an, aber ihnen fehlte die Bildung von Marx. Ihre Fantasie erschöpfte sich in ihrem Vorsatz, den Arbeitern nach der sozialistischen Revolution einen höheren Lebensstandard zu ermöglichen, wobei sie dabei rhetorisch an den Marxschen Vorstellungen eines Reiches der Freiheit festhielten (vgl. ETR, 357-363). In diesem Zusammenhang hat die Kommunistische Partei der

¹⁰¹Es wäre insgesamt wohl übertrieben zu sagen, dass Voegelin der Ansicht war, der Kapitalismus wäre die beste Wirtschaftsordnung. Vielmehr scheint er das differenzierter zu betrachten, worauf beispielsweise hindeutet, dass er in den Vereinigten Staaten bei John Commons studiert hat. Voegelin kann daher auch nicht als ein überzeugter Kapitalist oder überzeugter „Kalter Krieger“ bezeichnet werden. Jedoch meine ich zu erkennen, dass er unmittelbar nach der Auswanderung in die Vereinigten Staaten dem kapitalistischen System am positivsten gegenübersteht, was vermutlich auf seine Erfahrungen in diesem – damals sehr wohlhabenden – Land zurückzuführen ist. Seine Kritik am Kommunismus fällt in diesen Jahren am schärfsten aus. Insgesamt kritisiert Voegelin aber wohl nicht den Kommunismus als solchen, sondern vorwiegend dessen gnostischen Charakter.

Sowjetunion, so Voegelin, den Kommunismus auch später um eine Art russischen Imperialismus erweitert (worauf im Übrigen auch Hannah Arendt hinweist, vgl. Abschnitt 4.2). Dies geschah seiner Ansicht nach aus Verlegenheit, da sich das Reich der Freiheit nicht einstellte – was Voegelin selbst nicht verwundert. Da die Partei die Notwendigkeit sah, den Menschen eine Art Ersatzbefriedigung zu verschaffen, wurde dies eben der imperialistische Gedanke (vgl. ETR, 363-367). Immerhin erreichten es die Nachfolger von Marx, ein kommunistisches Imperium zu errichten, das auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges genauso stark war wie die Westmächte. Auch wenn sich diese Nachfolger für Voegelin zu Unrecht auf Marx beriefen, führt dies nicht dazu, dass Voegelin den Kommunismus Lenins oder Stalins nun unterstützt. Vielmehr lehnt er diesen Kommunismus nun um so stärker ab. Voegelins Kritik an Marx bzw. dem Kommunismus allgemein in dieser Schrift lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1) Karl Marx nimmt eine antiphilosophische Umwendung der Philosophie vor: Wie Hegel, aber mehr noch als dieser, ist Marx nicht am Erkenntnisgewinn interessiert, daher ist er kein Philosoph („er liebt das Wissen nicht“), sondern Marx postuliert Dogmen (vgl. ETR, 367-387). Dieser Vorwurf ist aus Eric Voegelins Sicht deswegen so gravierend, weil er selbst ja die Rolle der Philosophie in der Politik sowie der Politikwissenschaft besonders betont. Ein antiphilosophisches Frageverbot, wie es Marx postuliert, lehnt er ab. Zudem kündigt sich in diesem Frageverbot bereits das Motiv der Selbsterlösung des Menschen an.

2) Marx betrachtet eine Revolution und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel als notwendige Bedingung dafür, dass die Menschen eine freie und selbstbestimmte Existenz leben. Vielleicht abgeschreckt von Marx' kämpferischer Rhetorik von einem „sozialistischen Menschen“ (ETR, 408) sieht Eric Voegelin hier eine Parallele zum gnostischen Streben nach Selbsterlösung des Menschen (vgl. ETR, 395-409). Da die sozialistische bzw. kommunistische Gesellschaft im Diesseits entstehen soll, sieht Voegelin hier auch eine Immanentisierung des Eschaton sprechen. Dies ist der schon erwähnte **weltimmanente** Topos, der die Marx'sche Philosophie in die Nähe der Gnosis rückt.

3) Marx' politische Philosophie ist kämpferisch antireligiös, damit kann Eric Voegelin nicht einverstanden sein (vgl. ETR, 387-395). Mehr noch, Fragen nach Gott und den Religionen werden Marx' Theorie zufolge im Sozialismus bzw. Kommunismus nicht erlaubt (vgl. ETR, 409), und damit wird der Mensch **vom göttlichen Seinsbereich**

abgeschnitten. Die an die antike Gnosis erinnernden Eigenschaften der kommunistischen Ideologie korrespondieren, so Voegelin, mit dem Traum von Marx und anderen, diese vermeintlich perfekte Welt und diesen vermeintlich perfekten Menschen zu erschaffen (vgl. ETR, 424), mit anderen Worten, sie korrespondieren mit dessen „libido dominandi“.

Somit ist Voegelin auch in dieser Untersuchung der Ansicht, dass die kommunistische Ideologie eine Form des modernen Gnostizismus darstellt. Zumindest der weltimmanente und der prometheische Topos lässt sich hier feststellen. Auffallend ist allerdings, dass der Topos des innerweltlichen eidos in der Marxschen Ideologie nicht angesprochen wird. Ich vermute, dass dies dem geschuldet ist, dass Voegelins Gnosistheorie zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollkommen ausformuliert ist. Dies holt er jedoch in seiner späteren Vorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis* nach. Ferner ist bemerkenswert, dass Voegelin innerhalb des Kommunismus nicht weiter differenziert etwa zwischen den Theoretikern Marx und Lenin oder zwischen dem vergleichsweise milden Kommunismus der „Neuen ökonomischen Politik“ Lenins in den 1920er Jahren und dem Stalinismus, wie dies Hannah Arendt tut. Vielmehr scheint er den Kommunismus als Gesellschaftsordnung unterschiedslos aufgrund seiner geistigen Grundlagen zu kritisieren.¹⁰²

Auch die nationalsozialistische Ideologie ordnet Voegelin als gnostisch ein. Diese Haltung Voegelins ist etwas schwer erkennbar durch dessen Abneigung, sich intellektuell mit der nationalsozialistischen Ideologie auseinanderzusetzen, da er diese Ideologie für so primitiv hält, dass sie sich jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung entziehen würde. Diese Einschätzung Voegelins wird etwa in dem Satz deutlich: „Ein Anhänger des Nationalsozialismus kann nur Objekt der wissenschaftlichen Diskussion sein.“¹⁰³ Dennoch ist diese Einschätzung Voegelins deutlich zu erkennen. In seiner Vorlesung *Wissenschaft, Politik und Gnosis* bezeichnet er Martin Heidegger, den er (nicht zu Unrecht) für einen Nationalsozialisten hält, als „parasitische[n] Gnostiker“ (WPG, 57 ff.)

¹⁰²Diese Haltung Voegelins hat den Vorteil, dass sie den Blick für den gnostischen Charakter des Kommunismus schärft, jedoch führt sie gezwungenermaßen zu einer mangelnden Trennschärfe bei der politischen und moralischen Bewertung der verschiedenen kommunistischen Regierungen. Leonid Breschnew etwa ist mit Stalin überhaupt nicht zu vergleichen.

¹⁰³Die genaue Fundstelle ist mir nicht mehr geläufig, ich finde dieses Zitat aber zu schön, um es wegzulassen.

Hans Jonas hat diese Verbindung zwischen moderner Existenzphilosophie und antiker Gnosis folgendermaßen auf den Punkt gebracht: Die antike Gnosis war entstanden, als die kleinen Stadtstaaten der Griechen durchaus gewaltsam in die Weltreiche der Hellenen, Perser und Römer integriert wurden. Dies bedeutete nämlich auch die Zerstörung der antiken Religionen, die sehr stark an die jeweilige Stadt gebunden waren (vgl. Jonas 1993, II, 368-370). Die bedeutendste philosophische Richtung jener Zeit, die Stoa (das war u.a. die Philosophie Ciceros und Senecas, K.K.), vermochte es auf lange Sicht ebenfalls nicht, den Menschen Sinngebung zu verleihen bzw. das gelang ihr nur bei einigen Bürgern. Denn das Leben in den neuen Weltreichen unterschied sich erheblich von dem in der früheren Polis, und zwar insbesondere darin, dass das Handeln einer einzelnen Person auf die politische Gemeinschaft gar keine Auswirkungen mehr hatte.¹⁰⁴ In dieser Situation hatte die Gnosis als eine Religion der Weltfremdheit und auch „Antonomie“ (der Überzeugung, dass die Welt keinen erkennbaren und erst recht keinen sinnvollen Gesetzen folgen würde, K.K.) angesichts der Lebenswirklichkeit der Menschen die größte Plausibilität und die größte Anziehungskraft (Ebd., 370-373). Und hier sieht Jonas nun die Parallele zur Existenzphilosophie: Auch Heidegger lehnt den Gedanken ab, dass dem Menschen ein Platz in der kosmischen oder göttlichen Schöpfungsordnung und damit irgendeine Form der Gesetzlichkeit zukomme (vgl. Ebd., 373-374). Wie erwähnt, wissen wir nicht, ob Voegelin diese Überlegungen Jonas' schon kannte, aber er hätte sie sicherlich begrüßt.

Über den Nationalsozialismus äußert sich Voegelin dann in der *Neuen Wissenschaft von der Politik* wie folgt: „Die deutsche Revolution schließlich (..) brachte zum ersten Mal ökonomischen Materialismus, Rassenbiologie, korrupte Psychologie, Szientismus und technologische Brutalität voll ins Spiel: Kurz, sie war ein Phänomen hemmungsloser Modernität“ (NWP, 196). Aus Voegelins Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* lässt sich herauslesen, dass er auch genügend Parallelen zwischen dem Nationalsozialismus und der Gnosis sieht, um auch diese politische Bewegung als „gnostisch“ bezeichnen zu können. Dort bezeichnet er das Projekt des Nationalsozialismus als „Entgöttlichung und Entmenschlichung“ (HD, 87). Er spricht bei Hitler von der „libido dominandi“ des modernen Gnostikers (HD, 107). An verschiedenen Hitler-Zitaten belegt Voegelin zudem, dass man im Führungszirkel davon überzeugt war, dass der Glaube an Gott ausgerottet werden müsse (vgl. HD,

¹⁰⁴Man könnte geradezu von einer antiken Massengesellschaft sprechen.

125). Der dritte Punkt, der für Voegelin die Gnosis auszeichnet, nämlich die prometheische Revolte, kann damit als erfüllt gelten. Ferner ging auch Hitler von einem innerweltlichen eidos aus, wie Voegelin erläutert. Seine diesbezüglichen Gedanken folgten dem Sozialdarwinismus (vgl. HD, 148-150). Ob Voegelin im Nationalsozialismus auch eine Immanentisierung des Eschaton sieht, muss offen bleiben, jedoch deuten einige Textstellen darauf hin (vgl. HD, 272-274).

Insgesamt sieht Voegelin damit ausreichende Analogien zwischen der nationalsozialistischen und der kommunistischen Ideologie einerseits und den spätantiken gnostischen Bewegungen andererseits, um auch die modernen politischen Bewegungen als „gnostisch“ bezeichnen zu können. In Bezug auf die kommunistische Ideologie macht er dies an der Philosophie von Hegel und Karl Marx deutlich, in der er die Elemente der **weltimmanenten Erlösung des Menschen**, des **innerweltlichen eidos** und der **prometheischen Rebellion** zu erkennen meint. Wenn auch in etwas eingeschränkter Form nimmt Voegelin dieses auch für den Nationalsozialismus an.

Die Klassifizierung der nationalsozialistischen und kommunistischen Ideologie als gnostische Denkgebäude durch Voegelin und die diese stützende Annahme von Analogien zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus einerseits und der antiken Gnosis andererseits haben wenig Anklang gefunden. (Viel stärker rezipiert wurde dagegen Voegelins anfängliche These von Nationalsozialismus und Kommunismus als "Politische Religion".) Ein Grund dafür mag sein, dass Voegelin selbst in den meisten seiner Werke diesen Vergleich selbst nur impliziert und kaum begründet – ein umfassender Vergleich findet sich, wie erwähnt, nur im Schlusskapitel seiner *History of Political Ideas*. Dann hilft es uns heute nur wenig weiter, wenn Voegelin in *Wissenschaft, Politik und Gnosis* und der *Neuen Wissenschaft der Politik* anfügt, die Parallelen zwischen den modernen politischen Bewegungen und dem Gnostizismus seien allgemein bekannt – auch wenn das damals, unter Anderem durch die erwähnte Studie von Hans Jonas, wirklich der Fall gewesen sein mag.

In jüngster Zeit hat sich Harald Strohm die Aufgabe gestellt, die Verbindung zwischen Gnosis und Nationalsozialismus deutlich zu machen. Er beginnt seine Studie *Die Gnosis und der Nationalsozialismus* mit einer kurzen Einführung in die Gnosis. Dann arbeitet er insbesondere anhand der Werke des nationalsozialistischen „Chefideologen“ Alfred Rosenberg den von ihm so genannten „Nazi-Mythos“ heraus. Er macht Antisemitismus, Rassenideologie und germanische Mythologie als die drei

Hauptmerkmale der nationalsozialistischen Ideologie aus, und in seinen Augen lassen sich diese drei Ideologeme zu einem „stimmigen“ Gesamtbild zusammenfassen (Strohm 1973, 37-46). In extremer Vereinfachung (Strohm selbst stellt das etwas komplexer dar) lässt sich dieser Nazimythos, den Strohm herausarbeitet, in drei Sätzen zusammenfassen: Die arischen Germanen stellen ein Herrenvolk dar, die jüdische Rasse stelle dem genau entgegengesetzt das niedrigste Element dar, zu dem Menschen herabsinken können, und die germanische Rasse hat sich in der Vergangenheit zu weit größeren Leistungen aufgeschwungen als in der Geschichtswissenschaft bekannt (vgl. Strohm 1973, 40). Der dritte angesprochene Aspekt, die Mythologie der Nationalsozialisten, ist heute weitgehend in Vergessenheit geraten: Die Nazis vermuteten unter anderem, Atlantis habe wirklich existiert und dort hätten Germanen gelebt. Diese Mythologie führte dann zu den mitunter in den Medien heute noch als historische Kuriosität geschilderten obskuren wissenschaftlichen Expeditionen der SS-Organisation „Ahnenerbe“ in den Himalaya und anderswo.)

Hitler bekannte sich, so Strohm, klar zu diesem Mythos. Diese These ist nicht so selbstverständlich, wie sie erscheinen mag – es hat in der zeitgeschichtlichen Forschung die unterschiedlichsten Thesen darüber gegeben, inwieweit die nationalsozialistische Führungsclique von ihrer eigenen Ideologie überzeugt war. Der Hitler-Biograph Alan Bullock beispielsweise schildert Hitler als einen machiavellistischen Machtpolitiker, der seine Ideologie lediglich zur Mobilisierung seiner Anhänger einsetzte, selbst aber nicht an sie glaubte. Hugh Trevor-Roper dagegen, der Autor des einflussreichen Buches *Hitler – The Last Days*, war davon überzeugt, dass Hitler selbst an seine Ideologie glaubte (vgl. Rosenbaum 1999, 242-251). Hannah Arendt dagegen bezweifelt, dass der innerste Führungszirkel eines totalitären Systems an dessen handlungsleitende Ideologie glaubt (vgl. EuU, 810), so dass die Frage nach dem tatsächlichen Stellenwert der Ideologien in den totalitären Regime erlaubt ist. Für Voegelin ist dieser Stellenwert als hoch anzusehen, angesichts der Ideologiegetriebenheit der totalitären Politik, der allgegenwärtigen Propaganda und den vorliegenden Dokumenten, nach denen sich auch Führungsfiguren des Nationalsozialismus zu dessen Ideologie bekennen (an führender Stelle ist Hitlers eigenes Buch *Mein Kampf* zu nennen) kann ich mir schwer vorstellen, dass er darin irrt. Auch das mittlerweile gestiegene Interesse der Wissenschaft an den Propagandisten und Apologeten der nationalsozialistischen Ideologie wie Alfred Rosenberg und Martin Heidegger deutet auf den hohen Stellenwert der Ideologie im nationalsozialistischen System hin.

Auch Strohm sieht den Stellenwert der nationalsozialistischen Ideologie im Dritten Reich offenbar als hoch an, da er ihr sonst kaum eine eigene Untersuchung widmen würde. In seiner umfassenden und kenntnisreichen Studie stellt er zunächst die antike Gnosis vor (vgl. Strohm 1973, 7-37), geht dann besonders auf den Manichäismus ein (vgl. ebd., 77-184!) und vergleicht anschließend Inhalte und Symbolik des Manichäismus mit Inhalt und Symbolik des Nationalsozialismus, und dabei insbesondere mit dem Nazimythos. Sein Fazit: In seiner Entgegensetzung von Licht und Dunkelheit drücken Nazimythos ebenso wie spätantike Gnosis im Grunde die seelischen Regungen der Weltangst und Weltfremdheit aus (vgl. ebd., 207-217), und stellen sich damit in genauen Gegensatz zu den Religionen der Antike, deren Anliegen gerade die Vereinigung und Versöhnung von Licht und Dunkelheit innerhalb der Schöpfungsordnung war (vgl. ebd., 217-219, vor diesem Hintergrund ist auch das Christentum für Strohm als nicht ganz ungefährlich zu bewerten). Zusammenfassend gesagt: „Die Mythen der Gnosis waren (und sind) traumgrammatisch chiffrierte Wunscherfüllungen; und was ihre Missionare hervorzuheben pflegen, ist in der Tat sehr wahr: Diese Mythen versprechen weltverlorenen Menschen einen tiefen Lebenssinn. Denn nach diesen Frohen Botschaften werden die jetzt Mächtigen und Ungehemmten im kommenden Reich bestraft, sie selbst dagegen zu Fürsten und Freien, die dann endlich einmal all die verbotenen, blockierten und eingepanzerten Triebregungen – wenn auch nur abstrakt und „moralisch“ verklärt – in Gestalt paradiesischen Glücks ausleben dürften.“ (Ebd., 223). Insgesamt stimmt die Studie Strohms mit den Thesen Voegelins, dessen Werk *Das Volk Gottes* Strohm auch im Literaturverzeichnis angeführt wird, weitgehend überein.

In der Gesamtabwägung gibt es sicher gute Argumente dafür, diese Denkbewegungen als moderne Gnostizismen zu begreifen, wie Voegelin das tut. Denn es gibt sowohl inhaltliche als auch strukturelle Analogien zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus einerseits und der antiken Gnosis andererseits. Auch wenn es auf den ersten Blick als ein etwas eigenwilliges Projekt erscheinen mag, Ideologien des 20. Jahrhunderts nach Christus mit Begriffen, die bis ins 7. Jahrhundert vor Christus zurückreichen, erfassen zu wollen, so hat dies doch eine erhebliche und willkommene Horizonterweiterung der Totalitarismustheorie zur Folge.¹⁰⁵ Im Schlusskapitel wird

¹⁰⁵Fraglich ist noch, ob Voegelin eher inhaltliche oder eher strukturelle Analogien zwischen den modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus einerseits und der antiken Gnosis andererseits sieht. So würde die Aussage „Der Kommunismus wie die antike Gnosis

gezeigt, inwiefern Voegelins Charakteristik von modernen politischen Bewegungen als „gnostisch“ zum besseren Verständnis dieser Bewegungen beitragen kann. An dieser Stelle sei noch angemerkt, warum diese Charakteristik für Voegelin selbst ein weiterer Anlass zur Kritik dieser Bewegungen ist.

Warum ist die Gnosis schlecht?

Die antike und besonders die moderne Gnosis sind für Eric Voegelin verwerflich. Dies gilt vor allem, weil die Gnosis ein Frageverbot gegen die philosophische Methode verhängt: „Ein Phänomen ist aufgetreten [...] das der Antike unbekannt war, ein Verbot der Fragestellung.“ (Ebd.) Dieses „Verbot der Fragestellung“ stellt in der politischen Diskussion etwas fundamental Neues dar. Es handelt sich dabei nicht um abweichende Meinungen über Politik und die beste politische Ordnung „die traditional oder emotional zäh gehalten werden; nicht um Meinungen, deren Vertreter sich im guten Glauben der Richtigkeit ihrer Position“ befinden (ebd.), sondern vielmehr handelt es sich „um Meinungen, deren Vertreter wissen, dass und warum sie einer kritischen Analyse nicht standhalten, und die darum das Verbot der Prüfung ihrer Prämissen zum Inhalt ihres Dogmas machen.“ (Ebd.) Voegelin bezieht sich dabei nicht nur darauf, dass die Ideologien des Kommunismus und des Nationalsozialismus gegenüber Andersdenkenden sehr intolerant sind. Vor allem will er darauf aufmerksam machen, dass überzeugte Vertreter dieser Weltanschauungen aufgrund von deren – wenn man das so ausdrücken will – ideologischer Geschlossenheit notwendigerweise intolerant gegenüber Andersdenkenden sein müssen. Insbesondere müssen sie, und das ist aus Voegelins Sicht besonders verwerflich, intolerant gegenüber philosophischen und vor allem religiösen Vorstellungen sein.

Wie erwähnt, ist es für Voegelin eine zentrale Aufgabe der Politikwissenschaft, durch

streben die Selbsterlösung des Menschen an“ auf eine inhaltliche, die Aussage „Der Nationalsozialismus wie die antike Gnosis sind vom Führerprinzip geprägt“ aber auf eine strukturelle Analogie hindeuten. Diese Frage ist deswegen schwer zu klären, weil eine Bewegung keinen Inhalt haben kann, eine Ideologie dagegen wohl kaum eine Struktur, und sowohl die modernen politischen Bewegungen als auch die antike Gnosis werden hier als Bewegungen und als Ideologien behandelt (gleichermaßen von mir und von Voegelin). Nach Abwägung aller Argumente gehe ich davon aus, dass Voegelin eher strukturelle als inhaltliche Analogien sieht. Dieser Eindruck wird auch dadurch hervorgerufen, dass es offensichtlich kaum inhaltliche Analogien zwischen der kommunistischen und der nationalsozialistischen Ideologie gibt.

die philosophische Methode konkrete Empfehlungen für die Gestaltung einer politischen Ordnung und für das politische Handeln Einzelner abzuleiten. Diese Methode ist möglich, weil – und führt zu dem Ergebnis, dass – eine Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich etwas für den Menschen Wichtiges ist, und diese Erkenntnis lässt sich durch die philosophische Methode aus der Wahrheit des Seins ableiten. Die gnostischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus sind aber, so Voegelin, davon geprägt, dass sie die philosophische Methode nicht zulassen. Als Beispiel dafür zitiert er den Kommandanten des Vernichtungslagers Auschwitz, Rudolf Höß, der nach dem Zweiten Weltkrieg ausgesagt hat, dass in der SS niemand auf den Gedanken gekommen wäre, einen Befehl zur Organisation der Vernichtung der europäischen Juden abzulehnen, da ganz einfach niemand auf diesen Gedanken gekommen wäre (vgl. WPG, 37). Dabei hatten, wie man heute weiß, einige SS-Männer durchaus Mitgefühl mit ihren Opfern (was allerdings nicht auf Höß zutrifft). Auch die mitleidigen SS-Männer waren aber der Ansicht, dass die Juden, um die es in dieser Situation ging, sterben mussten, damit Adolf Hitler sein Ziel der Vernichtung der europäischen Juden erreichen konnte, denn auch sie hatten die nationalsozialistische Ideologie völlig verinnerlicht. Der Grund für ihr Nichtanzweifeln des Befehls lag also nicht allein in einer Veranlagung der SS-Männer zur Grausamkeit (auch wenn eine solche Veranlagung oft vorhanden war), sondern auch, ja vor allem in der nationalsozialistischen Ideologie begründet. Denn diese Ideologie besagte, dass es kein höheres Gesetz gäbe als das Wort Adolf Hitlers. Entsprechend galten für die SS-Männer im Zweifelsfall weder moralische Grundsätze, die die SS nicht selbst aufgestellt hatte, noch religiöse Normen in irgendeiner Form. Dies erklärt, warum sie nicht mehr im Gedanken an das sowohl im Christentum als auch in der Moralphilosophie zentrale Gesetz gehandelt haben, dass alle Menschen ein Recht auf Leben und Unversehrtheit haben. So meint Voegelin, dass die modernen gnostischen Bewegungen ein „Frageverbot“ verhängen und dass dieser Umstand endlosen Schrecken verursachen kann.

Dieses Frageverbot, das die gnostischen Bewegungen verhängen, lässt sich offensichtlich auf die Eigenschaft dieser Bewegungen zurückführen, dass sie **weltimmanent** (also ohne eine wie auch immer geartete religiöse Fundierung dieses Heilsversprechens) eine **Selbsterlösung des Menschen** anstreben – und im Bewusstsein, dieses Versprechen nicht einhalten zu können, verhängen sie in intellektuell unredlicher Weise dieses Frageverbot. Dieses Verbot ist ein bedeutendes

Merkmal der modernen gnostischen Bewegungen, wie Eric Voegelin im Folgenden ausführt. Denn nicht nur der Nationalsozialismus, sondern auch der Kommunismus erhebt ein solches Frageverbot, wie er anhand der Texte von Karl Marx zeigen will (vgl. WPG, 33-39, 45-51, 56-60). Auch Marx, so Voegelin, ist der Ansicht gewesen, dass es abgesehen von den von ihm aufgestellten geschichtlichen und ökonomischen Gesetzmäßigkeiten und vielleicht einer gewissen Verpflichtung der Arbeiterklasse zur Solidarität kein höheres moralisches oder religiöses Gesetz gibt. Marx sagt dazu nur, der sozialistische Mensch stelle eine solche Frage nicht (Marx 1932, 307, zitiert nach WPG, 35-36). Damit, so impliziert Voegelin ist im Kommunismus auch die Frage, ob diese oder jene politische Maßnahme der Führung auch aus moralischen Gründen gerechtfertigt ist, ebenso verboten wie die Frage, ob die Gesellschaftsordnung, die die Kommunisten im Rückgriff auf das von Marx postulierte historische Gesetz errichten wollen, überhaupt aus moralischer oder philosophischer Sicht eine gute politische Ordnung ist, ob sie also der Wahrheit des Seins entspricht, da der Kommunismus als eine moderne gnostische Bewegung die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht stellt.

Die Ursprünge des gnostischen Frageverbots führt Voegelin im weiteren Verlauf seiner Antrittsvorlesung auf Friedrich Nietzsche (vgl. WPG, 39-45) und Hegel zurück (vgl. WPG, 51-56). Diese philosophiegeschichtliche Einordnung interessiert an dieser Stelle nicht so sehr, es lohnt sich aber, hier auf einen Begriff hinzuweisen, den Voegelin von Nietzsche übernimmt und oft verwendet. Es geht um die „libido dominandi“, also den Willen zur Macht oder die Herrschsucht. Nietzsche hat diesen Begriff, so Voegelin, noch positiv gemeint, und war der Ansicht, Wissenschaftler bräuchten, um etwas Neues herauszufinden, diesen Willen zur Macht ebenso wie Staatsmänner sie benötigten, um politische oder gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. Für Voegelin ist dieser Begriff allerdings negativ zu verstehen, die libido dominandi ist seiner Ansicht nach eine typische Eigenschaft des Gnostikers und eher mit „Verstocktheit“ zu übersetzen, da der Gnostiker auch dann nicht aufgibt und sich weiterhin weigert, die philosophische Methode anzuwenden und die Frage nach der Wahrheit des Seins zu stellen, wenn schon offensichtlich ist, dass seine Pläne gescheitert sind.

Das Frageverbot und die libido dominandi sind also wichtige Merkmale der kommunistischen und nationalsozialistischen Ideologie, die Voegelin als moderne Gnostizismen ansieht. Diese Merkmale sind – kurz gesagt – der Grund, warum die Gnosis aus philosophischer Sicht verwerflich ist, und sie sind auch der Grund, warum

die totalitären Regime, die sich auf die kommunistische und nationalsozialistische Ideologie beriefen, so zerstörerisch waren. Voegelins Kritik an den modernen politischen Bewegungen, die er aufbauend auf seinem Verständnis der Politikwissenschaft als einer philosophischen Wissenschaft entwickelt, lautet also, dass sie aufgrund des antiphilosophischen und antireligiösen Frageverbots, und aufgrund der prometheischen Rebellion der revolutionären Gnostiker geradezu zu zerstörerischen totalitären Regimen führen mussten.¹⁰⁶ An dieser Stelle stellt sich für mich die Frage, inwieweit dies im Hinblick auf den Marxismus überzeugt. Ich sehe bei der Lektüre der Schriften Marx' wohl einen neugnostischen Erlösungsgedanken – diese Analogie Voegelins erscheint mir daher durchaus plausibel – und vermag auch ein Frageverbot zu erkennen (etwa in Marx' Überzeugung, bestimmte Ideologien und eigentlich die gesamte Geisteswissenschaft würde sich in Abhängigkeit von der Stellung des Denkers im Produktionsprozess ergeben, so dass beinahe die gesamte geistes- und kulturwissenschaftliche Diskussion überflüssig wird) aber eine „libido dominandi“ im nietzscheanischen Sinne kann ich bei Marx allenfalls in ersten Anfängen sehen. Vermutlich überträgt Voegelin hier das stark vorhandene Machtbewusstsein von späteren Kommunisten wie Lenin und Stalin auf Marx. Insofern muss man zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Gnosistheorie Voegelins beim Verständnis des Nationalsozialismus hilfreicher ist als beim Verständnis der kommunistischen Diktaturen. Dies ist immer noch kein kleiner Verdienst Voegelins, hat er doch in seiner Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* den Nationalsozialismus in den Blick genommen, wie im Folgenden zu zeigen ist. Voegelin macht dort deutlich, dass als Folge der gnostischen Prägung des Nationalsozialismus gerade die vielen überlieferten Bemerkungen Hitlers und Himmlers gelten können, dass in der Situation, in der man sich jetzt gerade im Krieg gegen die Sowjetunion und im „Vorgehen“ gegen die jüdische Rasse befinde, Milde fehl am Platze, Grausamkeit aber geboten sei. Der gnostische Charakter der nationalsozialistischen Ideologie führt für Voegelin in Nietzsches Worten zur „Umwertung aller Werte“, als deren Folge Grausamkeit gut, Milde aber schlecht sei: Man fühlt sich beim Studium dieser Reden und Tischgespräche der Nazigrößen unwillkürlich an die bekannten Slogans der Diktatur aus George Orwells Roman 1984 erinnert: „Krieg ist Frieden, Freiheit ist Sklaverei und Ignoranz ist Stärke.“ Voegelin ist schockiert über diese Umwertung aller Werte: Er führt die Folgen

¹⁰⁶Da dieses aber nicht unumstritten ist, werde ich im Schlusskapitel auch auf die Frage eingehen, ob die Gnosis tatsächlich so verkehrt ist.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

von Nationalsozialismus und Kommunismus auf den gnostischen Charakter dieser Ideologien zurück. Im Schlusskapitel werden wir auf diese Problematik zurückkommen, wenn wir uns unter anderem mit der Verteidigung der Gnosis durch Peter Sloterdijk befassen. Im folgenden Abschnitt geht es um die totalitären Massenbewegungen und ihr Griff zur Macht.

3.2. Die gnostischen Massenbewegungen und der Kampf um die Repräsentation

Im vorigen Abschnitt wurde dargelegt, dass Eric Voegelin Parallelen zwischen den modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus und den spätantiken gnostischen Sektenbewegungen sieht. Diese Erkenntnis ist für ihn elementar für ein korrektes Verständnis der totalitären Regime. Während ich später auf Voegelins Schilderung dieser Regime selbst eingehe (vgl. Kapitel 3.3), geht es in diesem Abschnitt um Voegelins Analysen der totalitären Bewegungen und ihren Griff zur Macht vor dem Hintergrund der modernen Massengesellschaften der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Voegelin bezeichnete die totalitären Bewegungen zunächst als religiöse, später dann als gnostische Massenbewegungen. Durch ihre Eigenschaft als gnostisch war auch ihre Struktur und Symbolik geprägt, wie Voegelin deutlich macht. Einen guten Überblick über Voegelins Sicht der Dinge bietet der Aufsatz *Religionsersatz – Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, auf den ich im Anschluss eingehe. Er ist der Ansicht, dass sie nur aufgrund der politischen und geistigen Orientierungslosigkeit der Massen an die Macht kommen konnten, einer Orientierungslosigkeit, die sich oft bis zum Realitätsverlust steigerte. Dieses hat zu einer solchen Verwirrung und Schwächung geführt, dass dem Machtanspruch dieser Massenbewegungen zumindest in Deutschland und Russland nichts mehr entgegengesetzt werden konnte, und zwar weder von der Masse der Menschen noch von den politischen Institutionen her. Dies macht Voegelin besonders in seiner auf Deutschland bezogenen Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* deutlich, die darum in diesem Abschnitt besonders berücksichtigt wird.

In diesem Abschnitt versuche ich folgende Thesen zu belegen:

- Voegelins Ansicht nach war die Moderne durch die Abkehr von den Wahrheiten (dem „Ordnungswissen“) der christlichen Religion und der antiken griechischen Philosophie für den Totalitarismus verwundbar.
- Auch fehlte es den Menschen in den vom Totalitarismus in besonderem Maße betroffenen Staaten auch schlicht an „common sense“, sie litten in heutigen Worten an einem Mangel an „Lebensklugheit“ oder „praktischer Vernunft“, was sie ebenfalls ideologie- und damit totalitarismusanfällig gemacht hat.

Zusätzlich zeige ich, dass für Voegelin die totalitären Bewegungen als gnostische Massenbewegungen zu betrachten sind. Dazu gehe ich zunächst auf die gnostischen

Massenbewegungen selbst und Voegelins kleine Studie *Religionsersatz* ein, und betrachte danach, im Rückgriff auf die *Neue Wissenschaft der Politik* und die Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen*, die mangelnde Widerstandskraft vor allem der Deutschen gegen den Totalitarismus.

Gnostische Massenbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert

Eine Einführung in seine Analyse der politischen Bewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus als gnostische Massenbewegungen gibt Eric Voegelin in seinem Aufsatz *Religionsersatz – Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*. Zu Beginn seiner Studie bemüht er sich, eine Abgrenzung zwischen den gnostischen Intellektuellenbewegungen und gnostischen Massenbewegungen zu schaffen. Dabei sind die Intellektuellenbewegungen jene Strömungen, die nicht über das Ausmaß kleiner Bewegungen hinausgekommen sind, wie die Anthroposophie. Die gnostischen Massenbewegungen dagegen sind die echten totalitären Bewegungen (ich erinnere daran, dass es nur möglich ist, ein totalitäres System aufzubauen, wenn man über eine Massenbewegung verfügt). Allgemein als gnostische Bewegungen sieht Voegelin „Bewegungen von der Art des Progressivismus, des Positivismus, des Marxismus, der Psychoanalyse, des Kommunismus, des Faschismus und des Nationalsozialismus“ (RelErs, 5) an. Dabei neigt er dazu, „den Positivismus [...] und die Varianten der Psychoanalyse“ (ebd.) als Intellektuellenbewegungen zu betrachten. Er trifft diese Unterscheidung eben deswegen, weil diese Bewegungen keine Massengefolgschaft sammeln konnten und darum nicht in dem Ausmaß wie die totalitären Bewegungen politisch wirksam wurden. Er stellt aber auch fest: „In der sozialen Realität jedenfalls gehen die beiden Typen ineinander über. Keine der genannten Bewegungen hat als Massenbewegung begonnen, alle sind von Intellektuellen und kleinen Gruppen ausgegangen.“ (Ebd.) Als Beispiel nennt Voegelin den Positivismus, der von einer kleinen Gruppe von Intellektuellen ausging, aber soweit gesellschaftlich wirksam wurde, dass sein Motto „Ordnung und Fortschritt“ in das Staatswappen Brasiliens aufgenommen wurde (vgl. RelErs, 5 f.), der aber dann doch keine totalitäre Bewegung geworden ist.¹⁰⁷

¹⁰⁷Aufgrund von Voegelins Beobachtung, dass alle totalitären Bewegungen einmal als kleine Strömungen begonnen haben, habe ich die vorliegende Arbeit in einen Abschnitt, der sich mit den modernen politischen Bewegungen in ihrem Frühstadium befasst (vgl. Abschnitt 3.1), sowie in diesen Abschnitt, der

Voegelin beobachtet also, dass die totalitären Bewegungen aus Intellektuellenbewegungen hervorgegangen sind, und zwar eben aus den modernen Gnostizismen des Nationalsozialismus und Kommunismus. Wenn man Kommunismus und Nationalsozialismus also als gnostische Rebellionen bezeichnen kann, so sind, so interpretiere ich Voegelin, die modernen gnostischen Massenbewegungen der Ausdruck dieser Rebellionen. Entsprechend sind auch sie von den wesentlichen Elementen der Gnosis, nämlich dem Streben nach Selbsterlösung des Menschen, im Rahmen einer **Immanentisierung des Eschaton**, der Annahme eines **innerweltlichen eidos** und der **prometheischen Revolte** geprägt.¹⁰⁸

Um diese Elemente ausdrücken zu können, haben sich die gnostischen Massenbewegungen Voegelin zufolge eine reiche Symbolik geschaffen. Symbole spielen in Voegelins Verständnis von Politikwissenschaft eine sehr wichtige Rolle, da nur sie politische Repräsentation ermöglichen, die für Voegelin ein elementarer Bestandteil der Politik sind. Er ist in seiner Repräsentationstheorie der Ansicht, dass „Artikulation [...] die Bedingung der Repräsentation“ (NWP, 56) ist, und dazu bedarf es einer ausgebildeten Symbolik. Wie erwähnt (vgl. Kapitel 2), ist ein Symbol für Voegelin ein in Institutionen festgeschriebener Ausdruck des Willens einer politischen Gemeinschaft nach Repräsentation. In der Voegelinischen Begrifflichkeit sind damit Institutionen wie „Parlamentarismus“ als Symbole zu betrachten.¹⁰⁹

Die modernen gnostischen Massenbewegungen haben, so Voegelin, ihre eigene Symbolik. Anstatt eines parlamentarischen Systems sind das unter anderem die Symbole des „Dritten Reiches“ und das des „Führers“, so Voegelin, der sich in diesem Abschnitt offenbar auf den Nationalsozialismus bezieht. Als andere weniger deutliche Symbole nennt Voegelin das des „Vorläufers“ und die „Ablehnung von Institutionen“. Dass dieses wirklich Symbole der totalitären Bewegungen waren, ist ja ganz deutlich. Die Kommunisten in der Tradition von Karl Marx sprachen häufig von der „Abschaffung des Staates“, während die Nationalsozialisten häufig die Vorläufer ihrer

sich mit den Massenbewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus befasst, gegliedert.

¹⁰⁸Dabei unterscheidet Voegelin, je nachdem, ob die hauptsächlich auf die Entwicklung hin zu einem perfekten Endzustand der Welt, auf den Endzustand selbst oder auf beides gleichermaßen abstellen zwischen teleologischen, axiologischen und aktivistischen gnostischen Massenbewegungen (sehr zentral ist diese Detailunterscheidung für uns aber nicht). Vgl. RelErs, 5-7.

¹⁰⁹Voegelin spricht, wie erwähnt statt von Begriffen oder Konzepten lieber von Symbolen, weil er differenzieren will zwischen der Wissenschaft (dort gibt es Begriffe) und der Politik (dort gibt es Symbole). Heute würde man wohl einfach von „Institutionen“ sprechen. Vgl. AR, 82-89 sowie Kapitel 2..

Bewegung erwähnten. Das waren unter anderem frühe nationalsozialistische Aktivisten wie Horst Wessel, der ja auch im Dritten Reich mit einem eigenen Lied geehrt wurde, aber auch die Anführer mittelalterlicher Bauernrevolten. Voegelin jedenfalls legt im Anschluss dar, dass die Symbole, die er genannt hat, die modernen gnostischen Massenbewegungen prägten. Er will damit nicht seine Argumentation stützen, dass die Massenbewegungen unter anderem des Nationalsozialismus und Kommunismus gnostischer Natur sind (das steht für ihn fest), sondern er legt aufbauend auf dieser Annahme dar, inwieweit die gnostische Natur dieser Bewegungen auch ihre Struktur prägte. Dies ist, so Voegelin, in hohem Maße der Fall.¹¹⁰

An zentraler Stelle der Symbolik der gnostischen Massenbewegungen stand Voegelin zufolge die Immanentisierung des Eschaton: „In allen gnostischen Bewegungen geht es darum, die Seinsverfassung mit ihrem Ursprung in göttlich-transzendtem Sein aufzuheben und sie durch eine weltimmanente Seinsordnung zu ersetzen, deren Vollendung in den Machtbereich menschlichen Handelns gegeben ist (...) Gleichgültig, welcher der drei Varianten der Immanentisierung [des Eschaton, K.K.] die Bewegungen angehören, der Versuch, eine neue Welt zu schaffen, ist ihnen allen gemeinsam.“ (RelErs, 12). Es ging ihnen also darum, einen vermeintlich perfekten Endzustand der Welt zu erschaffen. Jedoch mussten die gnostischen Massenbewegungen in diesem Projekt scheitern. Voegelin ist grundsätzlich der Ansicht, dass der Mensch die Welt, und seine eigene Natur, nicht so grundlegend verändern kann.¹¹¹ Voegelin folgert: „Um das Unternehmen zwar nicht möglich zu machen, aber doch möglich erscheinen zu lassen, muss daher jeder gnostische Intellektuelle, der ein Programm der Weltänderung entwirft, vor allem ein Weltbild konstruieren, aus dem die wesentlichen Züge der Seinsverfassung, die das Programm als aussichtslos und unsinnig erscheinen lassen würden, ausgelöscht wird.“ (Ebd.) Das ist der Hintergrund, warum die gnostischen Massenbewegungen kämpferisch antireligiös waren.

¹¹⁰Wo also für Hannah Arendt – wie noch zu zeigen ist – die Struktur und Symbolik der totalitären Massenbewegungen der Notwendigkeit geschuldet waren, im politischen Kampf zu bestehen, Mob, Massen und Elite, die aus dem Klassensystem der Nationalstaaten herausgefallen waren, eine politische Heimat zu geben und dazu eine perfekte Scheinwelt zu erschaffen, waren sie bei Voegelin eine Folge dessen, dass diese Bewegungen Ausdruck gnostischer Rebellion waren, sie waren also durch die gnostische Natur der Bewegungen vorbestimmt.

¹¹¹Er ist dennoch der Ansicht, dass es Raum für kleinere Verbesserungen gibt, und kann daher nicht als ein Reaktionärer (und nach seinen eigenen Angaben nicht einmal als ein Konservativer) bezeichnet werden.

Hier zeigt sich für Voegelin in den gnostischen Massenbewegungen wieder einmal sehr deutlich der Einfluss von Thomas Morus, Thomas Hobbes und Hegel. Alle drei unterdrücken je „einen wesentlichen Realitätsfaktor (..) um ein Menschen-, Gesellschafts- oder Geschichtsbild nach seinem Wunsche konstruieren zu können“ (RelErs, 15). Hegel unterdrückte, so Voegelin, den Umstand, dass Geschichte sich zwischen Menschen abspielt und sich daher in verschiedene Richtungen entwickeln kann, und nicht nach einem festgelegten Gesetz verläuft. Stattdessen ging Hegel von einem innerweltlichen eidos aus, Hobbes ersetzte das Gemeinwohl durch die libido dominandi des Gnostikers, und Morus vergöttlichte den Menschen, um so seine neue Welt errichten zu können. Durch diese Ausklammerung eines Teils der Realität, so Voegelin, konnten die drei genannten politischen Denker den Weg der gnostischen Spekulation gehen, in deren Zentrum die Immanentisierung des Eschaton lag (vgl. RelErs, 15 ff.)

Am Ende seines Aufsatzes *Religionersatz* gelangt Voegelin zu dem Schluss, dass die drei großen Religionen Christentum, Judentum und Islam mit ihrer Forderung, an das empirisch nicht Erfahrbare zu glauben, hohe Ansprüche an den Menschen stellen. Die Menschen waren der Ungewissheit, die jede Religion Voegelin zufolge mit sich bringt, nicht mehr gewachsen. Möglicherweise hat dies die Anhänger der gnostischen Massenbewegungen dazu bewegt, „in die massivere Gewissheit innerweltlicher Seinserfüllung“ (RelErs, 18) zu fliehen. Diese Ansicht Voegelins deutet schon darauf hin, auf welche Weise die modernen gnostischen Massenbewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus seiner Ansicht nach an die Staatsmacht gelangen konnten.

Die Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaften

Die totalitären Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus sind also für Eric Voegelin als gnostische Massenbewegungen zu betrachten. Im Folgenden gehe ich auf seine Überlegungen darüber ein, wie sie dann überhaupt die Macht ergreifen und totalitäre Regime errichten konnten. Entscheidend ist dabei, wie es ihnen gelingen konnte, eine Massengefolschaft zu gewinnen und damit überhaupt zu Massenbewegungen zu werden – was ja, wie erwähnt, die Bedingung dafür ist, dass sie überhaupt an die Macht gelangen und totalitäre Regime errichten konnten.

Voegelins Aussagen darüber, wie die totalitären Bewegungen eine Massengefolschaft gewinnen und an die Macht gelangen konnten, gehören zu seinen bekanntesten Studien (und sind insofern mit seinem Politische-Religionen-Ansatz vergleichbar). Über diese Analysen Voegelins liegt auch Sekundärliteratur vor. Konsultiert man diese Literatur, begegnet man häufig der Ansicht, Voegelin habe die Moderne einfach als fehlgeleitet betrachtet (so Arnold 2007, 79). Die moderne Gesellschaft wäre, das sei die Ansicht Voegelins, ganz einfach mehrheitlich gnostisch geprägt. Voegelin habe gesagt – ich referiere immer noch die Sekundärliteratur – auch die gemäßigten politischen Akteure, etwa die liberalen Parteien, hätten innerlich mit der prometheischen Revolte der modernen gnostischen Bewegungen sympathisiert und darum die Demokratie nicht gegen den Totalitarismus verteidigen können oder wollen. Diese Ansicht, die unter anderem von Eckhardt Arnold vertreten wird (vgl. ebd.), relativiert sich bei einer Gesamtbeurteilung von Voegelins Werken und erweist sich insofern als überzogen. Zwar gibt es Äußerungen Voegelins, die den Eindruck erwecken können, dass er wirklich die gesamte moderne Gesellschaft verurteilt (bei einer dieser Gelegenheiten hat ihm Hannah Arendt energisch widersprochen, vgl. Kapitel 5). Diese Aussagen Voegelins sind aber eher seinem Hang zu drastischen Formulierungen, seinem rigiden Moralismus oder auch momentaner Erregung geschuldet. In der Gesamtabwägung ist das Urteil erlaubt, dass Voegelin (realistischerweise) davon ausgeht, dass die moderne Gesellschaft in ihrer geistigen Haltung von vielen intellektuellen Einflüssen geprägt ist. Einige davon betrachtet er als förderlich, wie die religiöse und philosophische Tradition Europas oder die anglo-amerikanische Philosophie des Common Sense, und andere betrachtet er als schädlich, wie den Positivismus und die modernen Gnostizismen (vgl. McKnight 2001).

Ich möchte die Annahme, dass Voegelin nicht die gesamte moderne Gesellschaft verurteilt, sondern sie im Gegenteil deutlich differenzierter betrachtet, an einigen ausgewählten Textstellen deutlich machen. In seinen *Autobiographischen Reflexionen* diskutiert Voegelin die Tauglichkeit des Konzepts der „modernen Gnostizismen“ für die Analyse der politischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus, und gelangt dabei zu dem Schluss, dass dieses Konzept zwar hilfreich ist, aber diese Bewegungen nicht alleine erklären kann (vgl. AR, 86-87), worauf auch der amerikanische Ideengeschichtler Stephen McKnight hinweist (vgl. McKnight 2001). Um so mehr muss das dann ja für die gesamte moderne Gesellschaft gelten. An verschiedenen Stellen macht Voegelin deutlich, dass nicht eine etwaige gnostische

Prägung der modernen Gesellschaft für den Aufstieg des Totalitarismus verantwortlich zu machen ist, sondern vielmehr der Verlust des Ordnungswissens der Religion und der Philosophie (vgl. etwa NWP 181-186 und 195-196) sowie ein gewisser Verlust an „common sense“ (vgl. etwa AR 138-142).¹¹²

Voegelin belässt es also nicht bei der Aussage, dass die Moderne eben „fehlgeleitet“ sei und dass die totalitären Bewegungen darum die Macht ergreifen konnten, sondern er will ergründen, wie und warum nun genau die totalitären Bewegungen an die Macht gelangen konnten. Neben seinem eben erwähnten Aufsatz *Religionsersatz* führt Voegelin diese Auseinandersetzung in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* fort, und auch seine Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* ist die Frucht seiner Bemühungen. In diesen Schriften nennt er drei wesentliche Schwachpunkte der modernen Gesellschaften, die diese totalitarismusanfällig gemacht haben: (a) **Den Verlust des religiösen und politischen Ordnungswissens**, (b) **Allgemeiner Verlust an common sense und Realitätssinn**, sowie (c) **Die Schwäche der Institutionen der modernen Gesellschaften**. Ich werde diese drei Punkte im Folgenden behandeln, den dritten Punkt allerdings aus Gründen der Systematik erst in Abschnitt 3.3.

Anfälligkeit für den Totalitarismus I: Der Verlust des Ordnungswissens

Als kritischer Wissenschaftler „von menschlicher und sozialer Ordnung“ (Krasemann 2002, 190) tritt Eric Voegelin für eine Neubegründung der Politikwissenschaft als einer philosophischen Wissenschaft ein, in der das überlieferte Ordnungswissen der Religion und der Philosophie eine wichtige Rolle spielen sollte. Insbesondere der menschlichen Religiosität soll das Staatswesen Ausdruck verleihen. Dies ist in Voegelins Augen die Ideallösung für die Aufgabe, vor der jede Gesellschaft seiner Ansicht nach steht: Sich eine politische Ordnung zu schaffen, die ihrer Existenz Sinn verleiht. Diese Sinngebung

¹¹²Warum das Klischee Voegelins als radikaler Kritiker der Moderne dennoch so weitverbreitet ist, ist mir nicht vollständig ersichtlich. Es könnten jedoch folgende Gründe eine Rolle spielen: Zum einen wurde diese Sicht auf Voegelin wohl erst durch einige radikale Äußerungen von ihm ermöglicht. Es mag jedoch auch eine Rolle spielen, dass ein eher linksliberaler Kritiker wie Eckhart Arnold Voegelin gewissermaßen als Gegenpart seiner eigenen, eher liberal und positivistisch geprägten Politikphilosophie verwendet, und ihn darum als Kritiker der Moderne überzeichnet, während die konservativen amerikanischen Voegelin-Schüler ihren Lehrer gerade für ihre eigene Kritik an der modernen Gesellschaft mit Beschlag belegen, und daher dasselbe Voegelin-Bild verbreiten – womit beide Seiten, vermutlich unabsichtlich, vom „echten Voegelin“ abstrahieren.

ist für Voegelin, wie er in seiner Repräsentationstheorie erläutert, die Aufgabe der Repräsentation.

Repräsentation bedeutet für Voegelin, „die symbolischen Formen zu finden, die diesen Sinn ädaquat ausdrücken.“ (Voegelin 2002, 27) Diese politische Repräsentation soll Voegelin zufolge nicht bloß formal sein – das nennt er wie erwähnt die „deskriptive Repräsentation“ – sondern vielmehr existenziell: Es muss eine legitime Herrschaft vorliegen (vgl. NWP, 49 ff.) Aufgrund der Teilhabe des Menschen an allen Seinsbereichen, muss die politische Ordnung auch die Teilhabe des Menschen an diesen Seinsbereichen, insbesondere der Teilhabe des Menschen am göttlichen Seinsbereich angemessen Ausdruck verleihen. Diesen Sonderfall der existenziellen Repräsentation bezeichnet Voegelin als „transzendente Repräsentation“. Sie kann etwa durch öffentliche religiöse Handlungen im Rahmen einer Zivilreligion erfolgen (vgl. NWP, 88 f.)

Von zentraler Bedeutung für die transzendente Repräsentation, so Voegelin, ist das Ordnungswissen, das die Gesellschaft zu dieser Form der Repräsentation befähigt. Den Kern dieses Ordnungswissens bildet für ihn die Einordnung des Menschen als „homo religiosus“. Darüber hinaus ist das Ordnungswissen dann die Folge der Beziehung der jeweiligen Gesellschaft im religiösen Seinsbereich – es drückt also theologische (und mitunter auch philosophische) Grundprinzipien aus, die in der jeweiligen Gesellschaft für wahr gehalten wurden. Oft variiert das Ordnungswissen in Details oder auch in grundsätzlichen Dingen von Zivilisation zu Zivilisation. Den modernen Gesellschaften liegt aber ein umfassender Korpus an Ordnungswissen vor, so Voegelin. Damit meint er insbesondere die religiösen Überlieferungen der christlich-jüdischen Tradition, ergänzt durch die antike griechische und die mittelalterliche christliche Philosophie. Aber auch islamische und asiatische Einflüsse qualifizieren sich für ihn als Ordnungswissen. Dieses Ordnungswissen sollte die modernen Gesellschaften eigentlich zur transzendenten Repräsentation befähigen, so Voegelin. Jedoch ist es zum Teil verloren gegangen, und das hat die modernen Gesellschaften so totalitarismusanfällig gemacht. Um diese Haltung Voegelins zu verdeutlichen, gehe ich zuerst auf seine Interpretation unseres Ordnungswissens, und dann auf seine Analyse von dessen Bedrohung ein. Dabei beziehe ich mich vor allem auf die *Neue Wissenschaft der Politik*.¹¹³

¹¹³Eine noch ausführlichere Darstellung der historischen Entwicklung des Ordnungswissens befindet sich in Voegelins Hauptwerk *Order and History*, jedoch lasse ich diese weitgehend außen vor, da nicht eine

Voegelin sieht den Beginn des Ordnungswissens, das uns überliefert ist, mit den ersten Transzendenzerfahrungen der frühen Zivilisationen Babylons und Ägyptens gekommen. Als „Transzendenzerfahrungen“ bezeichnet er, in der üblichen Verwendung dieses Begriffs, diejenigen Erfahrungen, die sich auf Gott oder das Jenseits beziehen. „Gott“ und „Transzendenz“ sind für Voegelin also weitgehend gleichbedeutend. Voegelin vertritt hier einen zwar substantiellen, aber nicht personalen Gottesbegriff. Der Gottesbegriff bei Voegelin ist substantiell in dem Sinne, dass schon eine göttliche Entität oder ein göttlicher „Seinsbereich“ mit ihm gemeint ist, es ist also kein Pantheismus gemeint. Mit dem Seinsbereich des Göttlichen ist aber andererseits bei Voegelin nicht zwangsläufig ein personaler Gott gemeint, mit dem Begriff „Gott“, „Seinsbereich des Göttlichen“ oder „Transzendenz“ zielt Voegelin vielmehr auf so etwas wie den Weltengrund (vgl. HD, 85 ff.)

Grundsätzlich beginnen Transzendenzerfahrungen bei Voegelin mit derjenigen Erkenntnis des Menschen, dass der Mensch in der Welt lebt, sich aber deren Entstehung oder Erschaffung nicht erklären kann. Der Ursprung der Welt liegt möglicherweise außerhalb der Welt, ganz sicher aber außerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens. Dies trifft ebenso auf den Ursprung des Menschen zu, das Geheimnis des Ursprungs der Welt schließt auch das nach dem Ursprung des Menschen ein (vgl. PR, 15 f., WPG, 26 ff. sowie HD, 85 ff.) Durch Vernunft und Geist erfährt der Mensch, dass er in der Welt lebt, aber die Erschaffung der Welt wie seine eigene bedeutet für ihn ein Mysterium. Dennoch ist der Mensch¹¹⁴ bestrebt, das Geheimnis des Ursprungs der Welt zu lüften, da ihm dies jedoch nie restlos gelingt, bezeichnet er diesen geheimnisvollen Weltengrund eben als göttlich (vgl. HD, 85 ff.) Voegelin nennt dies auch „die liebende Spannung der Existenz zum göttlichen Grund“ (An, 313), was verkürzt mit „Spannung zum Grund“ wiedergegeben werden kann.¹¹⁵

Seit frühester Zeit versucht der Mensch, in dieses Mysterium vorzudringen. In diesem Zusammenhang, so Voegelin, begann der Mensch, sich ein Bild von Gott zu machen: „Die Welt selbst existiert auf Grund eines Mysteriums, und dieses Mysterium – die

Darstellung von Voegelins Historie des Ordnungswissens, sondern eine Darstellung seiner Thesen über die Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaften mein Thema ist.

¹¹⁴Gemeint ist hier, wie gesagt, nicht der einzelne Mensch, sondern der Mensch „an sich“. Es geht hier um die Natur des Menschen (auch wenn das kein sehr glücklicher Begriff ist, ist wohl doch deutlich, was er ausdrücken soll).

¹¹⁵Warum Voegelin den Begriff der „Spannung“ verwendet, ist mir nicht ganz klar.

Ursache dieses Seins in der Welt, deren Bestandteil der Mensch ist – wird als Gott bezeichnet“ (HD, 85). Der Wunsch des Menschen, in dieses Mysterium vorzudringen, äußerte sich zuerst in den zahlreichen Religionen des Altertums, wie der ägyptischen und der babylonischen Religion.¹¹⁶ Voegelin ist der Auffassung, dass diese Religionen nicht nur kulturgeschichtlich, sondern auch im philosophischen Sinne interessant sind. Da sie der Situation des Menschen, der in einer Welt lebt, deren Erschaffung er sich nicht erklären kann, die er sich aber gern erklären würde, Ausdruck verliehen, sind sie angemessener Ausdruck der Teilhabe des Menschen am göttlichen Seinsbereich – und damit eine frühe Form des Ordnungswissens. Voegelin bezeichnet dies mit dem Ausdruck, dass diese Religionen die „kosmologische Wahrheit“ repräsentierten. Damit behauptet er aber nicht, dass die inhaltlichen Aussagen dieser Religionen wahr waren, dass z.B. die Göttin Isis wirklich die Mutter von Pharao Ramses II. war oder dergleichen (vgl. NWP, 74, siehe auch Sandoz 2000, 103). In der Tat war Voegelin die inhaltlichen Aussagen der Religion betreffend sehr skeptisch, und das sogar bei seiner eigenen, der christlichen Religion (vgl. Wagner 2002).¹¹⁷

Eine besondere Rolle unter den antiken Religionen spielt Voegelin zufolge die israelitische Religion, die schon beinahe eine neue Stufe des Ordnungswissens einleitet. Dies liegt zum einen daran, dass das Judentum die Abhängigkeit des Menschen von

¹¹⁶Zumindest sind das die frühesten Versuche, die uns überliefert sind. Eric Voegelin konnte hier auf Erkenntnisse der Fakultät für Orientalistik an der Universität von Chicago über das alte Ägypten und das babylonische Reich zurückgreifen, die damals ganz neu und sensationell waren – mittlerweile aber in jedem Schulbuch stehen.

¹¹⁷ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum ich es für falsch halte, aus Voegelin einen Theologen zu machen, wie das mitunter versucht wird. Ein Theologe versucht eine wissenschaftliche Deutung von Offenbarungen, also beispielsweise heiligen Schriften, die eben deswegen heilig sind, weil sie sich offenbart haben. Das ist nicht das, was Voegelin sagen möchte. Ihm als Vertreter einer „kritischen Wissenschaft menschlicher und sozialer Ordnung“ (Krasemann 2002, 190) geht es nicht um die Deutung oder Wahrheit von Offenbarungen, sondern um ein gelingendes menschliches Leben innerhalb einer stabilen politischen Ordnung. Daher kann er als Politikwissenschaftler bezeichnet werden wohl auch als Philosoph, da für ihn die Politikwissenschaft eine philosophische Wissenschaft ist und damit mit der Philosophie oder wenigstens der philosophischen Methode weitgehend zusammenfällt, nicht jedoch als Theologe. Allerdings muss ich einräumen, dass vieles dafür spricht, dass Voegelin der Meinung ist, dass eine Religion den Bezug des Menschen zur Transzendenz gerade dann angemessen ausdrückt (also im philosophischen Sinne wahr ist), wenn ihre Offenbarungsschriften die Wahrheit sagen (wenn sie also im theologischen Sinne wahr ist), und zwar vermutlich gerade deswegen, weil ihre Offenbarungsschriften dann die Wahrheit sagen. Insofern fallen die philosophische und die theologische Wahrheit einer Religion für Voegelin vielleicht doch zusammen.

Gott in besonderer Weise herausstellt, und zum anderen daran, dass es den historischen Hintergrund für die Entstehung des Christentums bildet, von dem Voegelin glaubt, dass es die Suche des Menschen nach dem göttlichen Mysterium der Erschaffung der Welt in besonders klarer Weise repräsentiert. Der Wert des Christentums liegt darin, dass es dem Menschen eine Perspektive über die empirisch erfahrbare Welt hinaus gibt und dem Menschen anbietet, schon im Diesseits in liebender Gemeinschaft der Gläubigen auf die Erlösung hinzuwirken. Voegelin hat dies die „soteriologische Wahrheit“ genannt, die dann tatsächlich eine neue Stufe des Ordnungswissens bedeutet (vgl. NWP, 90 f., RelErs, 7.) Auch vom Islam hat Voegelin eine hohe Meinung, so dass die drei großen Buchreligionen bei ihm eine große Anerkennung erfahren. Die Wahrheit einer Religion ist für Voegelin also nicht in erster Linie die Wahrheit von deren Glaubensaussagen, und darin liegt ein gewisses Missverständnis der Voegelin-Rezeption: Voegelin hat keine Theologie, und insbesondere keine christliche Theologie vorgelegt, wie dies gelegentlich angenommen wird (vgl. etwa Henkel 1998, 10). Ob eine Religion wahr ist oder nicht, ist für Voegelin grundsätzlich eine philosophische Frage: Sie ist dann wahr, wenn sie der Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich angemessen Ausdruck verleiht. Falls sie das nicht tut, ist sie im philosophischen Sinne unwahr. In der Regel wenden sich dann auch die Menschen von ihr ab, wie Voegelin in *Die Politischen Religionen* darlegt (vgl. PR, 19 ff., und Kapitel 2).

Die Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Verursachung der Existenz war auch Thema der griechischen Philosophie. Dort wurden, so Voegelin, die entscheidenden Fragen nach der menschlichen Existenz gestellt, und zwar: „Warum ist etwas, warum ist nicht nichts?“ und „Warum ist etwas so, wie es ist?“ Die Formulierung ist jüngerer Datums und stammt von Gotthold Wilhelm Leibniz, aber inhaltlich werden diese Fragen schon von Platon und Aristoteles gestellt. In der Tat nehmen ja beide Philosophen der Antike den Weltengrund in den Blick, Platon mit seiner Idee des Guten und Aristoteles mit der Vorstellung vom unbewegten Beweger. Voegelin, der von der philosophischen Wahrheit (und das heißt ja: Angemessener Ausdruck der Beziehung des Menschen zum göttlichen Seinsbereich, nicht: Übereinstimmung mit den Tatsachen) dieser Aussagen überzeugt ist, ist der Ansicht, dass die griechische Philosophie damit die „anthropologische Wahrheit“ vertritt, und das ist dann eine weitere Stufe des Ordnungswissens (vgl. NWP, 77 sowie 80 ff., siehe auch Sandoz 2000, 103)

Die griechische Philosophie und vor allem das Christentum sind also Voegelin zufolge als besonders gelungener Ausdruck der Abhängigkeit des Menschen vom göttlichen Seinsbereich und gleichzeitig des Wunsches der Menschen, in dieses Mysterium vorzudringen, zu betrachten. Beide sehen den Menschen als vernunftbegabtes, die Welt bewusst erlebendes und zu moralischer Abwägung fähiges Lebewesen an, und beide sind sich darin einig, dass die Beziehung zu Gott für den Menschen konstitutiv ist. Ohne diese Beziehung ist der Mensch eine leere Hülle, so Voegelin: „Man kann sich nicht entgöttlichen, ohne sich zu entmenschlichen.“ (HD, 86) Das ist eine seiner zentralen philosophischen Aussagen. Vor diesem Hintergrund verwundert es ihn nicht, dass die Philosophie und die christliche Theologie dann, beginnend mit Kirchenvätern wie Aurelius Augustinus, eine enge Verbindung eingegangen sind (vgl. NWP 93-99 und 119-122).

Insgesamt können daher die modernen westlichen Gesellschaften auf einen umfassenden Korpus an „christlich-jüdisch-philosophisch geprägtem“ Ordnungswissen zurückgreifen, und unterliegen dabei möglicherweise noch einem islamischen Einfluss. Daher sollten sie grundsätzlich zur transzendenten Repräsentation in der Lage sein. Dies gilt auch für andere Zivilisationen. Beispielsweise verfügen die islamischen Länder nach Voegelins Ansicht ebenfalls über eine hochentwickelte Buchreligion, und die fernöstlichen Länder können beispielsweise auf den Konfuzianismus zurückgreifen. Jedoch ist Voegelin der Ansicht, dass das religiöse und philosophische Ordnungswissen in den westlichen Ländern in seinem Bestand gefährdet ist, und dass diesem Umstand die Totalitarismusanfälligkeit dieser Länder anteilig geschuldet ist. Bevor dies näher erläutert wird, ist noch eine kritische Abwägung von Voegelins Theorie vom Ordnungswissen erlaubt.

Kritisch kann gegenüber Voegelins Theorie angemerkt werden, dass es heute viele Menschen sind, die „nicht am göttlichen Seinsbereich teilhaben“, also nicht religiös sind, die aber erstens mit ihrem Leben sehr zufrieden sind und gar nicht das Bedürfnis nach Religion haben und die zweitens auch gute Menschen sind. Es ist problematisch, solche Menschen als „entmenschlicht“ zu bezeichnen. Offensichtlich ist Voegelin von den vier Seinsbereichen, nämlich dem materiellen, dem sozialen, dem geistigen und dem religiösen der religiöse besonders wichtig. Es ist mein Eindruck, dass Voegelin einen Großteil seiner Energie auf das Projekt verwendet hat, die Bedeutung der Beziehung des Menschen zur Transzendenz herauszustellen. Ich denke nicht, dass das

darauf zurückzuführen ist, dass der religiöse Seinsbereich für Voegelin wichtiger war als etwa der materielle. Vermutlich schien Voegelin eher die Beziehung des Menschen zur Transzendenz in der heutigen Zeit besonders gefährdet zu sein, und darum hat er sich diesem Seinsbereich besonders gewidmet. Ich denke auch, dass er damit recht hat, dass die religiöse Bindung der Menschen in den letzten Jahrzehnten abgenommen hat, dass also eine gewisse Säkularisation stattgefunden hat, wenn sich dieser Trend auch derzeit zu verlangsamen oder umzukehren scheint. Die Frage ist nur, ob diese Entwicklung so problematisch ist wie von Voegelin angenommen.

Besonders wendet sich Voegelin im Zusammenhang seiner Argumentation gegen echt oder vermeintlich gnostische Denkbewegungen. Der Gnostiker will Voegelin zufolge genau das, wovon er überhaupt nichts hält: Den Menschen von der Transzendenz abzutrennen. Das Ziel des Gnostikers lautet ja, wie erwähnt, die Welt, in der der Mensch lebt, in einen perfekten Endzustand versetzen zu wollen, und zwar aus eigener Kraft. Damit verleugnet er, so Voegelin, das Bedürfnis des Menschen nach einer Beziehung zu Gott und führt eine Entmenschlichung des Menschen herbei. Dieser Angriff auf die echten oder vermeintlichen Gnostiker ist sehr scharf. Denn abgesehen von der Frage, ob diese angegriffenen Denkbewegungen wirklich einen gnostischen Charakter haben (vgl. Abschnitt 3.1), gibt es sicher auch viele Menschen, die die Welt gerne in einen perfekten Endzustand versetzen würden und dennoch religiös sind oder die wenigstens nicht gnostisch sind.

Voegelin nimmt in seiner Kritik an der Gnosis darauf Bezug, dass sich in der Tat die allermeisten Gnostiker bewusst dieser Beziehung zu Gott verweigerten, da sie der Ansicht waren, es gäbe keinen Gott oder der Mensch bräuchte keinen oder – auch das gab es – die Welt wäre von einem bösen Gott oder Götterkollegium geschaffen worden. Darin sieht Voegelin eine Vergöttlichung des Menschen selbst bzw. der menschlichen Gesellschaft (vgl. HD, 85 f., siehe auch Henkel 1998, 111 f.) Er ist der Ansicht, dass eine solche Vergöttlichung, die ja auf einen perfekten Zustand des Menschen bzw. der Gesellschaft hinauslaufen würde, nicht möglich ist. Vollkommenheit ist Voegelin zufolge etwas, das außerhalb der Religion nicht erreicht werden kann. Im zwischenmenschlichen Bereich ist Perfektion nicht möglich.¹¹⁸ Der Gnostiker aber sieht das anders: Er hält eine solche Vollkommenheit für möglich und geht dabei sogar von

¹¹⁸Ich erinnere nochmals daran, dass Voegelin Reformvorschlägen und Verbesserungen in wirtschaftlicher oder sozialer Hinsicht gegenüber nicht negativ eingestellt war.

einem innerweltlichen eidos aus, einer Gesetzmäßigkeit, nach der sich die Welt sinnhaft auf einen perfekten Endzustand zubewegt. Damit überträgt er aber (möglicherweise ohne sich der damit verbundenen Problematik bewusst zu sein) die religiöse Kategorie der Vollkommenheit auf den sozialen und politischen Bereich in der empirisch erfahrbaren Welt. Die Anstrengungen des Gnostikers laufen also auf den Versuch einer „Immanentisierung des Eschaton“ heraus – auf den Versuch, eine religiös verstandene Erlösung, die doch Voegelin zufolge in der Beziehung zum göttlichen Seinsbereich zu suchen wäre, bereits in der empirisch erfahrbaren Welt zu erlangen, mit anderen Worten, ein Reich Gottes auf Erden zu schaffen. Diese Immanentisierung des Eschaton kann nicht gelingen, die Versuche des Gnostikers müssen für ihn frustrierend enden (vgl. RelErs, 12 f.)

Der Versuch des Gnostikers, die Welt in einen Zustand der Vollkommenheit zu versetzen, kann deswegen nicht gelingen, weil die Welt dem Menschen als gegeben vorausgesetzt ist. Anders ausgedrückt: Die Welt war vor dem Menschen da. (Aus diesem Umstand, und darum, dass der Mensch den Ursprung von sich und der Welt als Mysterium erlebt, geht ja gerade sein Bedürfnis hervor, am Seinsbereich des Göttlichen teilzuhaben.) Damit, dass die Welt dem Menschen als gegeben vorausgesetzt ist, ist sie seiner Verfügungsgewalt prinzipiell entzogen: „Wie immer nun die Seinsordnung ausgelegt wird – als eine von kosmisch-göttlichen Kräften durchwaltete Welt in den Zivilisationen des Nahen und Fernen Ostens; oder als die Schöpfung eines welttranszendenten Gottes in der jüdisch-christlichen Symbolik; oder als eine wesenhafte Ordnung des Seins in der philosophischen Kontemplation –, so ist sie dem Menschen vorgegeben und liegt nicht in seiner Verfügungsgewalt.“ (WPG, 46, vgl. auch WPG 26-31) Der Versuch des Gnostikers, die Welt dem Wesen nach zu verändern, muss scheitern, und er wird die Welt nur noch mehr in Unordnung versetzen (vgl. WPG, 19).

Der Gnostiker aber, so Voegelin, wird nicht dazulernen und akzeptieren, dass die Welt der Verfügungsgewalt des Menschen prinzipiell entzogen ist, sondern er wird sich das nicht eingestehen, damit er sein Denkgebäude aufrechterhalten kann. Wenn der Gnostiker aber sein Ziel weiter verfolgen will, die Welt dem Wesen nach zu ändern, muss er das Vorhandensein des Weltgrundes abstreiten und abstreiten, dass die Welt ihren Ursprung im Göttlichen hat. Im Gegenteil wird der Gnostiker den Gedanken an Gott weit von sich weisen und sogar behaupten, der Mensch habe Gott bloß erfunden. Das ist nun Voegelin zufolge das genaue Gegenteil der Wahrheit. Der Gnostiker wird

diese Wahrheit jedoch leugnen, und das im Extremfall, obwohl er selbst so wie von Voegelin geschildert empfindet, also wider besseres Wissen, aus bloßer Rebellion, den philosophischen Gottesmord begehen und die Existenz Gottes leugnen. Voegelin zitiert hier Friedrich Nietzsche, der ähnliche Rebellionen des Willens gegen den Geist schildert und sie der **libido dominandi**, dem fanatischen Willen einiger Menschen, zu herrschen und nichts über sich zu dulden, zuschreibt. Einen solchen Extremfall sieht Voegelin bei Marx erreicht, der den prometheischen Ausruf „In einem Wort, ich hasse alle Götter!“ zustimmend zitiert (WPG, 47).

Unabhängig davon, welche Bedeutung dem „Ordnungswissen“ der Religion und der Philosophie und auch der transzendenten Repräsentation für die politische Ordnung wirklich zukommt – und inwieweit Eric Voegelin hier zuzustimmen ist – so ist für seine Totalitarismustheorie konstitutiv, dass dieses Ordnungswissen im Schwinden begriffen ist und dass dieser Verlust für die Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaft entscheidend mitverantwortlich ist. Den systematischen Zusammenhang zwischen dem von ihm angenommenen Verlust an Ordnungswissen und der Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaften konstruiert er auf zweierlei Weise. Das erste ist die so genannte „Vakuumtheorie“ (Arnold 2007, 142): Das Schwinden des Ordnungswissens habe eine Lücke hinterlassen, die dann von den Ideologien des Kommunismus und des Nationalsozialismus gefüllt wurde. Der zweite Punkt Voegelins ist die Annahme, dass ein Mangel an Ordnungswissen deswegen zu einer größeren Anfälligkeit für totalitäre Ideologien führt, weil dieser Mangel zu einem Schwinden des Realitätssinns führt, der es erschwert, die gedankliche Konstruktion der Ideologien als Ausdruck einer falschen Welterfahrung zu entlarven. Insofern muss Voegelin den von ihm angenommenen Verlust an Ordnungswissen als höchst bedrohlich ansehen. Insbesondere kritisiert er dabei zwei Bewegungen, die die Moderne ganz maßgeblich geprägt haben: Den politischen Liberalismus¹¹⁹ und den wissenschaftlichen Positivismus¹²⁰.

¹¹⁹Wie allgemein bekannt ist, sieht der politische Liberalismus, der in England im 17. und 18. Jahrhundert begründet wurde und zu dessen wichtigsten Denkern John Locke, Benjamin Constant und John Stuart Mill gehören, die parlamentarische Demokratie als die beste Regierungsform an. Unter einer solchen Regierungsform seien die individuellen Rechte, die jeder Mensch nach Ansicht der Liberalen unbestreitbar und unveräußerlich besitzt, und die juristisch festgeschrieben und durch den Staat verteidigt werden müssten, am besten geschützt.

¹²⁰Der Positivismus in den Wissenschaften, der von Auguste Comte begründet wurde, wollte, wie erwähnt, in den Wissenschaften nur empirische Fakten als Grundlage wissenschaftlicher Theorien akzeptieren, nicht aber Dogmen, religiöse Überzeugungen, Wertvorstellungen etc. Dieses Prinzip ist in

Wie genau aber schwächen aus der theoretischen Perspektive Voegelins politischer Liberalismus, allgemeine Säkularisierung und wissenschaftlicher Positivismus die modernen Gesellschaften so sehr, dass sie für die totalitäre Bedrohung anfällig werden? Gelegentlich entsteht der Eindruck, dass Voegelin den politischen Liberalismus als Ganzes verurteilt und ihm ebenfalls eine göttliche Überhöhung des Menschen vorwirft (etwa NWP, 196, vgl. auch Arnold 2007, 39). Ich halte dies jedoch für überzogene Angriffe Voegelins, die einer schlechten Tagesform geschuldet sind und keine theoretische Relevanz haben. Der systematische Zusammenhang zwischen dem Verlust des Ordnungswissens und der Totalitarismusanfälligkeit kann vielmehr dann beantwortet werden, wenn man sich die theoretische Perspektive Voegelins auf Fragen der politischen Ordnung vergegenwärtigt: Voegelin war der Ansicht, dass eine gute politische Ordnung, wie die *res publica christiana* des Mittelalters oder die britische und amerikanische Demokratie seiner Zeit, sich auf mindestens eines der beiden folgenden politischen Ordnungsprinzipien stützen muss: (1) Eine Zivilisation stützt sich auf das überlieferte religiöse oder philosophische „Ordnungswissen“.¹²¹ (2) Oder die Bürger sind von einem hohen Maß an common sense geprägt (dazu später mehr). Ist aber eine Gesellschaft nicht von mindestens einem dieser beiden Ordnungsprinzipien geprägt, so ist sie Voegelin zufolge in hohem Maße totalitarismusanfällig. Und der politische Liberalismus, die allgemeine Säkularisierung sowie der wissenschaftliche Positivismus greifen seiner Ansicht nach diese Ordnungsprinzipien an. Ich systematisiere hier den Naturwissenschaften heute unumstritten. In den Geistes- und Sozialwissenschaften waren die Ergebnisse weniger erfreulich. Eric Voegelin ist jedenfalls der Ansicht, dass der Siegeszug des Positivismus, insbesondere außerhalb der Naturwissenschaften, die Gesellschaft geschwächt hat und sie so für die totalitäre Bedrohung anfällig gemacht hat.

¹²¹Hier sind zwei Untertypen denkbar: (1a) Entweder die Zivilisation entspricht den Anforderungen der klassischen griechischen Philosophie, also von Platon und Aristoteles, an die Gestaltung gelungener politischer Ordnung. Gemeint ist damit nicht, dass ein Staat so aufgebaut ist wie die antike Polis, dass er also auch Staatssklaven halten müsste etc., sondern gemeint ist vielmehr, dass die moderne Politikwissenschaft in ihren Überlegungen, wie eine gelungene politische Ordnung begründet werden kann, die Methode der klassischen griechischen Philosophie verwendet. Voegelin will hier auf eine aufrichtige, das Wissen liebende, also philosophische Wahrheitssuche hinaus, die in dem Bewusstsein geschieht, dass der Mensch ein vernünftiges, zu moralischen Empfindungen fähiges Wesen ist, dass er Kontakte zu seinen Mitmenschen und der Beziehung zum göttlichen Seinsbereich bedarf – insgesamt ein Zustand, in dem die Wahrheitssuche der noetischen Vernunft folgt. (1b) Oder das politische System verleiht einem im philosophischen Sinne wahren religiösen Glauben angemessen Ausdruck und dieser Glaube hat eine so große integrative Funktion, dass er das politische System stabilisiert, wie in der *res publica christiana* des Mittelalters. (1c) Auch eine Kombination dieser beiden „Wahrheitstypen“ ist denkbar.

Voegelins Überlegungen wie folgt: Der Positivismus richtet sich in massiver Weise gegen die Religion – sowie auch gegen die normativen Aussagen der klassischen Philosophie. Damit bekämpft er in Voegelins Augen massiv die Fähigkeit einer Gesellschaft, die Realität angemessen wahrzunehmen und damit Ideologien zu durchschauen. Auch der politische Liberalismus erweist sich in dieser Hinsicht als problematisch. Gegen Demokratie und Freiheitsrechte spricht sich Voegelin zwar nicht aus (vgl. Abschnitt 3.3). Aber Liberalismus und Demokratie setzen – so interpretiere ich Voegelin – eine vorangegangene Säkularisierung, verstanden als das Zurückdrängen von Kirche und Religion aus verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen, voraus. Und diese Säkularisierung erweist sich als verhängnisvoll für das Ordnungswissen, so dass in Voegelins Wahrnehmung auch der politische Liberalismus die „Abwehrkräfte“ einer Gesellschaft gegen den Totalitarismus reduziert. Zu diesem Verlust des Ordnungswissens kommt dann hinzu, dass Kommunismus und Nationalsozialismus in den modernen Gesellschaften teilweise selbst die Stelle der Religion eingenommen haben.¹²²

Wie ist diese Kritik Voegelins am politischen Liberalismus, an der allgemeinen Säkularisierung und am wissenschaftlichen Positivismus zu bewerten? Ich halte Voegelins Kritik am Liberalismus für überzogen. Der Liberalismus ist im Kern eine defensive Bewegung. Im Liberalismus steht die Abwehr von Gefährdungen der individuellen Freiheit von Seiten Privater oder von Seiten des Staates im Mittelpunkt. Wo die Religion diese Freiheit gefährdete, wurde sie durch den politischen Liberalismus in der Tat zurückgedrängt. Das war aber legitim.¹²³ Wenn diese Säkularisierung eine Gesellschaft totalitarismusanfällig gemacht hat, dann ist das zu bedauern. Ich denke jedoch, dass es zu einem gewissen Maß an Säkularisierung keine

¹²²In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn ich davon spreche, dass „Kommunismus und Nationalsozialismus die Lücke füllten, die durch das Fehlen dieser „Ordnungswahrheiten“ bei den Menschen entstanden war.“

¹²³Voegelins Säkularisierungskritik muss sich zudem mit dem Argument auseinandersetzen, dass es Menschen gibt, die areligiös waren, aber trotzdem gute Menschen waren und politisch aufgeklärt gehandelt haben. Hier jedoch scheint mir Voegelin im Recht zu sein. Diese Menschen waren gut, aber deswegen noch nicht notwendigerweise totalitarismusresistent. Unter den Oppositionellen und Widerstandskämpfern gegen die totalitären Regime waren jedenfalls auffallend viele Menschen, die stark religiös geprägt waren und das hat viele auch erst zum Widerstand motiviert. Ich möchte hier beispielsweise auf den Pfarrer Dietrich Bonhoeffer verweisen. Zudem ist für Voegelin auch der „common sense“ der Bürger eine wichtige Ressource für die Totalitarismusresistenz eines Gemeinwesens, worauf ich im Folgenden eingehe.

Alternative gibt, da wir derzeit vor der Aufgabe stehen, dass Menschen verschiedener Religionen innerhalb eines Staates friedlich zusammenleben müssen. Ob die modernen westlichen Gesellschaften es mit der Säkularisierung übertrieben haben – worauf uns Voegelin möglicherweise aufmerksam machen will – vermag ich nicht zu beurteilen, es könnte aber der Fall sein. Was den wissenschaftlichen Positivismus angeht, ist Voegelin meiner Ansicht nach ebenfalls nicht in dieser Schärfe zuzustimmen. Dieser Positivismus hat insbesondere die Naturwissenschaften enorm vorangebracht und die technischen Entwicklungen der letzten Jahrhunderte, die für jeden Menschen zumindest die Möglichkeit eines angenehmen Lebens bieten (was sich teilweise auch schon realisiert hat), erst ermöglicht. Auch Voegelin selbst hat davon profitiert, wie er auch zugibt (beispielsweise wenn er sich in einem Brief an seinen Freund Alfred Schütz über seine hervorragend ausgestattete Münchner Stadtwohnung freut). Ich halte andererseits aber auch das Erbe der griechischen Philosophie für die Politik und die Politikwissenschaft für sehr wichtig und bin auch der Meinung, dass ein so starker Positivismus, wie er derzeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften vorherrscht, den Blick auf Einsichten der Theologie und der Philosophie versperrt, die wichtig sind – auch wenn man sie nicht als „Ordnungswissen“ bezeichnen mag.

Zusammenfassend gesagt, ist für Voegelin das Ordnungswissen der Religion und der Philosophie durch verschiedene Entwicklungen im Schwinden begriffen – und dieses hat zur Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaften beigetragen. Entscheidend war für ihn hierbei der Aufstieg von Liberalismus und Positivismus, die – in seinen Augen – das Ordnungswissen mehr als statthaft war gefährdet haben. Voegelin gelangt also zu der Schlussfolgerung, dass dies in der modernen Gesellschaft im Argen liegt, zumal in den besonders vom Totalitarismus betroffenen Gesellschaften – im Gegensatz zu früher und auch zu den angelsächsischen Demokratien seiner Zeit, denn mehr und mehr konzentriert er seine Analyse auf die Sowjetunion und vor allem auf Deutschland – durch das allgemeine Fehlen von common sense und Realitätssinn kein Substitut für das schwindende Ordnungswissen zur Verfügung stand. Dies wird im Folgenden dargestellt.

Anfälligkeit für den Totalitarismus II: Verlust an common sense und Realitätssinn

Auch ein allgemeiner Verlust an common sense hat das Potential, eine Gesellschaft totalitarismusanfällig zu machen – und genau das ist, so Eric Voegelin, in Deutschland passiert. Dies verdeutlicht er in seiner Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* aus dem Jahre 1964, in dem er genau der Frage nachgeht, die für die meisten Studenten damals entscheidend war – nämlich der, wie es zum Aufstieg Hitlers kommen konnte. Diese Studenten, größtenteils angehende Sozialkundelehrer, hatten zu jener Zeit ein großes Interesse an der Frage, wie es zum Nationalsozialismus in Deutschland kommen konnte, und wie man in Zukunft das Entstehen eines weiteren totalitären Regimes verhindern kann. Dieses Interesse der Studierenden (das zu deren Schulzeit nicht gestillt wurde) entspricht in hohem Maße den wissenschaftlichen Interessen Voegelins. Für sie entwickelt Voegelin eine Hypothese, wie die Nationalsozialisten in Deutschland an die Macht gelangen konnten, und präsentiert die Ergebnisse in *Hitler und die Deutschen*, zu der uns zum Glück eine Mitschrift vorliegt, die 2003 von Manfred Hennigsen veröffentlicht wurde.

Recht nahe am Anfang von *Hitler und die Deutschen* steht eine Darstellung der Person Hitlers. In seinen Vorlesungen vertritt Voegelin die Ansicht, dass Hitler dumm war. Jedoch war Hitler nicht in dem Sinne dumm, in dem der Begriff der Dummheit allgemein verwendet wird, nämlich als Bezeichnung für das Fehlen intellektueller Fähigkeiten. Im Gegenteil verfügte er über eine hohe Intelligenz. Dadurch hatte er viele Erfolge. Aber abgesehen „von seiner pragmatischen Intelligenz (..) war Hitler in seinen Zielsetzungen und seinen Grundsätzen in der Tat ein *stultus*, ein Tor.“ (HD, 57). Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine Dummheit zweiter Ordnung, die zwar von einer gewissen Intelligenz zeugte, diese aber falsch einsetzte.¹²⁴ Voegelin zeichnet hier das Bild von Hitler als eines Menschen, der seine Ziele jedenfalls eine Weile lang gut zu erreichen verstand, aber für sich die schlechtesten und menschenverachtendsten Ziele auswählte. Voegelin bringt dies in den Zusammenhang damit, dass Hitler jegliche Bildung fehlte, und ganz ähnlich urteilt er dann auch über dessen Gefolgsleute (vgl. HD, 90 ff.)¹²⁵ Diese Schilderung erscheint sehr plausibel, zumal sie ja auch durch die

¹²⁴In heutigen Worten fehlte es Hitler, das meint Voegelin, nicht so sehr an Zweck-, aber in krasser Weise an Zielrationalität. Ich denke allerdings, dass eine so radikal böse Person wie Hitler sich in Hinsicht auf seine intellektuellen und Charaktereigenschaften vermutlich jeder Analyse entzieht.

¹²⁵Eric Voegelin erläutert dies, in dem er die Aussage eines Ministerialbeamten hinzuzieht, der gelegentlich bei Hitlers Tischgesprächen anwesend war. Diesem Ministerialrat zufolge erwiesen sich Hitlers Darlegungen als „allzu primitive Formeln eines zweifellos hochbegabten Autodidakten, der die Dinge nicht ganz bis zu Ende durchdacht hatte und sie so formte, wie er selbst sie zu sehen wünschte...

Erinnerungen von Albert Speer gestützt wird. Speer erinnert sich an Hitler als an jemanden, der zwar genial war, aber dem jedes Verständnis für tiefergehende gesellschaftliche oder politische Zusammenhänge fehlte.

Letztlich will Voegelin zeigen, dass Hitler und seine Umgebung unter Realitätsverlust litten (was ja, betrachtet man die Systematik seiner Argumentation, im Führungszirkel einer gnostischen Massenbewegung auch nicht verwundert). Realitätsverlust ist in der Systematik von Voegelins Argumentation eine gesteigerte Form politischer und geistiger Orientierungslosigkeit, in der man sich nicht nur nicht in der Welt zurechtfindet, sondern sich auch noch eine eigene, fiktive Weltanschauung zulegt: Die Führer der nationalsozialistischen Bewegung verfügten zwar über ein festgefügtes Weltbild, mit der Realität hatte dieses aber nichts zu tun. Der Kontakt zur Realität war unnötig, ja geradezu störend, da die Nazielite mit ihrem Weltbild durchaus zufrieden war.¹²⁶ So gab es keine Notwendigkeit, sich der Welt zu öffnen, und wenn es dann doch geschah, geschah es auf eklektische Weise, wie Voegelin uns mit Bezug auf Hitler mitteilt: „Er hatte ein Weltbild in allgemeinen Umrissen, er hatte als Redner Thesen zu vertreten, diese Thesen untermauerte er durch Material, das er sich durch Lektüre verschaffte, um seine Gegner in der Debatte zu widerlegen. Um zu lernen, wird nichts gelesen.“ (HD, 141) Informationen aus der Realität wurden also von Hitler wie von den restlichen Führern der Nationalsozialisten nur dann angenommen und verarbeitet, wenn sie bereits mit ihrem Weltbild übereinstimmten. Es ist ganz wichtig, sich diesen Zusammenhang genau vor Augen zu führen: Der Realitätsverlust der Nazigrößen hat sie nicht in dem Sinne sozial inkompatibel gemacht, dass diese Gruppe nie die Macht ergreifen konnte. Im Gegenteil, sie waren sogar so gute Organisatoren, dass sie am Anfang erhebliche „Erfolge“ erzielen konnten. Sie können also nicht eigentlich als dumm bezeichnet werden. Ihre Dummheit war von der Art, dass sie sich eine menschenverachtende und klar unrichtige Ideologie schufen. Erst dadurch gerieten sie in Gegnerschaft zur beinahe ganzen Welt, und begingen zudem Fehler, was zu ihrem

Ferner seine vorschnellen... Urteile wirkten deshalb so unangenehm, weil sie mit dem anmaßenden Anspruch auf absolute Geltung vorgetragen waren... (Seine) Überheblichkeit steigerte sich mit den Jahren...“ (HD, 119) Diese Dummheit zweiter Ordnung traf Voegelin zufolge auch auf die restliche Führungselite des Dritten Reiches, Albert Speer ausgenommen, zu.

¹²⁶Hier argumentiert Eric Voegelin, wie noch zu zeigen ist, ganz ähnlich wie Hannah Arendt. Auch Arendt ist ja der Ansicht, dass die Weltanschauung bei den Anhängern und möglicherweise auch den Funktionären der totalitären Regimes den Kontakt mit der Realität ersetzte, als dieser aufgrund des Mangels an common sense nicht mehr möglich war.

Untergang führte. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Voegelin von „Dummheit zweiter Ordnung“ spricht.

Voegelin beginnt seine Vorlesung dann auch gleich mit einem Paukenschlag, indem er nicht nur Hitler als dumm und als einen Verbrecher bezeichnet, sondern auch die Deutschen für seinen Aufstieg mitverantwortlich macht: „Also, die Folgerung, wenn Hitler dumm war oder ein Verbrecher, und die Menschen ihn in Massen gewählt haben, dann müssen sie auch dumm und verbrecherisch gewesen sein. Das aber ist nicht möglich, also war Hitler nicht dumm und auch kein Verbrecher. Die andere Möglichkeit, dass vielleicht eine sehr große Zahl von Deutschen, vielleicht die überwältigende Majorität, in der Tat außergewöhnlich dumm war und zu einem großen Teil es noch ist, in politicis, und dass es sich hier um einen Zustand intellektueller und sittlicher Verrottung aus bestimmten Gründen handelt, der eben das Phänomen Hitler hochgetrieben hat: Das ist der Punkt gegen den man Widerstand leistet.“ (HD, 53). In der Folge geht er den Ursachen dieses Realitätsverlustes nach. Dazu arbeitet Voegelin zunächst seine uns bereits bekannte Theorie des Ordnungswissens erneut heraus (vgl. HD, 68-81 und 84-90). Dabei gelangt er zu der Schlussfolgerung: „Die Qualitäten dieses Repräsentanten [der Gesellschaft, K.K.] hängen dann weiter davon ab, in welchem Grade er die transzendente Ordnung des Göttlichen, sei es die der Vernunft, sei es die des Geistes, repräsentiert. Nun ist es möglich, dass existenzielle und transzendente Repräsentanz, Macht und Vernunft bzw. Geist, auseinanderfallen, dass eine Gesellschaft [...] einen existenziellen Repräsentanten von höchster Effektivität hervorbringen kann, der aber gleichzeitig weder Vernunft noch Geist repräsentiert. Das ist das Problem Hitlers.“ Voegelin schlussfolgert: „In diesem Sinne sprechen wir von Realitätsverlust: Realitätsverlust durch Entgöttlichung und Entmenschlichung [...] An die Stelle des Seinsgrunds als Seinsursache tritt der Mensch als Seinsursache – bis zur übersteigerten Idee, der Mensch habe der Schöpfer der Welt zu sein. Wir werden später noch einmal auf dieses speziell deutsche Problem der Rebellion, die in der Romantik ihre Wurzeln hat, eingehen. Aber ich will jetzt schon einen Satz von Novalis zitieren: ‚Die Welt soll sein, wie ich es will!‘“ (HD, 86) Hier haben wir es mit einer Anwendung von Voegelins Theorie des Ordnungswissens zu tun, die klarer und verständlicher nicht sein kann, und Voegelin macht auf das Phänomen aufmerksam, dass er als prometheische Rebellion bezeichnet. Sodann geht Voegelin auf den Verlust des Ordnungswissens in weiten Teilen der deutschen Elite ein und greift dazu auf eine Kategorisierung von Aristoteles zurück: „Sie haben hier [in den Werken der

griechischen Philosophen Aristoteles Hesiod, K.K.] drei Typen von Menschen: Erstens der Mensch, der im Vollbesitz der nous ist und sich selbst beraten kann, wobei unter nous die Offenheit gegenüber dem göttlichen Seinsgrund gemeint ist. Zweitens derjenige, der wenigstens genug Vernunft hat, um im Zweifelsfall auf den, der in ihrem Vollbesitz ist, zu hören; und drittens derjenige, der weder das eine hat noch das andere tut, der daher ein nutzloses Subjekt ist und ein gefährliches Subjekt werden kann.“ (HD, 87). Wir ahnen schon, was nun kommt: Bei den Deutschen zur Hitlerzeit, so Voegelin, lag das Problem darin, dass „gerade der nutzlose Mensch nicht nur in der sozialen Unterschicht existiert, sondern in allen Schichten einer Gesellschaft und in den Honoratiorenrängen bis hinauf zu den vorgenannten Persönlichkeiten, Pastoren, Prälaten, Generälen, Industriellen usw., die da oben sitzen in einer Gesellschaft.“ (HD, 88) Voegelin weiter: „Ich möchte daher einen neutralen Ausdruck für die vorschlagen, die Aristoteles Sklaven von Natur und Hesiod nutzlose Menschen nennt. Ich schlage den Ausdruck ‚Gesindel‘“ vor. (Ebd.)

Nach einem sprachkritischen Exkurs (vgl. HD 89-97) nimmt Voegelin die Überleitung zum Topos des common sense vor. Er führt seine These der Dummheit zweiter Ordnung ein, die nicht so sehr „ein Mangel an Intelligenz als vielmehr ihr Versagen“ (HD, 100, hier zitiert er Robert Musil) darstellt. Im Falle der Dummheit zweiter Ordnung liegt in heutigen Worten eine Störung nicht der Zweck-, sondern der Zielrationalität vor: Der Mensch sucht sich falsche Ziele, beispielsweise indem er sich eine menschenverachtende Ideologie aussucht. Diese politische Orientierungslosigkeit steigerte sich Voegelin zufolge bis hin zum Realitätsverlust und der Schaffung eines von der Realität unabhängigen Weltbildes. Voegelin bezeichnet dies als die „zweite Realität“. Er illustriert das – allerdings in einem späteren Teil seiner Vorlesung – unter Zuhilfenahme des Romans *Don Quichote* von Miguel de Cervantes. Don Quichote lebt in einer Fantasiewelt, in der er glaubt, als Ritter gegen Riesen kämpfen zu müssen, die das Volk bedrohen, welches er als Ritter zu schützen verpflichtet ist. Dies ist die zweite Realität. Aber gleichzeitig lebt er natürlich auch in der wirklichen Welt. Dort regiert der Absolutismus, das Rittertum ist als Institution und als Geisteshaltung verschwunden, und bei den vermeintlichen Riesen handelt es sich um Windmühlen. Don Quichotes Zeitgenossen, die die wirkliche Welt auch als wirklich erkennen, sehen seine Lanzenattacke auf die Windmühlen als das an, was sie ist, nämlich als eine absurde Tat. Sie verstehen sein Handeln nicht und wundern sich darüber oder verspotten ihn gar. Und genauso lebte die Führung der nationalsozialistischen Massenbewegung ebenso in

einer zweiten Realität wie deren Anhänger und mit ihnen die große Mehrheit des Volkes, und nur deswegen konnte die nationalsozialistische Bewegung triumphieren (vgl. HD, 249 ff. und insbes. 267).

Wie kam es, dass gerade in Deutschland große Teile des Volkes in einer zweiten Realität lebten? Voegelin führt dies nicht nur auf dem von ihm konstatierten Verlust des Ordnungswissens zurück. Er führt darüber hinaus noch an, dass in Deutschland etwas fehlt, was in den angelsächsischen Ländern wie selbstverständlich vorhanden ist, nämlich der „common sense“. Der common sense ist in Voegelins politischer Theorie gewissermaßen eine volkstümliche Form des Ordnungswissens und er ist vor allem der genaue Gegenbegriff zur Dummheit zweiter Ordnung. Jemand, der von Dummheit zweiter Ordnung betroffen ist, mag sein Privatleben in Ordnung halten, mag vielleicht sogar Karriere machen, hat aber absolut keine angemessene Vorstellung von sozialen und politischen Fragen. Dadurch ist er in hohem Maße ideologiefähig, da er nicht in der Lage ist, eine Ideologie anhand der Realität auf Richtigkeit zu überprüfen – und selbst wenn ihm dieses einmal gelingt, wird er eher der Realität als der Ideologie misstrauen. Jemand, der common sense besitzt, kann dagegen aus eher einfachen Verhältnissen kommen – die Lebensklugheit ist ja häufig die Stärke gerade der einfachen und mittleren Arbeitnehmer – und vielleicht auch ein chaotisches Privatleben besitzen, aber er wird immer so viel Ahnung von sozialen und politischen Zusammenhängen haben, dass er es merkt, wenn sich ein Staat in die falsche Richtung entwickelt. Mit „common sense“ ist folglich eine gewisse Lebensklugheit oder auch emotionale Intelligenz gemeint. Wer eine solche Lebensklugheit besitzt, wird der Verführungskraft der totalitären Ideologien in der Regel widerstehen.

Der common sense ist für Voegelin etwa dasselbe wie „Lebensklugheit“ oder „praktische Vernunft“. Gleichzeitig ist sie für ihn eine Art behelfsmäßiges politisches Ordnungswissen. Eine Bürgerschaft mit genügend common sense wird ihr Staatswesen aus den größten Schwierigkeiten heraushalten, auch wenn sie vom Ordnungswissen der klassischen griechischen Philosophie nichts weiß und auch nicht sonderlich religiös ist. Im Unterschied zu Hannah Arendts Terminologie (vgl. Abschnitt 4.2) entsteht der common sense für Voegelin nicht in der Gemeinschaft, etwa der eigenen Klasse, sondern er ist entweder vorhanden oder eben nicht. Dieses Argument Voegelins erscheint mir zutreffend. Wir wissen heute, dass es während der Zeit des Nationalsozialismus viele Leute gegeben hat, die sich dem Regime verweigert haben

oder sogar Widerstand geleistet haben, und das waren zum Teil ganz einfache Leute. Dazu gehörte beispielsweise der Schreiner Georg Elser, der versuchte, Hitler im Bürgerbräukeller in die Luft zu sprengen, und der Feldwebel Anton Schmidt, der jüdischen Verfolgten im deutsch besetzten Baltikum Hilfe leistete – während die Generalität, die Elite Deutschlands, erst 1944 zu einem einigermaßen erfolgversprechenden Attentat auf Hitler in der Lage war. Auch die Figur Oskar Schindlers scheint mir ein Beispiel für einen gut entwickelten common sense zu sein. Vor diesem Hintergrund erscheint es mir plausibel, dass die Lebensklugheit und emotionale Intelligenz der Bürger für die Totalitarismusresistenz einer politischen Ordnung von Bedeutung sind.

Es ist die Schlussfolgerung erlaubt, dass der common sense in Voegelins politischer Theorie – auch wenn er nicht an ähnlich prominenter Stelle auftaucht – mindestens ebenso wichtig ist wie das Ordnungswissen. Insbesondere ist „common sense“ bei Voegelin nicht abwertend gemeint. Es gab auch „common-sense-Philosophen“, die anstatt komplizierter theologischer Weltbilder eher ihrem gesunden Menschenverstand folgten, und so beispielsweise zu dem Schluss kommen, dass es für ein gelingendes menschliches Leben förderlich ist, wenn man sich von Extremen fernhält und in Konfliktsituationen dem Kompromiss und den Mittelweg wählt. Aristoteles gehört zu diesen Philosophen. Eric Voegelin erwähnt zusätzlich den schottischen Philosophen Thomas Reid, einen Zeitgenossen von Adam Smith und David Hume. Noch aus einem weiteren Grund ist es erlaubt anzunehmen, dass der common sense in Eric Voegelins politischer Theorie eine wichtige Rolle spielt: Nicht jeder Mensch kann das Ordnungswissen der Religion und der Philosophie völlig verinnerlichen – und zwar unabhängig von dessen Bildungsstand, Beruf und sozialem Status. Zwar hat jeder Mensch wohl die Veranlagung zum „nous“, zur theoretischen Vernunft, und könnte sich mit dem Ordnungswissen beschäftigen (bis auf ganz beschränkte Leute, die es zum Glück aber nur wenige gibt). Aber die meisten Leute haben doch anderes zu tun, als sich neben ihrem Berufsleben mit dem Ordnungswissen zu beschäftigen – sie dürften beruflich oder privat dafür zu eingespannt sein. Damit diese Menschen aber nicht in sozialen und politischen Fragen der „Dummheit zweiter Ordnung“ anheim fallen, wäre es wünschenswert, wenn sie über genügend common sense verfügen. In der Terminologie der antiken griechischen Philosophie ausgedrückt, sollte daher die „phronesis“, die praktische Klugheit, an die Stelle des „nous“ treten – und als nichts anderes sehe ich den common sense im Voegelinischen Sinne an. Nicht nur

„Lebensklugheit“ oder „praktische Vernunft“, sondern „Weltzugewandtheit“ wäre wohl eine angemessene Bezeichnung für diese Eigenschaft. Dieser common sense oder diese „phronesis“ stellt damit eine Ergänzung zum „nous“ dar – zur Fähigkeit, das Ordnungswissen als solches zu erkennen – und nimmt eine wichtige Rolle in der Gestaltung einer totalitarismusresistenten politischen Ordnung ein.¹²⁷

Zum Unglück Deutschlands war der common sense hier aber nicht so weit verbreitet. Voegelin sieht den common sense vor allem als die Stärke der Anglo-Amerikaner an. Insbesondere ist er eine prägende Eigenschaft der Amerikaner. Voegelin führt dies auf den Einfluss von Thomas Reid zurück, aber es ist darüber hinaus ja offensichtlich, dass der typische Amerikaner über common sense verfügt – wie wohl jeder, der in den Vereinigten Staaten war, bestätigen kann. Oscar Wilde hat diesem Pragmatismus der Amerikaner in seinem Roman *Das Gespenst von Canterville* das wohl beeindruckendste literarische Denkmal gesetzt. In diesem Roman hinterlässt das Gespenst einer Ermordeten in diesem Schloss, das seit kurzem von der amerikanischen Familie Otis bewohnt wird, wie jedes Jahr einen Blutfleck vor dem Kamin. Wie reagiert Mr. Otis? Mit den Worten „Pinkertons Qualitäts-Fleckenentferner und -Intensivreiniger wird ihn im Handumdrehen beseitigen!“ entfernt er den Fleck in Rekordzeit.¹²⁸ Vermutlich lässt

¹²⁷Etwas anders sieht dies Eckhart Arnold, in seiner Theorie ist der „common sense“ dasselbe wie das „nous“ in komprimierter Form: „Dabei stellt der „Common Sense“ für Voegelin weit mehr dar als bloß eine Ansammlung von Faustregeln des politischen Alltagsverständes. Voegelin vertritt vielmehr die These, daß der „Common Sense“ eine kompakte Form des noetischen Ordnungswissens ist - nicht anders als dies auf seine Weise der Mythos ist, nur daß der „Common Sense“ die Noese voraussetzt, während der Mythos ihre Vorstufe bildet. Voegelin begründet seine These im Rückgriff auf den schottischen Philosophen Thomas Reid. Reid verstand unter „Common Sense“ den Teil der Vernunft (*reason*), der, ausschließlich aus selbst-evidenten Elementarwahrheiten zusammengesetzt, auch den ungebildetesten Menschen noch zu Gebote steht. Voegelin interpretiert dies dahingehend, daß für Thomas Reid der „Common Sense“ ein kompakter Typus von Rationalität (im Sinne der Spannung des Bewußtseins zum transzendenten Seinsgrund) sei. Demnach unterscheiden sich der „Common Sense“ und die aristotelische Noese nur durch die „Bewußtseinschelle“ (das Wissen darum, daß das Bewußtsein sich in einer Spannung zum Grund befindet). Voegelin glaubt weiterhin, daß der „Common Sense“, dessen Philosophie im 18. Jahrhundert „eben noch rechtzeitig, um nicht von der ideologischen Dogmatik gebrochen zu werden“, entstanden ist, ein „echtes Residuum der Noese“ darstellt. Daraus erklärt sich für Voegelin die „Widerstandskraft des anglo-amerikanischen Kulturbereiches gegen die Ideologien“. Langfristig jedoch reicht in Voegelins Augen die Widerstandskraft des „Common Sense“ gegen die Ideologien nicht aus, so daß die Wiedergewinnung der „Helle des noetischen Bewußtseins“ unerlässlich ist.“ (Arnold 2007, 122-125).

¹²⁸Ein weiteres, wenngleich eher trauriges, literarisches Denkmal des Pragmatismus der Amerikaner aus dieser Zeit ist *The Europeans* von Henry James.

sich der common sense der Amerikaner am ehesten auf ihre Vergangenheit als Siedler in einem gefährlichen Land und auf ihre lange demokratische Tradition – die bereits Alexis de Tocqueville hervorhebt – zurückführen. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch erklären, warum der common sense in Deutschland nicht so verbreitet war. Voegelin ist der Ansicht, dass den Deutschen natürlich zum einen dazu die demokratische Tradition fehlte. Darüber hinaus führt er die seiner Meinung nach problematische philosophische Tradition der Deutschen an; insbesondere kritisiert er – hier in auffallender Übereinstimmung mit Hannah Arendt, vgl. Abschnitt 4.1 – die politische Romantik.¹²⁹

Im Mangel der deutschen Gesellschaft an common sense ist folglich ein Grund für ihre Totalitarismusanfälligkeit zu sehen. Voegelin ist der Ansicht, dass sich dieser Mangel und der Verlust des Ordnungswissens gegenseitig ergänzten und so den Realitätsverlust der Deutschen bewirkten. Voegelin differenziert in *Hitler und die Deutschen* nicht immer ganz genau, ob nun das eine oder das andere für die Totalitarismusanfälligkeit der deutschen Gesellschaft verantwortlich ist, was die Vermutung zulässt, dass beide Umstände dazu beigetragen haben. Die psychologische Disposition des deutschen Volkes und seiner Eliten führen bei Voegelin zu einer scharfen Verurteilung der Deutschen jener Zeit, was von den Studenten damals sehr begrüßt wurde. Jedoch treffen auch die Institutionen der deutschen Gesellschaft eine Mitschuld am Totalitarismus, wie im folgenden Abschnitt über die voll entwickelte totale Herrschaft dargelegt wird.

¹²⁹ Diese philosophische Tradition hat, so Voegelin, zu einer solchen Verwirrung der Sprache geführt, so dass sich die gemäßigten und vom common sense beeinflussten Stimmen nicht mehr artikulieren konnten. Dieser Einfluss, den Voegelin als „die Zerstörung der Sprache“ bezeichnet, hat den common sense zurückgedrängt. Voegelin will hier unter anderem auf die vielen Euphemismen heraus, die die Nationalsozialisten erfanden, wie „Umsiedlung“ anstatt „Vertreibung“ und „Endlösung der Judenfrage“ anstatt „Ermordung aller Juden“.

3.3 Totale Herrschaft als Radikalnegation der Menschlichkeit

Nach meiner Darstellung von Eric Voegelins Analyse der nationalsozialistischen und kommunistischen Ideologien (vgl. Kapitel 3.1) und seiner Bestandsaufnahme der totalitären Bewegungen (vgl. Kapitel 3.2) gehe ich im Folgenden auf Voegelins Analyse der voll entwickelten totalen Herrschaft ein. Voegelin ist sich der Schrecken der totalen Herrschaft voll bewusst – er selbst musste ja 1938 vor der Gestapo fliehen. Die unglaubliche Brutalität dieser Herrschaftsform und die hohen Opferzahlen führt er auf die „libido dominandi“ des modernen Gnostikers zurück, die ihn sein Projekt einer völligen Neuordnung der sozialen Realität beginnen lässt, und die ihn die Vergeblichkeit dieses Projektes nicht einsehen lässt und ihm kein Innehalten erlaubt. Damit steht der moderne Gnostiker in fundamentalem Gegensatz zu Voegelins eigener politiktheoretischen Überzeugung, dass der Mensch als ein „homo religiosus“ zu verstehen ist. Der moderne Gnostiker verleugnet das von Voegelin postulierte Ordnungswissen und versucht den Menschen von Gott abzuschneiden. Diesen Zusammenhang stellt Voegelin in seiner Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* sehr plastisch heraus, wobei er auch den Institutionen des Deutschen Reiches eine Mitschuld gibt. Darauf gehe ich im Folgenden ein und widerlege vorher noch den gelegentlich gegenüber Voegelin erhobenen Vorwurf, dass er selbst ein Sympathisant des Nationalsozialismus gewesen ist.

Im Einzelnen möchte ich vor allem folgende Thesen belegen:

- Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus war seiner Ansicht nach auch der Umstand, dass die Institutionen der modernen Gesellschaft – Kirche, Rechtssystem, Universität – nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimen zu bilden und die Menschen zu schützen.
- Die voll entwickelten totalitären Regime unternehmen, so Eric Voegelin, den Versuch, den Menschen vom religiösen Seinsbereich abzuschneiden.

Eric Voegelin – ein Gegner des Nationalsozialismus

In vielen persönlich gehaltenen Schriften verleiht Eric Voegelin seiner Gegnerschaft zum Nationalsozialismus Ausdruck. Daher ist es erstaunlich, dass Voegelin nach dem Zweiten Weltkrieg selbst gelegentlich von politisch links stehenden Kritikern in die

Nähe zum Nationalsozialismus gerückt wurde. Dies ist beispielsweise in dem Pamphlet *Münchener Politologie* (ohne Namensangabe, 1979) zu erkennen. Dieses Papier, das nur als eine Schmähchrift angesehen werden kann, bezeichnet Voegelin als einen verkappten Faschisten. (Dieses würde immer noch nicht bedeuten, dass er ein Nationalsozialist gewesen wäre, auch wenn es zuträfe. Jedoch ist sowohl die Vermutung, er sei Nationalsozialist gewesen, als auch die, er sei Faschist gewesen, unzutreffend.) Diese Verbindung stützt sich offenbar auf vermeintliche Indizien, die in Wahrheit aber nicht überzeugen, nämlich auf missverstandene Äußerungen und auf eine flüchtige und einseitige Lektüre Voegelins, wie im Folgenden dargelegt wird.

Voegelin war kein Nationalsozialist. Er steht jedoch, und vielleicht hat dieser Umstand Anlass gegeben, dass man ihn in die Nähe des Nationalsozialismus gerückt hat, in jungen Jahren dem autoritären politischen System in Österreich nahe. Als die österreichische Demokratie 1934 in einem Militärputsch durch ein autoritäres System unter dem Diktator Engelbert Dollfuß abgelöst wird, das gewisse Ähnlichkeiten zum Faschismus aufweist und darum auch heute als „Austrofaschismus“ bezeichnet wird, unterstützt Voegelin diesen Putsch. In seiner Schrift „Der autoritäre Staat“ stellt er sich auf die Seite des neuen autoritären Staates, obwohl die Machtübernahme der Austrofaschisten außerordentlich blutig war (es kamen mehrere Tausend Angehörige der Heimwehr, das war die auf die demokratische Regierung vereidigte Nationalgarde Österreichs, und mehrere Hundert Angehörige des putschenden Militärs bei den Kämpfen zu Tode) und obwohl die Austrofaschisten dann hart und grausam regierten (vgl. Henkel 2005, 46-54).

Zur Unterstützung der Austrofaschisten verwendet Voegelin zum ersten Mal seine neu entwickelte – und man könnte meinen, eigens zu diesem Zweck entwickelte – Repräsentationstheorie, und er vertritt die Ansicht, dass die österreichische Demokratie das Volk nur formal repräsentiert hat (dass also eine nur deskriptive Repräsentation vorlag), während die neue Herrschaftsform den tatsächlichen Willen des österreichischen Volkes wiedergibt und obendrein dem Christentum in besonderer Weise verpflichtet ist (dass also eine existenzielle und transzendente Repräsentation vorlag). Dies ist natürlich eine intellektuelle Fehlleistung Voegelins. Ich möchte dies nur an einem Punkt verdeutlichen: Dass die neue austrofaschistische Regierung das österreichische Volk existenziell repräsentiert, kann ja gewiss nicht für den Teil des Volkes gelten, der in der demokratischen Heimwehr organisiert war. Denn diese

Männer aus dem Volk wehrten sich gegen die „neuen Herren“, mussten mit einem großen Aufwand niedergekämpft werden und dann starben sie. Und auch danach hätten die Austrofaschisten nicht mit so großer Härte gegen politische Gegner im Innern vorgehen müssen, um ihre Macht zu erhalten, und dabei beispielsweise Konzentrationslager errichten „müssen“ wenn sie das Volk tatsächlich repräsentiert hätten.¹³⁰

Später versucht Voegelin seine Parteinahme für den Austrofaschismus damit zu begründen, dass die Demokratie nicht in der Lage war, den zwischen linken und rechten politischen Kräften gespaltenen österreichischen Staat zusammenzuhalten und dass eine Machtübernahme der Nationalsozialisten drohte, so dass die Austrofaschisten die Macht übernahmen, um Österreich vor den Nationalsozialisten zu schützen (vgl. AR, 58 f.) Dies ist jedoch eine reine Schutzbehauptung Voegelins. Zwar glaubt er dies zunächst tatsächlich.¹³¹ Aber dieser Gedanke Voegelins war nicht der Grund für seine anfängliche Parteinahme zugunsten des Austrofaschismus. Vielmehr lässt sich zeigen, dass Voegelins Parteinahme für den Austrofaschismus in dieser Zeit genuin ist. Dieses hat Michael Henkel in einer 2005 erschienenen Studie für das Münchner Eric-Voegelin-Archiv eindrücklich belegt (vgl. Henkel 2005, 46-54).

Jedoch äußert sich Voegelin nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr in dieser Weise. Im Gegenteil verteidigt er nun die parlamentarische Demokratie als ideale politische Ordnung, wie er etwa in den Vorträgen *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft* und *Demokratie und Industriegesellschaft* deutlich macht (vgl. Henkel 1998, 37-43). Michael Henkel meint dazu: „Wenn Voegelin in seinem späteren politikphilosophischen Werk [...] jene Maßstäbe philosophisch erarbeitet, die ihm für eine rationale – das heißt humane: dem Wesen des Menschen entsprechende Ordnung stehen, so mag für das Verständnis seiner Ordnungskonzeption die Überlegung dienlich

¹³⁰Ich kann dies an einem weiteren Beispiel verdeutlichen: Im Jahr 1938 boten die Austrofaschisten dem illegal arbeitenden Vorstand der offiziell verbotenen Sozialdemokratischen Partei Österreichs (SPÖ) die Bildung einer Vereinten Front gegen den Nationalsozialismus an. Die SPÖ-Führung forderte als Bedingung für eine solche Front freie Wahlen, was die Austrofaschisten ablehnten. Zu behaupten, eine solche Regierung würde das eigene Volk existenziell repräsentieren, ist absurd.

¹³¹Allerdings überzeugt dieser Gedanke nicht, denn die Einrichtung eines autoritären Systems hat den österreichischen Staat in keiner Weise vor dem Nationalsozialismus geschützt, sondern ihn vielmehr dafür verwundbar gemacht. Zugegebenermaßen hätten auch die österreichischen Sozialdemokraten die Besetzung Österreichs durch Hitlers Wehrmacht nicht verhindern können. Aber das haben die Austrofaschisten ja auch nicht geschafft.

sein, dass die freiheitliche Demokratie und die liberale Wirtschaftsgesellschaft, die er in den USA vor Augen hat, eine konkrete Ausprägung dieser Konzeption in der Gegenwart darstellen.“ (Henkel 1998, 37) Sicherlich handelt es sich bei diesem Meinungsumschwung Voegelins nicht nur um Opportunismus. Ich vermute vielmehr, dass die Erfolge der parlamentarischen Demokratien Englands und der Vereinigten Staaten im Zweiten Weltkrieg und im Kalten Krieg, verbunden mit ihrem großen Wohlstand, an dem ja auch Voegelin als Professor in den Vereinigten Staaten partizipieren konnte, ihn „zur Demokratie bekehrt“ haben. Zwar gibt es noch einige missverständliche Äußerungen Voegelins über General Franco in Spanien, aber insgesamt ist Voegelin nach dem Zweiten Weltkrieg doch eindeutig auf der Seite der Demokraten zu finden, und es spricht vieles dafür, dass auch diese Parteinahme genuin ist. Dass Voegelin sich innerhalb der Verfechter der Demokratie für eine relativ elitären parlamentarische Demokratie entschieden hat im Unterschied zu einer eher egalitären direkten Demokratie, ist vor dem Hintergrund seiner Biographie nicht erstaunlich, das ist aber auch sein gutes Recht und erlaubt noch keinen Zweifel an seiner demokratischen Gesinnung. Insofern lässt sich aus Voegelins Haltung zum Austrofaschismus keine prinzipielle Gegnerschaft zur Demokratie und erst recht keine Parteinahme für Austrofaschismus und Nationalsozialismus ableiten.¹³²

Vielmehr ist Voegelin als ein entschiedener Gegner des Nationalsozialismus anzusehen. Dieses wird am Vorwort zu seiner bekannten Schrift *Die Politischen Religionen* deutlich. Dort bezieht er eindeutig Position und gibt an, dass der Kampf gegen den Nationalsozialismus nicht radikal genug geführt wird (vgl. PR, 8) und dass er den Nationalsozialismus für eine Kraft des Bösen halte (vgl. ebd., und PR, 9) Jedoch ist der ursprüngliche Entwurf dieses neuen Vorwortes noch schärfer: Dort verteidigt er den jungen, in Deutschland aufgewachsenen polnischen Juden Herschel Grynszpan, der 1938 in Paris den deutschen Botschaftsrat Ernst Eduard vom Rath ermordete. Voegelin zufolge hat das Deutsche Reich die Juden durch seine antijüdische Gemeinschaft aus

¹³² Auch ein zugegeben unüberlegter Brief Voegelins nach Berlin aus dem Jahr 1933, in dem er erfragt, ob er vielleicht einen der nun frei gewordenen Lehrstühle für Staatswissenschaft bekommen könne (denn es waren ja viele sozialdemokratische, liberale und/oder jüdische Professoren aus den Universitäten entlassen worden und dadurch ergaben sich für Nachwuchswissenschaftler wie Voegelin Karrieremöglichkeiten) und in dem er auf seine arische Abstammung verweist, machen ihn nicht zu einem Anhänger des Nationalsozialismus, denn wenige Monate nach der Machtübernahme darf man davon ausgehen, dass er wie auch viele andere die wahre Natur der neuen Herrschaftsordnung noch nicht erkennt.

der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen und kann jetzt auch nicht erwarten, dass die Juden sich an das deutsche Recht (bzw. an das französische, sofern es die Deutschen schützt) halten (vgl. Voegelin 2006, 68). Auch moralisch hat Voegelin an der Handlung Grynspans nichts auszusetzen, im Gegenteil ist sie zu befürworten, da die Nationalsozialisten die Juden etwa durch das Betreiben von Menschenhandel mit ihnen zu Sachen herabgedrückt haben: „Eine Person, die geplündert, bespuckt und verkauft wird, ist sittlich verpflichtet, diese Handlung unmöglich zu machen, wenn nötig durch Mord. Nach den Grundsätzen einer personalisierten Ethik wäre ein Mord, den ein Jude an einem Nationalsozialisten, der ihn als Sache behandelt, begeht, nicht nur zu entschuldigen, er wäre Pflicht.“ (Ebd., 68 f.)

Dieser Entwurf eines Vorwortes (aufgrund seiner politischen Brisanz wurde dann die entschärfte Version gedruckt) unterstreicht die unversöhnliche Gegnerschaft Eric Voegelins zum Nationalsozialismus. Schon in seinem 1933 erschienenen Frühwerk *Rasse und Staat* kritisiert er im Übrigen das im Entstehen begriffene totalitäre Regime der Nationalsozialisten und stellt besonders heraus, dass eine biologische Rassenidee in keinem Fall ein politisches Ordnungsprinzip legitimieren kann (RS, 208 ff.) Dieses Werk ist als ein weiteres Indiz zu betrachten gegen die These, Voegelin sei Nationalsozialist gewesen oder habe mit dem Nationalsozialismus sympathisiert. Von biologischen Unterschieden zwischen den Rassen, so Voegelin in diesem Werk, dürfe man keinesfalls auf intellektuelle oder kulturelle Unterschiede zwischen ihnen und erst recht nicht auf einen höheren oder geringeren Wert der einen oder der anderen Rasse schließen. Beispielsweise sei für die besseren Schulerfolge der Weißen in den Vereinigten Staaten gegenüber den dort lebenden Schwarzen vielmehr das für Weiße bessere Schulsystem verantwortlich, diese Erfolge weisen nicht auf prinzipielle Unterschiede zwischen den Rassen hin (und machen eine Rasse erst recht nicht besser oder schlechter als die andere). Voegelin musste seine Gegnerschaft gegen den Nationalsozialismus¹³³ ja bekanntlich auch damit bezahlen, dass er vor dem Zugriff der Gestapo über die Schweiz in die Vereinigten Staaten fliehen musste, was ihm nur knapp gelang. In diesem Zusammenhang zerstritt er sich auch mit seinem Vater, einem

¹³³ Nach eigenen Angaben brachte ihm seine Gegnerschaft gegen den Nationalsozialismus auch die Sympathie vieler österreichischer Sozialisten ein (vgl. AR, 106-107). Daran glaube ich aber nicht. Eric Voegelin hat sich während des und nach dem österreichischen Militärputsch im Jahr 1934 so deutlich auf die Seite der Austrofaschisten gestellt, und die Austrofaschisten gingen gegenüber den Sozialdemokraten so brutal vor, dass mir das unmöglich erscheint.

überzeugten Nationalsozialisten, und hat diesen bis zu dessen Tod nie wiedergesehen.¹³⁴

Seit seiner Übersiedlung in die Vereinigten Staaten von Amerika im Jahr 1942 erleben wir dann endgültig einen gewandelten Voegelin. Dieser Voegelin ist nicht nur kein Anhänger des Nationalsozialismus, sondern jetzt bereits ein Anhänger der Demokratie. Auch dem politischen System der Sowjetunion steht er ablehnend gegenüber, wobei er im Unterschied zu Hannah Arendt weniger zwischen der Sowjetunion Stalins und der Lenins oder Chruschtschows differenziert. Für Voegelin sind Nationalsozialismus und Kommunismus unterschiedslos zu verurteilen, und die nationalsozialistische Massenbewegung in Deutschland ist wie ihr kommunistischer Gegenpart in der Sowjetunion Ausdruck eines modernen Gnostizismus oder jedenfalls der gnostisch anmutenden „libido dominandi“.¹³⁵ Auch verteidigte er das Vorgehen der Vereinigten Staaten im Vietnamkrieg. Vielleicht hat diese konservativ anmutende Grundhaltung Voegelins – neben dem Umstand, dass er für die traditionell eher konservative Münchner Politikwissenschaft tätig war – dazu geführt, dass er in die Nähe des Faschismus gerückt worden ist.¹³⁶ Jedoch ist es in einer Demokratie legitim, diejenigen Positionen zu beziehen wie Voegelin, und man kann ihn deswegen nicht als einen verkappten Faschisten bezeichnen. Nachdem dieser Punkt ausgeräumt ist, will ich im Folgenden zu Voegelins Vorlesung *Hitler und die Deutschen* zurückkehren. Dort macht Voegelin darauf aufmerksam, dass der Terror des totalitären Regimes aufgrund der „libido dominandi“ des modernen Gnostikers so groß war – und nur durch ein Versagen der Institutionen, namentlich der Kirchen, des Rechtssystems und der Universitäten, möglich war.¹³⁷

¹³⁴Mir mündlich mitgeteilt von Eckhart Arnold.

¹³⁵Das zeigt sich schon darin, dass Voegelin stärker als Arendt den Totalitarismusbegriff auch auf den nichtstalinistischen Kommunismus in der Sowjetunion anwendet und daher im Streit um die am Anfang dieser Arbeit erwähnte Totalitarismusthese stärker im Sinne der politischen Rechten Stellung bezieht.

¹³⁶Tatsächlich war Voegelin aber – was hier freilich nicht im einzelnen zu zeigen ist – kein „Kalter Krieger“, kein konservativer Kulturkämpfer und auch kein überzeugter Kapitalist. Während seines Aufenthalts in den Vereinigten Staaten in den 1920er Jahren studierte er beispielsweise Volkswirtschaft bei John Commons. Commons, ein dezidiert Linker, war der Begründer der amerikanischen Sozialversicherung und ein Berater von Präsident Franklin D. Roosevelt (vgl. Henkel 1998, 19).

¹³⁷Wer von Eric Voegelin eine Herrschaftsanalyse totalitärer Regime erwartet, wie Arendt sie in Grundzügen in den *Elementen und Ursprüngen* liefert oder wie dies etwa Friedrich und Brzezinski getan haben, wird enttäuscht werden, Voegelin hat eine solche Analyse nicht vorgelegt, worauf auch sein Schüler Manfred Henningsen hinweist (vgl. Henningsen 2003, 11)

Anfälligkeit für den Totalitarismus III: Das Versagen der Institutionen im Nationalsozialismus

Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten strebten diese danach, ihre Zukunftsvision gewaltförmig durch Terror, dabei ein innerweltliches eidos voraussetzend, zur sozialen Realität zu machen. Damit begann für Eric Voegelin das eigentliche (oder: vollentwickelte) totalitäre Regime.¹³⁸ In seiner Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* macht er uns auf den folgenden, häufig vergessenen, Sachverhalt aufmerksam: Die Nationalsozialisten hatten am Beginn ihrer totalitären Herrschaft lediglich die politische Macht errungen, was bedeutete, dass sie über ihre Reichstagsmehrheit die Legislative kontrollierten und als Regierung die Exekutive. Und sie hatten natürlich eine Massenbewegung zu ihrer Verfügung. Zum Staatswesen gehörten aber noch viele andere Institutionen, namentlich das unabhängige Rechtssystem, aber auch die Kirchen und nicht zuletzt das Bildungssystem und dabei vor allem die Universitäten. In diesen Institutionen hatten die Nationalsozialisten zwar einen gewissen Einfluss, sie dominierten sie aber nicht und vor allem, und darum geht es Voegelin hier, hatten die Nationalsozialisten auch nicht deswegen einen unbeschränkten Zugriff auf diese Institutionen, weil sie nun an der Regierung waren. In einer liberalen Demokratie, die die Weimarer Republik ja war, haben das Rechtssystem, die Kirchen und das Bildungssystem aus gutem Grund eine große Unabhängigkeit von der Parlamentsmehrheit und von der Exekutive, da das wichtigste Ziel dieser Regierungsform ja der Schutz der Freiheit des Einzelnen ist. Was Voegelin in seinem Buch *Hitler und die Deutschen* – neben einer Analyse des Realitätsverlusts der Nationalsozialisten und vieler Bürger – zeigen will, ist das Folgende: Ohne die Mitwirkung dieser Institutionen, und erst recht gegen deren Widerstand, hätten die Nationalsozialisten nicht ihr totalitäres Regime mit den zahllosen Opfern errichten können. Aber der Widerstand, den man von diesen Institutionen doch erwartet hätte, blieb aus, vielmehr beteiligten sie sich sogar aktiv an den Verbrechen der Nationalsozialisten. Erst dies hat die nationalsozialistische Terrorherrschaft möglich gemacht.

¹³⁸Insoweit unterscheidet er sich nicht von Hannah Arendt. Wo Arendt aber in den *Elementen und Ursprüngen* die unüberwindliche Macht der totalitären Bewegungen und in der Folge unterschiedslosen Terror sieht, richtet Eric Voegelin das Augenmerk auf die Institutionen in Deutschland.

Denn Voegelin zitiert Hannah Arendts These, dass alle Institutionen des Staates, vom Außenministerium über die Justiz bis zur Wehrmacht, an der Judenvernichtung beteiligt waren¹³⁹, nicht nur zustimmend (vgl. HD, 62), sondern er betont auch, dass es eigentlich die Aufgabe der Institutionen gewesen wäre, die Menschen vor dem Terror der Nationalsozialisten zu schützen.¹⁴⁰ Damit haben diese Institutionen die Menschen verraten. Insbesondere geht Voegelin dabei auf die Rolle von Justiz (damit meint er auch die Exekutive), Kirchen und Universitäten ein.

Was das Rechtssystem anbelangt, so stellt Voegelin heraus, dass die Befehle etwa zum Mord an politischen Gegnern, die durch die verschiedenen nationalsozialistischen Führer ergingen, nach dem geltenden Recht der Weimarer Republik selbstverständlich Verbrechen waren. Dennoch wurden sie getreu ausgeführt. Voegelin führt dies auf die Orientierungslosigkeit der Deutschen zurück, die sich in eine zweite Realität hineinversetzten, in denen klar verbrecherische Handlungen wie der Mord an behinderten Kindern legitim, ja erforderlich erscheinen (HD, 239) Er sagt: „Da haben Sie jetzt also das Verfallsproblem der Gesellschaft. Wenn jemand in der Position Hitlers

¹³⁹Auch Hannah Arendt ist sich bewusst, dass die deutschen Institutionen in die Verbrechen des Nationalsozialismus verwickelt waren. Sie hat sich etwa, was das Universitätssystem betrifft, durchaus darüber beklagt, dass ein so begabter Philosoph wie Martin Heidegger wenigstens zeitweise mit dem Nationalsozialismus sympathisieren konnte. Sie hat in ihrer Biographie Eichmanns eine Charakterstudie dieses ihrer Ansicht nach typischen NS-Täters vorgenommen (vgl. EiJ, 93-133 und passim). Auch beklagte sie das Mitläufertum vieler Teile der deutschen Bevölkerung (vgl. Arendt 2000, 38-63, insbes. 38-44). Insofern konstatiert auch Arendt, eine Beteiligung von Institutionen bei dem Versuch der totalitären Regime, ihre jeweilige Weltanschauung gewaltsam zur sozialen Realität zu machen. Diese Einsicht spielt in Arendts Analysen durchaus eine gewisse Rolle, und daraus ergeben sich auch Übereinstimmungen mit Eric Voegelin, der diesen Aspekt besonders und meiner Ansicht nach auch noch stärker betont.

¹⁴⁰Die unterschiedlichen Sichtweisen Hannah Arendts und Eric Voegelins lassen sich dadurch erklären, dass Arendt nicht in der liberalen Theorie der Demokratie, die von John Locke, Benjamin Constant und den Autoren der Federalist Papers begründet worden ist und deren weitere bekannte Vertreter John Stuart Mill, Joseph A. Schumpeter und Ernst Fraenkel sind, zuhause ist, sondern sich in ihrer Theorie an der Polisdemokratie im klassischen Griechenland orientiert, wobei sie sich in Bezug auf ihr Ideal der direkten Demokratie stark an Aristoteles und auch an Jean-Jacques Rousseau orientiert. Im Rahmen dieser „klassischen Theorie der Demokratie“, wie sie Arendt im Unterschied zu einer liberalen Demokratietheorie vertritt, spricht sie sich bekanntermaßen auch für das Rätensystem aus. In der Tradition der klassischen Theorie der Demokratie räumt sie den Institutionen in einer Demokratie sogar den stärksten Raum ein, da sie ja immerhin die Existenz von Räten einfordert. In der klassischen Demokratietheorie haben Institutionen nie eine ernsthafte Rolle gespielt.

ohne irgendwelche rechtliche Grundlage Mordbefehle gibt – Verbrechensanweisungen, durch die er also selber Verbrecher im strafrechtlichen Sinne wird –, dann wird das schlicht ausgeführt, weil der sittliche Zustand der Bevölkerung so niedrig ist, dass sie zwischen Gesetzmäßigkeit und Nicht-Gesetzmäßigkeit und zwischen Verbrechen und Nicht-Verbrechen nicht unterscheiden kann [...] Wenn an die Stelle von menschlicher Realität und Mord ein Topos ideologischer Art wie die „geschichtliche Notwendigkeit“ tritt, dann hört die gesamte sittliche Ordnung auf. Es tritt eine neue, eben eine zweite Realität an die Stelle der ersten, in der der Mensch sittlich lebt. Und diese imaginäre Realität erlaubt das Töten, das dann nicht mehr unter die Kategorien des Mordes, des Rechts, der Gerechtigkeit usw. fällt.“ (HD, 239 f.)

Diejenigen, die im Dritten Reich Menschen töteten, oder dieses unterstützten, taten es nach Voegelins Ansicht also deswegen, weil sie aufgrund ihres Lebens in der „zweiten Realität“ sittlich verkommen waren. Mit der „zweiten Realität“ ist natürlich die Welt gemeint, die in der Weltanschauung der modernen Gnostizismen, in diesem Fall in der des Nationalsozialismus, postuliert wurde und die mit der Realität nichts zu tun hatte. Um der nationalsozialistischen Ideologie aber widerstehen zu können – so systematisiere ich Voegelins Theorie – hätten die Beamten und Funktionäre (denn hier geht es genauso um die Staatsverwaltung wie auch um das Rechtssystem) aber entweder solide in der politischen Philosophie verankert, also noetisch sein müssen, oder aber über common sense verfügen müssen, was beides nicht der Fall war.

Auch nach dem Untergang des Nationalsozialismus zeigt sich die Verkommenheit der Institutionen Deutschlands und der in ihr handelnden Personen bei der mangelnden juristischen Aufarbeitung des Nationalsozialismus – und bei seiner Darstellung dieses Punktes befasst sich Voegelin dann doch mit dem Rechtssystem. Zahlreiche nationalsozialistische Täter wurden gar nicht erst vor Gericht gestellt oder zu lächerlich geringen Strafen verurteilt. Voegelin schlussfolgert bitter: „Also wenn Sie ein Nazi sind könnten Sie jedermann umbringen. Jeder deutsche Richter spricht Sie frei.“ (HD, 241) Während und nach der Zeit des Nationalsozialismus hat das Rechtssystem, so Voegelin versagt, ja mehr noch, es hat im moralischen Sinne böse gehandelt. Er sagt, dass „das richterliche Personal – abgesehen von Ausnahmen – im Durchschnitt eben auch sittlich verkommen ist und daher unter dem Nationalsozialismus scharfe Urteile fällt gegen Gegner des Nationalsozialismus und heute Nationalsozialisten nicht angemessen bestraft. Auf das läuft es hinaus, diese Betrachtung.“ (HD, 242). Auf die gesamten

Institutionen des Staates war kein Verlass: „Wenn Sie sich das überlegen, dann werden Sie verstehen, warum Hannah Arendt in ihrer Studie über den Eichmann-Prozess sagt, dass es keine deutsche Organisation gibt, die nicht direkt oder indirekt in die Morde verstrickt gewesen ist“ (HD, 243).

Ebenso sieht Voegelin eine Mitschuld der evangelischen und der katholischen Kirche an den Verbrechen des Nationalsozialismus. Nachdem der Staat und auch das Rechtssystem den totalitären Bewegungen keine Schranken in ihrem Projekt, eine Weltanschauung gewaltförmig in die soziale Realität zu übertragen, mehr auferlegten, wäre dies die Aufgabe der Kirchen gewesen. Ihnen „fiel die Rolle zu, die Interessen und die Würde des Menschen zu verteidigen und zu bewahren (...) Diesem Anspruch jedoch waren die Kirchen nicht gewachsen.“ (HD, 162) Voegelins hoher moralischer Anspruch an die Kirchen erklärt sich nicht nur daraus, dass ja die meisten Menschen einen solch hohen Anspruch an die Kirchen haben – zudem ist er vor dem Hintergrund seiner politischen Philosophie der Ansicht, dass die Kirchen sich dem religiösen und philosophischen Ordnungswissen in besonderem Maße bewusst sein müssten, dass also das „nous“ dort sehr stark vertreten sein müsste. Jedoch erfüllten die Kirchen diesen hohen Anspruch Voegelins in der Zeit des Nationalsozialismus nicht, denn „die Kirchen, Laien und Klerus, hatten ja Teil an jener Verrottung, wenn auch in minderm Grade als die Nationalsozialisten selbst. Die Kirche war der Situation einer entmenschlichten Gesellschaft nicht gewachsen, weil in ihr selber die Realitätsverluste schon eingesetzt hatten.“ (HD, 163)

Wie erklärt sich Voegelin diesen Realitätsverlust? „Erstens durch die Isolierung gegenüber der Philosophie. Von der Philosophie her, d.h. von der platonisch-aristotelischen Philosophie und der klassischen Ethik her, wäre es natürlich möglich gewesen, ein Menschenbild zu besitzen. Aber dieses Menschenbild der klassischen Philosophie hat es in Deutschland wegen des parallelen Verfalls der Universitätsphilosophie nicht gegeben. Damit geht dann auf der Kirchenseite, die sich für den Menschen nicht interessierte, die Beschränkung auf das institutionelle, kulturpolitische Interesse einher, d.h. auf spezifische Kircheninteressen, während die Interessen der Menschen ihnen gleichgültig waren. [...] Es ist daher charakteristisch, dass der kirchliche Widerstand, evangelischer wie katholischer, erst dann einsetzt, als die institutionellen Interessen der Kirche durch den Nationalsozialismus gefährdet werden, solange da nur so ein paar Konzentrationslager eingerichtet werden, in denen

man Menschen misshandelt oder Juden prügelt, interessiert das eine Kirche gar nicht.“ (HD, 163) Der Isolierung der Kirche von der Philosophie fügt Voegelin noch die „radikale Unkenntnis“ der deutschen Kirche über das Wesen „moderner politischer Bewegungen“ (HD, 163) hinzu. Schließlich war die Kirche auch von einem Mangel an common sense begriffen – was Voegelin erneut auf die dominierende, spezifisch gegenaufklärerische Tradition in der deutschen Geistesgeschichte zurückführt (vgl. HD, 162).

Voegelin illustriert den Verfall der Kirche als einer sittlichen Instanz an der Institution der „Deutschen Christen“ (das war der weit größere, den Nationalsozialisten treu ergebene Flügel der deutschen evangelischen Kirche). Diese Gruppe war aus Überzeugung oder aus Opportunismus heraus loyal gegenüber den Machthabern des Dritten Reiches und verbogen dazu in krasser Weise die evangelische Theologie (vgl. HD, 162-177). In der katholischen Kirche sah es da nicht viel besser aus. Sie reagierten kaum auf die Verbrechen der Nationalsozialisten – Voegelin spricht hier von einer inhumanen „Reaktion der katholischen Kirche auf staatliche Autorität und [...] Verfolgung nicht-kirchlicher Gruppen.“ (HD, 194) Aufrechte, tatsächlich dem Evangelium verpflichtete Kirchenmänner wie der evangelische Pfarrer Dietrich Bonhoeffer und der katholische Pater Alfred Delp waren, so Voegelin, leider die Ausnahme. Voegelin sieht das Versagen der Kirche in erster Linie als Ergebnis eines Verfalls der Philosophie und Theologie an, er ist also der Ansicht, dass die Kirchen nicht mehr wie in früherer Zeit Hüter des überlieferten Ordnungswissens waren – ihre noetische Seite war also zu schwach ausgeprägt (vgl. HD, 162 ff.)

Ebenfalls als gravierend schätzt Voegelin aber das Versagen des Universitätssystems ein. Dieses erschöpft sich nicht darin, dass die Professoren nicht gegen die Verbrechen der Nationalsozialisten einschritten, sondern diesen tatenlos zusahen und nicht zögerten, die sich aus der Vertreibung jüdischer, kommunistischer und liberaler Gelehrter ergebenden Karrieremöglichkeiten zu nutzen (vgl. HD, 244). Jedenfalls, so Voegelin hat auch die deutsche Universität – damit meint er im Grunde die dort ausgebildete geistige Elite – sich dem nationalsozialistischen Geist nicht entgegengestellt, ja ihn sogar willig aufgenommen. Dies illustriert Voegelin an den Beispielen des Philosophen Martin Heidegger (vgl. HD, 291-293), des Pfarrers Martin Niemöller (vgl. HD, 293-295)¹⁴¹ und des Historikers und Führers des deutschen Kriegstagebuchs Percy Ernst

¹⁴¹Niemöller war – was wenig bekannt ist – vor seinem Eintritt in die „Bekennende Kirche“ ein

Schramm (vgl. HD, 295-297), die alle auf Hitler „hereingefallen“ (HD, 291) sind. Offensichtlich fehlte der geistigen Elite der deutschen Gesellschaft sowohl der „common sense“ als auch das noetische Ordnungswissen. Über das Ausmaß der Verstrickung der deutschen Universitätsphilosophen in den Nationalsozialismus liegen mit den Publikationen *Deutsche Philosophen 1933* und *Philosophieverständnisse im deutschen Faschismus* von Thomas Laugstien zwei bedrückende Untersuchungen vor. Diese Verstrickung war erheblich, wobei als prominentestes Beispiel sicher Heidegger zu sehen ist (vgl. Alisch 1989), Voegelins Empörung ist daher berechtigt. Andererseits gab es aber auch Ausnahmen, etwa die Schriftsteller Thomas Mann, Robert Musil und Karl Kraus, die die Gefahren des Nationalsozialismus klar erkannt haben (vgl. HD 298-300). Die Frage ist, warum nicht sie, sondern Heidegger, Niemöller und Schramm für die geistige Elite und damit für die deutsche Gesellschaft insgesamt meinungsbildend werden konnten.

Voegelin führt das Vorherrschen jener Gruppe innerhalb der deutschen geistigen Elite, die die Gefahren des Nationalsozialismus nicht erkannte, sondern diesem keinen Widerstand entgegensetzte und mehr noch die nationalsozialistische Ideologie wenigstens teilweise verinnerlichte, also in einer zweiten Realität lebte, auf die Tradition der deutschen Universität zurück. Diese ist nämlich zum einen, so Voegelin, durch die politische Romantik (eine philosophische Bewegung vor allem der 1830er Jahre) geprägt – und darum, so interpretiere ich Voegelin, spezifisch antiaufklärerisch (vgl. HD, 312 und 162). Schwerer wirkt jedoch der Umstand, dass sich die deutsche Universität auch in einem noetischen Sinne als verhängnisvoll erweist: Wilhelm von Humboldt, auf den die deutsche Universität in ihrer heutigen Form wesentlich zurückgeht, hat das Ideal einer freien Bildung vertreten. Diese Bildung, so Voegelin, ist auch frei vom noetischen Ordnungsdenken. Sie ist auch frei von der Idee der Verpflichtung der geistigen Elite gegenüber der Gemeinschaft. Eine Gesellschaft, die dieses Bildungsideal vertritt, wird schon bald nicht mehr zu transzendenter Repräsentation in der Lage sein, und die Mitglieder der geistigen Eliten werden keine soziale Rolle mehr spielen, sondern nur ihr jeweiliges Privatleben führen. Korrespondierend damit sieht Voegelin in Humboldts Bildungsprogramm einen Prozess der Abschließung des Menschen gegenüber dem religiösen Seinsbereich und gegenüber seinen Mitmenschen (vgl. HD, 301-307): „Die Humboldt’sche „Bildung“ ist nicht

Unterstützer des Nationalsozialismus.

Erziehung zur Offenheit des Geistes, sie ist ein Werk der Verschließung gegen ihn; das Ergebnis der Bildung durch „objektive Wissenschaft“ ist die Entfremdung [...] Wenn die Mitglieder einer Gesellschaft und insbesondere die akademische Oberschicht zu nicht-öffentlicher Existenz „gebildet“ werden, dann entsteht die soziale Matrix, aus der sich Entfremdungsbewegungen wie der Nationalsozialismus zur Herrschaft erheben können. Nicht nur dass die Bewegung sich ausbreiten kann, sie stößt auch in der Gesellschaft nichtöffentlicher Menschen auf keinen ernsthaften Widerstand, ja die sogenannten „Miterlebenden“ verstehen überhaupt nicht, was da um sie herum vor- und über sie hinweggeht.“ (HD, 307, Hervorhebung im Original)

Die deutsche Universität hat also bei ihren Absolventen weder ein ausreichendes Maß an „common sense“ hervorgebracht, noch hat sie im Sinne des noetischen Ordnungswissens produktiv gewirkt. Dies hat sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht wesentlich geändert, bemerkt Eric Voegelin angesichts der Veröffentlichung des Dokumentationsbands *Hitlers Tischgespräche* durch den Historiker Percy Ernst Schramm – auch Schramm ist immer noch nicht in der Lage, Hitler als denjenigen zu verstehen, der er war, nämlich den Führer einer gnostischen Massenbewegung, der einerseits hochintelligent war, andererseits aber von „Dummheit zweiter Ordnung“ befallen war, indem er in einer zweiten Realität lebte, und der bei alledem von einer unbeherrschbaren „libido dominandi“ besessen war (vgl. HD, 150-159). Insgesamt war damit der Ansicht Voegelins nach die Schwäche der Institutionen maßgeblich verantwortlich dafür, dass die Nationalsozialisten in Deutschland ein vollentwickeltes totalitäres Regime entwickeln konnten.

Der totalitäre Staat als Radikalnegation der Menschlichkeit

Als Resultat der Schwäche der Institutionen des Deutschen Reiches gegenüber der ideologiegetriebenen Massenbewegung der Nationalsozialisten gelang es diesen, in Deutschland ein totalitäres Regime zu errichten. Wie erklärt sich Voegelin den Schrecken dieser Regime, die die Zustände in Deutschland von 1933 bis 1945 als „das Werk von Wahnsinnigen“ (Peter J. Opitz) oder „eine Mischung aus Schlachthaus und Klapsmühle“ (Karl Kraus, vgl. Hennigsen 2006, 9) erscheinen ließ? Dies wird im Folgenden dargelegt. Meine These lautet: Die voll ausgeprägten totalitären Regime stellen das genaue Gegenmodell zu Voegelins eigener politischer Philosophie dar. Sie

versuchen, den Menschen vom göttlichen Seinsbereich abzuschneiden. Daraus muss sich für Voegelin eine „Entmenschlichung des Menschen“ in diesem Regimen ergeben und damit versucht er sich ihren Schrecken zu erklären. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls – so interpretiere ich Voegelin – die „libido dominandi“ des Gnostikers von Bedeutung. Sie lässt ihn das Projekt, eine Ideologie gewaltförmig in die soziale Realität zu überführen und damit einen religiös anmutenden Erlösungsgedanken zu verfolgen, erst beginnen – und sie lässt ihn in diesem Projekt auch angesichts des Scheiterns und enormer Opferzahlen nicht innehalten. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang schließlich die Rolle der Täter, also der Funktionäre der totalitären Regime.

Zusammenfassend kann es, wie erwähnt, für Voegelin nicht verleugnet werden, dass der Mensch – neben dem zwischenmenschlichen, dem sozialen und dem geistigen Lebensbereich – auch am göttlichen Seinsbereich teilhat. Der Mensch ist für Voegelin – und diese philosophische Grundüberzeugung Voegelins korrespondiert mit seiner wissenschaftstheoretischen Grundhaltung – ein homo religiosus. Die Beziehung zu Gott ist etwas für den Menschen Naturgegebenes und an diesen Erkenntnissen über die Seinsordnung muss sich auch die Politik orientieren. Die totalitären Regime versuchen jedoch, den Menschen von Gott abzuschneiden. Voegelin will dabei wohl vor allem auf die Sowjetunion hinaus – auch wenn er das nicht explizit so ausdrückt. Mit diesen Versuchen, den Menschen von Gott abzuschneiden, könnte er die Bemühungen der sowjetischen Regierungen, die Menschen vom orthodoxen Glauben abzubringen, meinen. Wenn das zutrifft, dann ist das eines der wenigen Punkte in Voegelins Totalitarismustheorie, in denen er auf die Sowjetunion eingeht – in der Regel befasst er sich mit den modernen politischen Bewegungen in ihrer Gesamtheit oder er geht, wie in seiner Vorlesung *Hitler und die Deutschen*, auf das Deutsche Reich ein. Die Unterdrückung des orthodoxen Glaubens in der Sowjetunion führten etwa dazu, dass Priester abgesetzt und misshandelt – und in Einzelfällen auch getötet – wurden. Voegelin kommentiert dies mit dem Satz: „Den Menschen zu entgöttlichen, heißt ihn zu entmenschlichen“.

Auf den ersten Blick lässt sich der von Voegelin vermutete Zusammenhang zwischen dem Projekt der totalitären Regime, den Menschen von Gott abzuschneiden, und den Zuständen, die unter diesen Regimen herrschten, nicht erkennen. Denn ein solches Abschneiden des Menschen von Gott müsste – so könnte man auf den ersten Blick meinen – nicht mit so hohen Opferzahlen verbunden sein, wie sie in den totalitären

Regimen dann zu verzeichnen sind. Dazu würde es ausreichen, die freie Religionsausübung abzuschaffen und Priester zu verfolgen. Voegelin sieht diesen Zusammenhang aber sehr genau. Er führt auch die teilweise antikirchliche Politik im Dritten Reich an und erwähnt insbesondere die Propagierung der – der christlichen Schöpfungslehre entgegengesetzten – Evolutionstheorie Darwins im Dritten Reich, die dann auch von den Nationalsozialisten im Sinne eines Sozialdarwinismus umformuliert wurde. Es ist vermutlich im Sinne Voegelins, zu argumentieren, dass die Morde der Nationalsozialisten mit dem Ziel, eine ethnisch homogene Volksgemeinschaft nach rassistischen Maßstäben zu formen, auf die von ihnen postulierte sozialdarwinistische Philosophie zurückzuführen sind. Offenbar ist in dieser Philosophie der genauen Gegensatz zur christlichen Schöpfungslehre zu sehen und genau darin den Zusammenhang zwischen der Entgöttlichung und der Entmenschlichung des Menschen durch die totalitären Systeme zu erkennen.

An dieser Stelle ist auch noch einmal auf Voegelins Begriff der „libido dominandi“ einzugehen. Die libido dominandi ist seiner Ansicht nach eine typische Eigenschaft des Gnostikers und eher mit „Verstocktheit“ zu übersetzen, da der Gnostiker auch dann nicht aufgibt, wenn schon offensichtlich ist, dass seine Pläne gescheitert sind. Entsprechend führt er die Grausamkeit dieser Regime auf die libido dominandi - und das antiphilosophische Frageverbot - der modernen Gnostizismen zurück. Der Gnostiker glaubt – im Unterschied zu Voegelin – dass in der sozialen und politischen Welt eine Vollkommenheit erreicht werden kann und geht dabei sogar von einem innerweltlichen eidos aus, nach dem sich die Welt sinnhaft auf einen perfekten Endzustand zubewegt. Die Anstrengungen des Gnostikers, einen solchen Endzustand zu erreichen, können nicht fruchten, die Versuche des Gnostikers müssen für ihn frustrierend enden (vgl. RelErs, 12 f.) Denn die Welt "ist dem Menschen vorgegeben und liegt nicht in seiner Verfügungsgewalt.“ (WPG, 46, vgl. auch WPG 26-31) Der Versuch des Gnostikers, die Welt dem Wesen nach zu verändern, muss scheitern, und er wird die Welt nur noch mehr in Unordnung versetzen (vgl. WPG, 19). Der Gnostiker wird aber nicht dazulernen und akzeptieren, dass die Welt der Verfügungsgewalt des Menschen prinzipiell entzogen ist, sondern er wird sich das nicht eingestehen, damit er sein Denkgebäude aufrechterhalten kann. Wie in Abschnitt 3.1 und 3.2 dargelegt wurde, muss der moderne Gnostiker in diesem Zusammenhang die Existenz Gottes abstreiten. Er wird aber auch - und das ist für meine Fragestellung in diesem Abschnitt interessanter - zu immer größeren Anstrengungen greifen, um den perfekten Endzustand

zu erreichen, und in der Politik heißt das, er wird zu immer härteren Maßnahmen übergehen. So erklärt sich Voegelin – das ist mein Eindruck – die Grausamkeit der totalitären Regime: Sie steigern sich immer mehr in einen Blutrausch hinein.

Die „libido dominandi“ des modernen Gnostikers lässt ihn das Projekt, eine Ideologie gewaltförmig in die soziale Realität zu überführen und damit einen religiös anmutenden Erlösungsgedanken zu verfolgen, erst beginnen – und sie lässt ihn in diesem Projekt auch angesichts des Scheiterns und enormer Opferzahlen nicht innehalten. Wer von einer starken „libido dominandi“ besessen ist, wird sich und sein Ziel so wichtig nehmen, dass es ihm alle eigenen und fremden Opfer wert erscheint. Er wird nicht nur andere Menschen verhaften und misshandeln, sondern auch töten oder töten lassen, um sein Ziel zu erreichen. Da die totalitären Systeme den Versuch unternahmen, einen vermeintlich perfekten Endzustand herbeizuführen, den man nur durch ein extremes Maß von Gewalt überhaupt annähernd erreichen konnte (während er natürlich weder perfekt noch auch erreichbar war), korrespondiert dieser Versuch mit der „libido dominandi“ der Funktionäre der totalitären Regime – das politische Projekt der totalitären Regime und die „libido dominandi“ ihrer Vertreter bedingen sich gegenseitig.

Maßgeblich ist in diesem Zusammenhang schließlich noch die mangelnde Totalitarismusresistenz der Funktionäre der totalitären Regime, die sich aus einer gering entwickelten noetischen Vernunft und einem schwach ausgeprägten „common sense“ ergibt. Wer in der politischen Philosophie wenig verwurzelt ist und zudem wenig praktische Vernunft mitbringt, der wird in der Regel die Ideologien der modernen politischen Bewegungen nicht durchschauen können. Wenn dieser in einer Institution beschäftigt ist, dann macht diese Institution die Gesellschaft nicht totalitarismusresistenter, sondern im Gegenteil totalitarismusanfälliger. Insbesondere wird die Chance größer, dass dieser Mensch dann selbst zu einem totalitär eingestellten Ideologen wird und seine Institution dann von innen infiltriert. In diesem Versagen der Institutionen ist ein wesentlicher Grund zu sehen, warum es überhaupt zu vollentwickelten totalitären Regimen kommen konnte.

Zusammenfassend gesagt, versucht Voegelin sich die hohen Opferzahlen der totalitären Regime damit zu erklären, dass diese Regime das radikale Gegenmodell zur Politik und zur Menschlichkeit bedeuten, da sie versuchen, den Menschen vom göttlichen Seinsbereich abzuschneiden. Vor dem Hintergrund der Voegelinischen Politiktheorie muss dies zu katastrophalen Folgen führen und Voegelin führt unter anderem die

Exzesse des nationalsozialistischen Rassismus darauf zurück. Die „libido dominandi“ des Gnostikers und die mangelnde Totalitarismusresistenz der Funktionäre und Institutionen vor allem Hitlerdeutschlands haben, so Voegelin, zusätzlich zu dieser Entwicklung beigetragen. Voegelin sieht den Totalitarismus folglich – und auch dies ist eine Parallele zu Hannah Arendt – damit als Gegenmodell zu seiner eigenen Politiktheorie an. Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus war seiner Ansicht nach auch der Umstand, dass die Institutionen der modernen Gesellschaft – Kirche, Rechtssystem, Universität – nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimen zu bilden und die Menschen zu schützen.

3.4. Zusammenfassung der Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Das Ziel dieses Kapitels war es, die Totalitarismustheorie Eric Voegelins aus seinen Studien herauszuarbeiten. Die erste Analyseebene war dabei die von Voegelins Studien der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien. Meine zweite Analyseebene war dann die der totalitären Massenbewegungen. Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus war für Voegelin (wie auch für Hannah Arendt) die Fähigkeit dieser modernen politischen Bewegungen, eine Massengefolgschaft zu erlangen, um so die Staatsmacht zu erobern und ein totalitäres System errichten zu können, und darum beschäftige ich mich im Folgenden mit der Entwicklung der modernen politischen Bewegungen zu Massenbewegungen. Auf der dritten und letzten Analyseebene schließlich behandelt die vorliegende Arbeit die vollentwickelten totalitären Regime.

Dabei habe ich versucht, folgende Thesen zu belegen:

- Voegelin sucht nach geschichtlichen Parallelen zu der Entstehung der totalitären oder totalitarismusanfälligen Ideologien und gelangt in diesem Lernprozess zu der Ansicht, dass es strukturelle Analogien zwischen diesen Ideologien einerseits und Sektenbewegungen der Vergangenheit andererseits gibt, die es erlauben, diese Ideologien sowie die von ihnen geprägten Bewegungen als „gnostisch“ zu bezeichnen (vgl. Abschnitt 3.1).
- Voegelins Ansicht nach war die Moderne für den Totalitarismus verwundbar, weil sie von der Abkehr von den Wahrheiten (dem „Ordnungswissen“) der christlichen Religion und der antiken griechischen Philosophie geprägt ist (vgl. Abschnitt 3.2).
- Auch fehlte es den Menschen in den vom Totalitarismus in besonderem Maße betroffenen Ländern auch schlicht an „common sense“, was sie ebenfalls ideologie- und damit totalitarismusanfällig gemacht hat (vgl. Abschnitt 3.2).
- Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus war seiner Ansicht nach auch der Umstand, dass die Institutionen der modernen Gesellschaft – Kirche, Rechtssystem, Universität – nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimen zu bilden und die Menschen zu schützen (vgl. Abschnitt 3.3).

- Die voll entwickelten totalitären Regime bedeuten den Verlust der Menschlichkeit, denn sie unternehmen, so Voegelin, den Versuch, den Menschen vom religiösen Seinsbereich abzuschneiden (vgl. Abschnitt 3.3).

Voegelin gelangt also zu der Ansicht, dass es strukturelle Analogien zwischen diesen Ideologien einerseits und europäischen Sektenbewegungen andererseits gibt, die es erlauben, diese Bewegungen als „gnostisch“ zu bezeichnen. Die modernen politischen Bewegungen, so Voegelin, übertragen damit im Grunde einen religiösen Erlösungsgedanken in die soziale und politische Welt. Ihre prägende Eigenschaft dabei ist ihr unbedingter Machtwille, die „libido dominandi“ des modernen Gnostikers. Für Voegelin war die Moderne für den Totalitarismus verwundbar, weil sie von der Abkehr von den Wahrheiten (dem „Ordnungswissen“) der christlichen Religion und der antiken griechischen Philosophie geprägt ist. Deswegen fehlte es den Menschen, an politischem Orientierungsvermögen, fügt Voegelin hinzu. Wer mit Hilfe von Religion und Philosophie die Wahrheit der menschlichen Existenz erkennt, ist nicht totalitarismusanfällig, so Voegelin.

Kommunismus und Nationalsozialismus füllten aber seiner Ansicht nach die Lücke, die sich durch das Fehlen dieser Wahrheiten bei den Menschen auftat. Zudem fehlte es insbesondere in Deutschland den Menschen an „common sense“, was man am ehesten mit „Lebensklugheit“ oder „praktischer Vernunft“ umschreiben kann – daher müssen diese Menschen wohl als „weltlos“ bezeichnet werden. Theoretisches Ordnungswissen und praktische Vernunft müssen sich, so die politische Theorie Voegelins, ergänzen. Da in Deutschland keine der beiden Eigenschaften besonders ausgeprägt war, sind die Menschen auf die Ideologien der modernen Gnostiker hereingefallen. Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus und seine Möglichkeit, unumschränkt zu herrschen, war ferner seiner Ansicht nach der Umstand, dass diese Institutionen – Kirche, Rechtssystem, Universität – nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimes zu bilden und die Menschen zu schützen. Was folgte, kann nur als der Triumph der „libido dominandi“ verstanden werden. Voegelin erklärt sich die Gewaltexzesse dieser Regime, wie ich vermute, aus der „libido dominandi“ des modernen Gnostikers heraus. Damit steht der Totalitarismus, der den Versuch unternimmt, den Menschen von Gott abzuschneiden, in genauem Gegensatz zu Voegelins eigener politischen Theorie, nach der der Mensch als ein „homo religiosus“, der der Fundierung im religiösen Seinsbereich bedarf, zu betrachten ist.

Welche Konsequenzen zum besseren Verständnis der totalitären Herrschaft lassen sich daraus Voegelin zufolge ableiten? Seiner Ansicht nach ist der Totalitarismus als **ideologiegetriebene Herrschaft** zu bezeichnen. Entscheidend ist dabei der Charakter der handlungsleitenden Ideologien als moderne Gnostizismen. In den modernen gnostischen Ideologien wird der **Gedanke innerweltlicher Selbsterlösung des Menschen** postuliert, der ein Erbe der häretischen Sektenbewegungen des christlichen Mittelalters und der frühen Neuzeit ist und damit eine Übertragung religiös anmutender Vorstellungen in die soziale und politische Welt. Diese modernen Gnostizismen sind Ausdruck einer täuschenden Welterfahrung, wie Voegelin vor dem Hintergrund seiner Wahrnehmung des Menschen als eines „homo religiosus“ ausführt. Auf die Getriebenheit durch eine täuschende Ideologie, und damit verbunden insbesondere auf die „libido dominandi“ des modernen Gnostikers, ist auch der totalitäre Charakter der Regime und sind die großen Opferzahlen zurückzuführen. Mehr noch, **die totalitären Regime rauben den Menschen die Menschlichkeit**, da sie den Menschen von Gott abzuschneiden versuchen. Damit ist totale Herrschaft etwas völlig Anderes als einfache Gewaltherrschaft. Voegelin ist der Ansicht, dass **der Verlust des Ordnungswissens der Religion und der Philosophie, verbunden mit alltäglicher Orientierungslosigkeit der Menschen**, das Entstehen der totalitären Herrschaftssysteme begünstigt hat. Diese Entwicklungen haben es bewirkt, dass viele Menschen in den vom Totalitarismus betroffenen Ländern – ebenso wie die Funktionäre der totalitären Regime – den Kontakt zur Realität größtenteils verloren haben. Voegelins Vorschläge zur Gestaltung einer totalitarismusresistenten politischen Ordnung zielen dementsprechend darauf ab, die Totalitarismusanfälligkeit der modernen Gesellschaft zu reduzieren, was unter anderem durch eine Rückbesinnung auf Religion und Philosophie geschehen sollte.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass die Totalitarismustheorie Voegelins insbesondere dort, wo sie auf die totalitären Bewegungen und die voll entwickelten totalitären Regime eingeht, sich sehr stark auf Deutschland zu konzentrieren scheint. Jedoch ist die Vermutung erlaubt, dass diese Ergebnisse Voegelins auch auf die Sowjetunion übertragbar sind.

Wie sieht Voegelins Gegenrezept zum Totalitarismus aus? Zunächst ist festzustellen, dass totalitarismusresistente Institutionen sowie ein hohes Maß an „common sense“ der Bevölkerung eine Gemeinschaft wirkungsvoll gegen totalitäre oder wenigstens

totalitarismusanfällige Ideologien „immunisieren“ kann. Langfristig wird für Voegelin aber keine Alternative dazu bestehen, dass durch die noetische Vernunft ein hohes Maß von Ordnungswissen verfügbar gemacht wird, um der Gesellschaft die transzendente Repräsentation zu ermöglichen und allgemein eine gute politische Ordnung zu erzeugen. In heutigen Worten ist es also erforderlich, dass die Gesellschaft in der politischen Philosophie gewissermaßen eine „geistige Verankerung“ findet, und für Voegelin muss dies eine erstens am religiösen Erbe des Abendlands und zweitens an dessen philosophischen Erbe geschulte politische Philosophie sein. Dies verlangt nicht nur, dass mindestens eine kleine Elite in Wissenschaft, Medien und Politik sich in dieser politischen Philosophie sehr gut auskennt, sondern es verlangt auch nach der „Artikulation“ dieser Philosophie durch angemessene Symbole.¹⁴²

Wie hoch ist nun der Erklärungswert der Totalitarismustheorie Voegelins? Im Folgenden werde ich diesen Erklärungswert zu beziffern versuchen. Leider liegt hierzu wenig Sekundärliteratur vor. In der Literatur zu Voegelin wird – abgesehen von einigen allgemeinen Aussagen über seine Gnosistheorie oder die mangelnde Widerstandskraft der Moderne gegen den Totalitarismus – auf seine Totalitarismustheorie kaum eingegangen. Eine Ausnahme stellt hier allerdings Eckhart Arnold dar, der Voegelin – wie ich glaube, zutreffenderweise – als einen politischen Theoretiker ansieht, der durch die Erfahrung des Totalitarismus wesentlich beeinflusst worden ist (vgl. etwa Arnold 2007, 38). Arnold ist der Ansicht, dass Voegelins Totalitarismustheorie als Ausdruck „einer Phase der (natürlich legitimen) emotionalen Auseinandersetzung und inneren Abwehr des Phänomens“ (Arnold 2007, 41) des Totalitarismus anzusehen ist: „Der Totalitarismus wird mit einer historisch weitausholenden Fundamentalerklärung, als deren Hauptklärungsmoment ideologische Faktoren fungieren, erfasst und als die Folge des Abfalls von der Religion interpretiert“ (Ebd.) Wenn Arnold die Totalitarismustheorie Voegelins in dieser Weise als Ausdruck einer emotionalen Auseinandersetzung mit dieser Herrschaftsform betrachtet, dann deutet er damit vermutlich an, dass Voegelins Theorie den zeitgemäßen Kriterien wissenschaftlichen Arbeitens nicht mehr genügt – jedoch lag eine Darstellung und Diskussion der

¹⁴² In diesem Zusammenhang kommt den Institutionen einer Gesellschaft vermutlich noch einmal eine besondere Bedeutung zu – Voegelin scheint in seiner Vorlesungsreihe *Hitler und die Deutschen* darauf hinauszuwollen, dass er von den Institutionen einer Gesellschaft erwartet, Residuen des Ordnungswissens zu sein.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Totalitarismustheorie Voegelins nicht in seiner Absicht. Im Schlusskapitel will ich auf die Aktualität der Voegelinischen Theorie eingehen.

Am ehesten dürfte wohl ein Blick auf das Werk der Philosophin Hannah Arendt geeignet sein, um den Erklärungswert der Totalitarismustheorie Voegelins einzuschätzen. Die Totalitarismustheorie Arendts weist sowohl Ähnlichkeiten (in der Herangehensweise) als auch Unterschiede (im Ergebnis) zu derjenigen von Voegelin auf, und die beiden Wissenschaftler haben auch miteinander über den Totalitarismus diskutiert. Mit einer Darstellung der Totalitarismustheorie Hannah Arendts (vgl. Kapitel 4) und darauf folgend der Arendt-Voegelin-Kontroverse (vgl. Kapitel 5) beginne ich meinen Versuch, zu einer kritischen Bewertung der Totalitarismustheorie Voegelins – und von dessen Nutzen für die Wissenschaft – zu gelangen.

4. Die Totalitarismustheorie Hannah Arendts

Eric Voegelins Totalitarismustheorie, die im vorigen Kapitel aus seinen Büchern herausgearbeitet wurde, stellt einen Versuch einer philosophischen Totalitarismustheorie dar. Während sich Voegelin bemüht, den Totalitarismus intellektuell zu bewältigen, erscheint im Jahr 1949 Hannah Arendts berühmtes Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Das Erscheinen dieses Buches führt zu einer Kontroverse zwischen den beiden Forschern. Mir erscheint es so, dass die Beschäftigung mit Arendts Totalitarismustheorie, die mit Voegelin den Theorietyp der philosophischen Totalitarismusanalyse gemeinsam hat und als anerkannteste Vertreterin dieses Theorietyps gelten kann, in besonderer Weise geeignet ist, die Stärken und Schwächen von Voegelins Totalitarismustheorie zu evaluieren. Daher gehe ich in diesem Kapitel auf Arendts Totalitarismustheorie und im Folgenden auf die Arendt-Voegelin-Kontroverse (vgl. Kapitel 5) ein, um darauf aufbauend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Theorien Voegelins und Arendts herauszuarbeiten (vgl. Kapitel 6).

Eine Evaluation der Totalitarismustheorie Eric Voegelins gelingt also, so vermute ich, am besten in einem Vergleich zur Totalitarismustheorie Hannah Arendts. Im Folgenden wird gezeigt, wie Arendt zu ihren Thesen gelangt. Analog zu meiner Betrachtung der Totalitarismustheorie Voegelins geschieht das in drei Abschnitten. Zuerst ist auf Arendts Sicht der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien einzugehen (vgl. Abschnitt 4.1). Danach befasse ich mich mit Arendts Antwort auf die Frage, wie die totalitären Bewegungen zu Massenbewegungen werden und die Macht ergreifen konnten (vgl. Abschnitt 4.2). Schließlich wird Arendts Sicht der totalitären Regime geschildert (vgl. Abschnitt 4.3) und ihre Theorie zusammengefasst (vgl. Abschnitt 4.4).

Meine Thesen bezüglich Hannah Arendts Totalitarismustheorie lauten:

- Hannah Arendt bezeichnet Antisemitismus und Imperialismus als Elemente des Totalitarismus. Diese Phänomene, die gleichermaßen Ideologien wie soziale Strömungen waren, kristallisierten sich im Nationalsozialismus und Kommunismus in ihrer totalitären Form (vgl. Abschnitt 4.1).
- Die Ursprünge des Totalitarismus, also die Bedingung der Möglichkeit, dass die totalitären Regime an die Macht kommen konnten, sind für Arendt im Niedergang

des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips und im Entstehen der modernen Massengesellschaften zu sehen. Das Entstehen der modernen Massengesellschaften wurde durch die Weltwirtschaftskrise beschleunigt, die ein Ergebnis des Ersten Weltkrieges war, und auch der Niedergang des Nationalstaatsprinzips kann auf den Ersten Weltkrieg zurückgeführt werden (vgl. Abschnitt 4.2).

- Charakteristisch für die modernen Massengesellschaften ist, dass die Massen einsam sind, dieses führt zu einer gewissen Weltlosigkeit und hat die Massen anfällig für die totalitären Ideologien gemacht (vgl. ebenfalls Abschnitt 4.2).
- Die totalitären Regime herrschten durch Ideologie und Terror, damit sind sie der Gegenpol zu Arendts normativer Politiktheorie, die wiederum auf ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie aufbaut (vgl. Abschnitt 4.3).

In meiner Darstellung der Totalitarismustheorie Hannah Arendts beginne ich mit ihrer Sicht auf die totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien.

4.1 Antisemitismus und Imperialismus als Elemente des Totalitarismus (Hannah Arendt)

In ihrer Betrachtung der dem Totalitarismus vorangehenden geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen nennt Hannah Arendt Antisemitismus und Imperialismus als Ausgangspunkte, von dem aus die Entstehung des Totalitarismus ihren Anfang nahm. Beide sind für Arendt gleichermaßen Ideologien wie politische Bewegungen, allerdings betont sie im Antisemitismus mehr den Ideologiecharakter, während sie den Imperialismus mehr als Bewegung abhandelt.¹⁴³

Arendt bezeichnet Antisemitismus und Imperialismus als die Elemente des Totalitarismus. Diese Elemente zeigten sich Arendt zufolge in den entstehenden totalitären Bewegungen und später in den totalitären Staaten in einer ganz bestimmten, nämlich eben in ihrer totalitären Ausprägung. Arendt spricht davon, dass sich Antisemitismus und Imperialismus dort in totalitärer Form kristallisierten. In den totalitären Bewegungen und Regimen waren Antisemitismus und Imperialismus, so Arendt, deren ideologische Inhalte und deren beherrschende strukturelle Merkmale, die dann auch gewaltförmig durch Terror in die soziale Realität übergeführt werden sollten (vgl. EuU 16, sowie 26).¹⁴⁴

Auch für Arendt ist der Begriff des Totalitarismus und die davon abgeleitete Bezeichnung „totalitär“ eng mit Gewalt verbunden. Arendt bezeichnet solche Bewegungen und Regime als totalitär, die in der Lage waren, ihren absoluten Machtanspruch auch durchzusetzen und ihre von den ideologischen Inhalten des Antisemitismus und Imperialismus geleitete Zielvorstellung von einem perfekten Endzustand der Gesellschaft – sei es eine Volksgemeinschaft wie im Nationalsozialismus oder eine klassenlose Gesellschaft wie im Kommunismus Stalins – auch gewaltförmig zu erzwingen und dieses auch taten. Die Voraussetzungen dafür waren, dass die totalitären Bewegungen die Macht ergriffen, sich der verfassungsmäßigen Schranken der Staatsgewalt entledigten und ihre Ideologie dann

¹⁴³Das wird aber nicht konsequent durchgehalten. Wenn ich auf Arendts Analyse eingehe, versuche ich durch die Wortwahl deutlich zu machen, ob eher der Ideologie- oder der Bewegungsaspekt besonders betont wird.

¹⁴⁴In der Folge werde ich darum entweder von den Elementen des Totalitarismus oder von dessen ideologischen Inhalten und beherrschenden strukturellen Merkmalen sprechen, beide Begriffe laufen auf dasselbe hinaus. Allerdings spielt auch dies für meine Analyse eine untergeordnete Rolle und sei nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

auch in die Tat umsetzten (vgl. EuU, 511).¹⁴⁵

Ob eine totalitäre Bewegung oder ein solches Regime vorliegt oder eben nicht, hängt Arendt zufolge also davon ab, ob deren ideologischer Gehalt im Staat gewaltförmig durch Terror zur sozialen Realität gemacht wird (es reicht nicht, dass er nur zur Staatsideologie wird oder zur Leitlinie der Politik einer eher gewöhnlichen Diktatur, und unter anderem deswegen bezeichnet sie das faschistische Italien Benito Mussolinis auch nicht als totalitär). Und was in den totalitären Regimen zur sozialen Realität gemacht wurde, waren Arendt zufolge gerade Antisemitismus und Imperialismus, die bis dahin zu einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie verschmolzen waren. So ist zu verstehen, dass Antisemitismus und Imperialismus die Elemente des Totalitarismus waren, die dort in ihrer totalitären Erscheinungsform auftraten.

Arendt ist der festen Überzeugung, dass sowohl im Nationalsozialismus als auch im Kommunismus unter Stalin der Antisemitismus und der Imperialismus zentrale ideologische Gehalte und beherrschende strukturelle Merkmale waren. Diese Ansicht wird heute im Allgemeinen nur für den Nationalsozialismus geteilt, während in Bezug auf den Stalinismus davon ausgegangen wird, dass er nicht antisemitisch geprägt war. Heute gilt die naheliegende Ansicht als Konsens, nach der der Kommunismus unter Stalin durch die marxistische Lehre vom Klassenkampf geprägt war. Arendt ist aber unbeirrt in ihrer Überzeugung, ich gehe darauf noch ein (vgl. Abschnitt 4.2).

Arendt ist der Ansicht, dass Antisemitismus und Imperialismus zwar Elemente des Totalitarismus waren in dem Sinne, dass sie dort in ihrer totalitären Ausprägung auftraten, dass Antisemitismus und Imperialismus aber selbst nicht totalitär waren und auch nicht zwangsläufig zu den ideologischen Inhalten und beherrschenden strukturellen Merkmalen sowohl der totalitären Massenbewegungen als auch der totalitären Staaten hätten werden müssen. Vielmehr entstanden erst vor dem Hintergrund des Niedergangs des Nationalstaats als politischem Ordnungsprinzip sowie damit verbunden dem Niedergang des Klassensystems und dem Aufkommen der

¹⁴⁵Die totalitären Regime, die es bisher gab, waren Hannah Arendt zufolge alle unvollkommen, da die Verwirklichung ihrer Ideologie in der Praxis unterbrochen worden ist: Beim Nationalsozialismus durch die militärische Niederlage, Kapitulation und Besetzung Deutschlands 1945 und im Kommunismus unter Stalin durch den Tod des Diktators 1953. Beides geschah, bevor die totalitäre Ideologie vollkommen in die Tat umgesetzt werden konnte (vgl. EuU, 819 ff.)

modernen Massengesellschaft totalitäre Bewegungen und später totalitäre Staaten. Damit Antisemitismus und Imperialismus sich in ihrer totalitären Ausprägung kristallisieren konnten, mussten diese Ereignisse, die Arendt auch die Ursprünge des Totalitarismus nennt, erst eintreten (vgl. Abschnitt 4.2). Antisemitismus und Imperialismus waren damit selbst nicht totalitär und hätten auch nicht zwangsläufig zum Totalitarismus führen müssen. Es ist jedoch erlaubt, sie als totalitarismusanfällig zu bezeichnen (vgl. Arendt 1989, 31-48, insbesondere 31).

Auf der anderen Seite waren aber für Arendt nur der Antisemitismus und der Imperialismus aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an die Erfahrungen der Massengesellschaft geeignet, den Terror totalitärer Herrschaft zu entfesseln. Arendt ist der Meinung, dass es ohne den Antisemitismus und den Imperialismus auch keinen Totalitarismus gegeben hätte. Daher verwundert es nicht, dass die Auseinandersetzung mit Antisemitismus und Imperialismus den Anfang von ihrer Beschäftigung mit dem Totalitarismus macht. Sie findet sich vorwiegend in den ersten beiden Abschnitten der *Elemente und Ursprünge*.¹⁴⁶ Der Zeitrahmen von Arendts Untersuchung der Elemente des Totalitarismus ist dabei vor allem das ausgehende 19. Jahrhundert sowie das beginnende 20. Jahrhundert, örtlich ist die Untersuchung auf Europa und deren Kolonien beschränkt.

In Arendts Analyse des Totalitarismus nimmt die Untersuchung des modernen Antisemitismus einen zentralen Stellenwert ein. Arendt ist der Auffassung, dass die Juden in der Geschichte Europas erhebliche Spuren hinterlassen haben, und ihre These lautet, dass der Antisemitismus nur aus der Einsicht in das Verhältnis der Juden zu den europäischen Nationalstaaten und der Einsicht des Einflusses der Juden auf diese Staaten verstanden werden kann. Arendt weist darauf hin, dass die ersten antisemitischen Bewegungen um etwa 1870 entstanden sind¹⁴⁷, und der Antisemitismus am Ende des 19. Jahrhunderts, dem *fin die siècle*, schließlich als geschlossene Ideologie vorlag (vgl. EuU, 19 ff.) Dieser Antisemitismus hatte dann eine politische, eine wirtschaftliche und eine gesellschaftliche Komponente. Der politische und der politökonomische Antisemitismus ist Ausdruck ungelöster politischer und

¹⁴⁶Gerade mit dem Antisemitismus hat sich Arendt noch in weiteren Schriften befasst, jedoch findet der Leser alle für diese Untersuchung relevanten Informationen bereits in den *Elementen und Ursprüngen*.

¹⁴⁷Antisemitismus bedeutet einfach Judenfeindlichkeit. Jedoch grenzt Hannah Arendt den Antisemitismus vom Judenhass des Mittelalters ab, denn dieser bezog sich auf die Religion der Juden, der moderne Antisemitismus aber definiert die Juden durch Abstammung.

wirtschaftlicher Konflikte mit dem Judentum, die aufgrund der von den Nationalstaaten verfügbaren Sonderrolle der Juden, die für deren Finanzierung unverzichtbar waren, auch nicht lösbar waren. Der gesellschaftliche Antisemitismus kann zwar als sekundär gegenüber seinem politischen Gegenpart eingestuft werden, er hat aber zur weiteren Verbreitung des Antisemitismus beigetragen und eine Integration der Juden in die Gesellschaft der Nationalstaaten verhindert. Gleichzeitig bedeutete er Arendt zufolge einen gefährlichen Erfahrungsverlust insofern, als dass er schon von den realen Erfahrungen der Gesellschaft mit den Juden abstrahierte.

Betrachtet man die geistigen und sozialen Einflussfaktoren auf den Totalitarismus, die dann zu dessen ideologischen Inhalten und beherrschenden strukturellen Merkmalen wurden, ist neben dem Antisemitismus der Imperialismus zu nennen. Den Imperialismus datiert Arendt auf die Jahre von 1884 bis 1914. Ihre Untersuchung befasst sich mit Europa und dessen Kolonien, andere Teile der Welt bleiben außen vor. Im Folgenden schildere ich Arendts Analyse des Antisemitismus in mehreren Abschnitten, die nacheinander das Verhältnis der Juden zu den europäischen Nationalstaaten sowie den frühen politischen, den späten politischen und den gesellschaftlichen Antisemitismus behandeln. Dann gehe ich zu Arendts Schilderung des Imperialismus über. Aus der Arendtschen Darstellung, die von der Philosophie und Ideengeschichte in die Wirtschafts- und Sozialgeschichte hinübergleitet, ergeben sich gewisse methodische Schwierigkeiten bei ihrem inhaltlichen Nachvollzug.¹⁴⁸ Ich habe mich in diesem Zusammenhang dafür entschieden, eine möglichst genaue Darstellung von Arendts sozialgeschichtlicher Untersuchung anzustreben und das methodische Ziel einer „rein ideengeschichtlichen“ Untersuchung dafür fallenzulassen und durch das Ziel eines ideen- und theoriegeschichtlichen Nachvollzugs zu ersetzen (vgl. S. 31). In diesem Zusammenhang sollen die Arendtschen Untersuchungsergebnisse auch vor dem Hintergrund des Forschungsstandes zum Antisemitismus und Imperialismus kommentiert und in diesen eingeordnet werden, um den spezifischen Erkenntnisgewinn, der durch ihre Untersuchungen eingetreten ist, ermitteln zu können.

Als Literatur war in diesem Abschnitt vor allem Arendts Darstellung in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* für mich maßgeblich. Ferner beziehe ich mich auf Julia Schulze-Wessels Studie *Ideologie der Sachlichkeit – Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*. Zur Kommentierung der Ergebnisse Arendts sowie zu

¹⁴⁸Ich danke Frau Prof. Dr. Kerchner für diesen Hinweis.

deren Konfrontation mit dem Forschungsstand verwende ich die Sammelbände *Antisemitismus – Von der Judenfeindschaft zum Holocaust* von Herbert Strauss und Norbert Kampe (Hg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften* von Werner Bergmann und Mona Körte (Hg.) sowie *Imperialismustheorien* von Wolfgang Mommsen.

Der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip

Entscheidend für das Entstehen des politischen Antisemitismus war für Hannah Arendt das Verhältnis der Juden zu den europäischen Nationalstaaten.¹⁴⁹ Dieses Verhältnis war sehr eng. Über eine lange Zeit waren es die Juden, die für die Finanzierung der Nationalstaaten Sorge trugen. Diese Sonderrolle der Juden begründete Arendt zufolge den Antisemitismus, zumal sie auch ihre Integration in das Klassensystem der Nationalstaaten verhinderte. Arendt analysiert diese Sonderrolle der Juden für die Nationalstaaten detailliert (vgl. EuU, 44 ff.)

Dazu wirft Arendt einen Blick auf die Entstehung dieser Staaten. Sie spricht davon, dass die Nationalstaaten sich im 17. und 18. Jahrhundert „unter der Vormundschaft der absoluten Monarchien langsam entwickelten.“ (EuU, 54) In dieser Zeit entledigten sich die europäischen Staaten, wie beispielsweise England, Frankreich und Preußen, der Grenzen ihrer Souveränität nach außen und nach innen. So wurden die Stände und die Aristokratie politisch entmachtet, mit einem Wort, die Staaten wurden absolutistisch oder jedenfalls zentralistisch. Ziel der werdenden Nationalstaaten wurde es, nicht mehr die Gesamtheit der einzelnen Stände (Bürger, Adel und Klerus), sondern die Gesamtheit der Nation zu repräsentieren. In diese Zeit fiel auch das Entstehen einer unabhängigen Beamten-schaft, die dem Staat, und nur diesem, diente.¹⁵⁰ Wichtige Ereignisse im Rahmen dieser Entwicklung waren, so Arendt, die Revolutionen von England (1688), Amerika (1776) und Frankreich (1789). Dort wurden die Menschen- und Bürgerrechte und damit die rechtliche Gleichheit der Staatsbürger politisch begründet und in der Folge der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip in Europa endgültig etabliert

¹⁴⁹Für Hannah Arendt war der Antisemitismus vor allem ein soziales Phänomen, weniger eine Ideologie.

¹⁵⁰Eigentlich zeichnet ja all das überhaupt erst den modernen Staat aus, so dass man für die Zeit vor den Nationalstaaten vielleicht eher von Königreichen oder ähnlichem sprechen sollte, und in der Tat reserviert ja auch ein großer Teil der Politikwissenschaftler den Begriff „Staat“ für die Zeit seit diesen Entwicklungen und verwirft ihn für die Antike und das Mittelalter als unangemessen.

(vgl. EuU, 44 ff., siehe auch Benhabib 1998, 135 f.)^{151 152}

Arendt zufolge war der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip idealtypisch auf drei Grundsätzen aufgebaut: (1) Rechtsstaatlichkeit und parlamentarische Demokratie, aufbauend auf den universellen Menschen- und Bürgerrechten und dabei vor allem der rechtlichen Gleichheit aller Bürger, das ist in heutige Worte gefasst das Gleichheits-, Rechtsstaats- oder **Legalitätsprinzip**. (2) Die Souveränität der Nation nach innen und nach außen als Element einer Familie von Nationen, die auf dem damals allgemein anerkannten Selbstbestimmungsrecht der Völker aufbaute, und damit verbunden natürlich auch auf Anerkennung der Souveränität der jeweils anderen Nationen hinauslief, also in heutigen Worten das **Souveränitäts-** oder **Territorialitätsprinzip**. (3) Die Zustimmung der Regierten, in der Regel gegeben durch ein mehr oder weniger einheitliches Staatsvolk, also das **Nationalitätsprinzip** (vgl. ebd., siehe auch Benhabib 1998, 135 f.)¹⁵³ Arendt kann in ihrer Begrifflichkeit an eine lange philosophische Tradition anknüpfen. Seit dem Westfälischen Frieden und den Werken von Jean Bodin wird Souveränität als eines der zentralen Merkmale moderner Staatlichkeit angesehen. Auch das Legalitätsprinzip hat in der Staatsphilosophie eine lange Tradition, so dass Territorialität, Souveränität und Legalität als wichtige Prinzipien moderner Staatlichkeit gesehen wurden. Arendts eigene Leistung besteht darin, festzustellen, dass der Staat durch die Hinzunahme des Nationalitätsprinzips (als eines eben für den Nationalstaat konstitutiven Prinzips) wirklich zu einem Nationalstaat wurde.¹⁵⁴ Interessant ist Arendts

¹⁵¹Ich werde in der Folge von dem Nationalstaat im Singular sprechen, wenn ich vom politischen Ordnungsprinzip, im Plural, wenn ich von den empirisch vorhandenen europäischen Staaten rede. Dies ist jedoch kein großer Unterschied, da die europäischen Staaten in Arendts Untersuchungszeitraum eben als Nationalstaaten organisiert waren, und so laufen beide Verwendungen des Begriffs letztlich auf dasselbe hinaus (vgl. EuU, 44 ff.)

¹⁵²Zwar befasst sich Hannah Arendt in ihrer Studie über die Elemente des Totalitarismus nicht mit Amerika, die amerikanische Revolution wird von Hannah Arendt aber dennoch erwähnt, da sie ihrer Ansicht nach die französische erst ausgelöst hat (siehe auch ÜdR, 183 ff.)

¹⁵³Im Folgenden verwende ich die Begriffe Legalitäts- und Souveränitäts- bzw. Territorialitätsprinzip sowie Nationalitätsprinzip der besseren Handhabbarkeit halber. Ich erachte dies als legitim, auch wenn Hannah Arendt diese Begriffe nicht verwendet, da diese Begriffe sich heute etabliert haben und das politische Ordnungsprinzip, als das Arendt den Nationalstaat sieht, zutreffend beschreiben. In der heutigen Verwendung des Begriffs vom Nationalstaat als eines Staates, der sich über die Nation definiert, ist der dritte Grundsatz sehr stark in den Vordergrund gerückt, und die anderen beiden haben an Bedeutung verloren, bei Hannah Arendt aber sind sie gleichberechtigt

¹⁵⁴Das Nationalitätsprinzip wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts (mit dessen erstarkenden

Darstellung und Fortentwicklung dieser drei Grundsätze im Hinblick auf die Entstehung des Antisemitismus und des Imperialismus. Arendts These lautet, dass Antisemitismus und Imperialismus gegen das Nationalstaatsprinzip (und dabei insbesondere gegen das Nationalitätsprinzip) gerichtet waren, so dass im Hinblick auf den Nationalsozialismus nicht von einem übersteigerten Nationalismus gesprochen werden kann. Darauf gehe ich noch ein. Zunächst ist festzustellen, dass sie ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen diesen drei Grundprinzipien selbst sieht.

Für Arendt stehen diese drei Prinzipien nämlich in einem Spannungsverhältnis zueinander, was sich beispielsweise zwischen dem Souveränitäts- und dem Legalitätsprinzip zeigen lässt. Wenn der Staat nämlich souverän ist, warum muss er dann alle seine Bürger gleich behandeln? Wie souverän ist ein Staat, wenn er an die Menschenrechte gebunden ist?¹⁵⁵ Arendt ist der Ansicht, dass dieses Spannungsverhältnis zwischen den drei oben genannten Prinzipien zum Nationalstaat als einem politischen Ordnungsprinzip dazugehört (vgl. EuU, 44 ff.) Diese Ansicht Arendts wurde durch die Geschichte bestätigt. Auch heutige Nationalstaaten erleben diese Widersprüche und müssen Wege finden, mit ihnen umzugehen.

Weiterhin war Arendt zufolge für den Nationalstaat charakteristisch, dass seine Staatsbürger je einer Klasse angehörten. Dabei übernimmt Arendt weitgehend, aber nicht vollständig den marxistischen Klassenbegriff, nach dem sich die Zugehörigkeit eines Bürgers zu einer Klasse aus seiner Stellung im Produktionsprozess ergibt. Eine vollständige Identität der Arendtschen „Klasse“ mit ihrem Pendant bei Marx ergibt sich nur bei dem Bürgertum¹⁵⁶ (vgl. EuU, 284-286) und bei der Arbeiterschaft (vgl. VA, 129). Als weitere Klassen bezeichnet Arendt den Adel, das Kleinbürgertum und die

Nationalismus) in die Staatsphilosophie eingeführt, etwa durch den Ausspruch von Ernest Renan, dass die Nation das tägliche Plebiszit sei, miteinander leben zu wollen.

¹⁵⁵ Ferner: Wie souverän ist ein Staat, der die Souveränität anderer Staaten akzeptieren muss? Diese Spannungen werden seit langem als Widersprüche des Souveränitätsbegriffs angesehen, der also sowohl in Beziehung zu anderen Prinzipien, als auch immanent, nicht frei von Widersprüchen ist (vgl. Seidelmann, 464).

¹⁵⁶Der Begriff „Bürger“ kann sowohl Bourgeois bzw. Großbürger als auch Staatsbürger bedeuten, und schließlich bezeichnet er häufig auch einfach einen Angehörigen der Mittelschicht. In der Regel bezeichnet Hannah Arendt mit dem Begriff „Bürger“ ein Mitglied der Bourgeoisie und ich folge dem in dieser Interpretation. Arendts Bürgertum entspricht weitgehend der Kapitalistenklasse von Karl Marx. Wenn Arendt den Begriff doch einmal im Sinne von Staatsbürger verwendet, werde ich der Klarheit halber gleich von „Staatsbürger“ sprechen.

Bauern. Ein kleines Bildungsbürgertum kam hinzu. Mit „Klasse“ meint Arendt insgesamt im Unterschied zu Marx nicht allein „durch ihre Funktion im Wirtschaftsleben charakterisierte Großgruppe“, sondern auch – damit eher in Richtung moderner Theorien sozialer Schichtung gehend – „soziale Schicht“.¹⁵⁷ Festzustellen ist aber, dass auch für Arendt die wirtschaftliche Funktion eines Menschen für seine Zugehörigkeit zur Klasse ganz entscheidend war. Ihr Klassenbegriff ist damit von dem von Marx nicht völlig verschieden, sondern nur differenzierter, was ihm einen größeren Erklärungswert verleiht. So ist es mit Arendts Klassenbegriff möglich, auch Konflikte zwischen den Bauern und den Arbeitern oder zwischen den Bauern und den Bürgern zu erklären, da sie die Bauern als eigenständige Klasse ansieht (Bauern wollen meist hohe, die Bürger und ihre Arbeiter meist niedrige Lebensmittelpreise).

Arendt geht davon aus, dass dieses Klassensystem bzw. Schichtensystem sich im Laufe des 19. Jahrhunderts parallel zur Industriellen Revolution herausbildete und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein überlebte. Die Rolle des Staatsbürgers im wirtschaftlichen und politischen Leben der Nation, aber auch seine privaten Lebensumstände wurden wesentlich durch seine Klassenzugehörigkeit festgelegt – und entsprechend waren sich die Lebensumstände verschiedener Mitglieder derselben Klasse sehr ähnlich – wenngleich eine gewisse Durchlässigkeit der Klassenschranken und damit die Möglichkeit zu individuellem sozialen Aufstieg gegeben war (vgl. EuU, 50 ff.)

Naturgemäß kam es in einem solchen in Klassen strukturierten Nationalstaat zu Konflikten zwischen den Klassen etwa über die Höhe des Arbeitslohns, die Lebensmittelpreise u.a. Diese wurden Arendt zufolge im Rahmen des Nationalstaats dadurch gelöst, dass sich entweder eine Klasse gegen die andere durchsetzte oder man zwischen den Klassen zu einer Einigung kam. Zur Zeit der Entstehung des Nationalstaates dominierte dabei, so Arendt, der erste „Lösungsweg“: Die stärkere Klasse setzte sich rücksichtslos gegen die schwächere durch. So konnte sich zu Beginn der industriellen Revolution das Bürgertum in der Regel gegen die Arbeiterklasse durchsetzen, da die Arbeiter noch nicht oder nur schlecht organisiert waren, und Streiks waren selten erfolgreich. Als die Arbeiterbewegung einen Aufschwung erlebte und die Arbeiterschaft damit immer mächtiger wurde, wurden diese Konflikte in der Regel durch einen Klassenkompromiss gelöst und es kam in der Folge, so Arendt, zu

¹⁵⁷Hannah Arendt verwendet „Klasse“, „gesellschaftliche Gruppe“ und „soziale Schicht“ also synonym, spricht aber meistens von Klassen und ich halte es hier genauso.

Kompromissen in den eben angesprochenen Fragen. Grundsätzlich hing die Frage, ob es zu einem Kompromiss kam und, wenn ja, wie dieser aussah, von den relativen Machtverhältnissen der Klassen untereinander ab (vgl. ebd.)

Parallel dazu hing die Haltung des Staates in wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen wie der Sozialversicherung, dem Streikrecht usw., und die Entscheidung, ob er sich dort überhaupt einmischte, Arendt zufolge ebenfalls von den Machtverhältnissen der Klassen ab. Aus der theoretischen Perspektive Arendts war es also nur folgerichtig, dass in einem Staat mit einer starken Arbeiterbewegung wie Deutschland auch ein fortschrittliches Sozialversicherungssystem geschaffen wurde. Idealtypisch hatte jede Klasse eine (und nur eine) politische Partei, die ihre Interessen im Rahmen des nationalstaatlichen Ordnungsprinzips vertrat. Inwiefern und auf welche Weise der Staat also ins Wirtschaftsleben eingriff, hing demnach von der relativen Macht und Stärke der Parteien, die die Klassen vertraten und dieser Klassen selbst ab (vgl. ebd.)

Arendt glaubt also nicht wie Karl Marx, dass der Nationalstaat nur ein Herrschaftsinstrument des Bürgertums war bzw. ist. Dies mag, so lässt sich aus der Arendtschen Perspektive sagen, zwar am Beginn der nationalstaatlichen Entwicklung und der Industrialisierung so gewesen sein, als auch das Klassensystem aufgrund der noch nicht oder jedenfalls ungenügend formierten Arbeiterbewegung noch nicht voll ausgeprägt war – diese Zeit war von rücksichtsloser Durchsetzung des egoistischen Klasseninteresses durch das Bürgertum geprägt. Als sich die Arbeiterklasse formierte, und auch eine politische Vertretung fand, wurden Arendt zufolge Kompromisse zwischen den Klassen der übliche Lösungsweg eines Klassenkonfliktes und die Interessen der Arbeiter wurden so in der nationalstaatlichen Politik in gewissem Maße berücksichtigt. Arendt sieht also hier in der Empirie keinen Widerspruch zu ihrer Theorie.¹⁵⁸

¹⁵⁸Ich bin nicht sicher, ob sie hier nicht doch zu optimistisch ist, das Bürgertum scheint mir in dieser Zeit seine Interessen häufiger gegen die Arbeiterklasse durchzusetzen und der Staat scheint häufiger ein Herrschaftsinstrument des Bürgertums gewesen zu sein als Arendt das so vermutet (und ich glaube, auch heute noch gibt es eine solche Tendenz). Ich halte Arendts These aber nicht für abwegig, da auch viele Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts wie halbwegs zivile Lohnverhandlungen, die Einrichtung eines staatlichen Sozialversicherungssystems, die Vertretung von sozialistischen bzw. Arbeiterparteien in den nationalen Parlamenten etc. dafür sprechen. Daher denke ich, dass Arendts These zumindest insofern zutrifft, als dass eine starke und gut organisierte Arbeiterschaft das Bürgertum daran hindern kann, seine Interessen rücksichtslos durchzusetzen und dem Bürgertum stattdessen einen Kompromiss abringen kann, so dass auch die Interessen der Arbeiterschaft in der nationalstaatlichen Politik teilweise berücksichtigt

Der Nationalstaat selbst aber blieb nach Arendt weiterhin bei seinem Anspruch, über den Klassen zu stehen und dem allgemeinen Wohl zu dienen. Arendt sieht einen wesentlichen Aspekt des Nationalstaates nämlich genau darin, dass dieser nicht vorwiegend oder ausschließlich einer gesellschaftlichen Gruppe oder Klasse, sondern der Gesellschaft als Ganzes diene: Der Nationalstaat hatte sich „von allen Klassen und Gruppen der Bevölkerung gelöst (..) um als ein unabhängiger Staatsapparat die Interessen der Nation als Ganzes zu vertreten und, soweit wie möglich, über die gesamte Bevölkerung zu herrschen.“ (EuU, 45) Dafür sorgte eine kleine Staatselite, die die höchsten Positionen des Staates einnahm und diesen verwaltete. Hannah Arendt denkt hier vorwiegend an die politische Führung und die höhere Beamtenenschaft, also an Leute wie die preußischen Reformer Stein und Hardenberg oder den französischen Polizeiminister Joseph Fouché. Ihrer hier etwas idealisierenden Vorstellung zufolge hatten diese Beamten nur das Interesse der Nation im Blick und konnten daher mehreren Regierungen hintereinander loyal dienen. Neben den zuerst genannten drei Prinzipien des Nationalstaates und zusätzlich zu dem Umstand, dass seine Bürger je einer Klasse angehören, ist dieses ein weiteres entscheidendes Merkmal des Nationalstaates. Arendts Annahme vom Vorhandensein einer kleinen, neutralen Staatselite steht natürlich in einem gewissen Widerspruch zu ihrer eben erwähnten Annahme, dass die Politik eines Nationalstaates durch die Machtverhältnisse der Klassen bestimmt wird. Auch dieser Widerspruch ist ihrer Ansicht nach typisch für den Nationalstaat (vgl. EuU, 50 ff). Jedoch ist auch diese Annahme Arendts nicht unplausibel. Denkbar ist ja die Vorstellung, dass die Haltung des Staates in gewissen Konflikten zwischen den Klassen von den Kräfteverhältnissen dieser Klassen abhing, dass jedoch die kompromissformulierende und kompromissausführende Instanz die neutrale Staatselite war. Arendt leitet ihre Ansicht zudem philosophisch stimmig aus dem Souveränitätsprinzip ab: Ein Staat, der sich zum Instrument einer bestimmten Klasse macht, ist nicht mehr souverän, also muss der Nationalstaat über den Klassen stehen.¹⁵⁹

werden. Damit trägt eine starke und gut organisierte Arbeiterschaft auch dazu bei, so ließe sich die Argumentation Arendts fortführen, dass der übliche Lösungsweg bei wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Kompromiss und nicht der Konflikt ist, und leistet damit einen Beitrag zur Zivilisierung der Gesellschaft.

¹⁵⁹Hier zeigt sich deutlich der Einfluss Jean-Jacques Rousseaus auf Hannah Arendt.

Es ist für das Verständnis von Arendts Totalitarismustheorie jedenfalls ganz entscheidend, zu erkennen, dass Arendt davon ausging, dass der Antisemitismus wie auch der Imperialismus in einer Welt auftraten, in der die Nationalstaaten dominierten, die nach innen wiederum in einem Klassensystem gegliedert waren. Arendt zeichnet insgesamt ein etwas idealistisches Bild sowohl des Nationalstaats als auch des Klassensystems. Die Nation ist ihr zufolge durch das Legalitäts-, das Territorialitäts- und das Nationalitätsprinzip gekennzeichnet, und das sind für Arendt alles Errungenschaften. Das Denken in Nationalitäten gilt heute oft als überholt und sogar engstirnig. Hier ist aber anzumerken, dass die Nation für Arendt keine ethnische Kategorie ist, sondern eine kulturelle. Das heißt, jeder Mensch kann Teil jeder beliebigen Nation werden, wenn er das werden will. So wird das Konzept der Nation heute nicht mehr verstanden, früher war das aber durchaus üblich und ein solches kulturell verstandenes Nationalitätsprinzip ist ja nun auch weit weniger abschreckend. Jedenfalls werden der Nationalstaat und damit verbunden dessen Klassensystem bei Arendt als Errungenschaften bezeichnet. Hier trifft sie eine eindeutige normative Festlegung. Man muss sich aber auch vor Augen führen, was Arendt zufolge die Alternativen zu Nationalstaat und Klassensystem sind: Imperialismus und Antisemitismus. Ich schildere zunächst ihre Darstellung der Entstehung des Antisemitismus.

Der Nationalstaat und das europäische Judentum

Die europäischen Nationalstaaten hatten ein enges und besonderes Verhältnis zum Judentum. Die Juden waren damals Hannah Arendt zufolge keine Klasse wie das Bürgertum oder die Arbeiterschaft und gingen auch nicht in den verschiedenen Klassen auf, sondern waren eine Gruppe für sich. Vom Beginn des nationalstaatlichen Zeitalters hatten sie ein besonderes und privilegiertes Verhältnis zum Nationalstaat selbst und spielten insofern eine Sonderrolle. Ihre Aufgabe war die Finanzierung der Nationalstaaten (vgl. EuU, 44 ff.)

Denn schon zur Zeit des Absolutismus zeigte sich für Arendt deutlich, dass die werdenden Nationalstaaten im Unterschied zu den mittelalterlichen Königreichen einen erheblich größeren Bedarf an Geld hatten. Geld hatten natürlich auch die mittelalterlichen Adligen und Herrscher gebraucht, aber jetzt waren die Kosten für

Hofhaltung und Repräsentation gestiegen, und die größtenteils neu ins Leben gerufene Beamtenschaft musste besoldet werden. Sehr teuer war auch die Kriegsführung. Kurzum, die Ausgaben der absolutistischen Staaten waren ebenso hoch wie ihre Einnahmen unregelmäßig waren: Die Adligen und Herrscher, die mittlerweile zu Fürsten und Königen geworden waren, hatten einen erheblichen Bedarf an Krediten. Jedoch war zunächst niemand bereit, ihnen in dieser Sache entgegenzukommen. Denn der werdende Nationalstaat wollte ja, wie erwähnt, die Nation als Ganzes repräsentieren und hatte insbesondere rechtliche Gleichheit verordnet sowie Privilegien abgeschafft. Somit hatte er sich „von allen Klassen der Bevölkerung zurückgezogen und war so wenig gesonnen, sie in ihren alten Privilegien zu bestätigen oder ihnen neue zu gewähren, dass keine von ihnen bereit war, dem Staat Kredite zu geben oder Staatsgeschäfte zu tätigen“ (EuU, 46).

In diese Lücke traten die Juden ein. Seit sie im ausgehenden Mittelalter aus ihren Städten vertrieben worden waren, hatten sie in schlechten Verhältnissen als Geldverleiher, Hausierer und Handwerker auf dem Land gelebt. Aber sie hatten ihre Kontakte untereinander behalten, und dieser glückliche Umstand erlaubte es ihnen, miteinander zu kommunizieren, ihre bescheidenen Ersparnisse zusammenzufassen und den Fürsten und Königen der neu entstehenden absolutistischen Staaten Kredite zu geben. Ebenso waren sie in der Lage, die Truppen der absolutistischen Staaten mit Lebensmitteln und Versorgungsgütern auszustatten. Schon bald stiegen einige der geschicktesten Geldverleiher zu privilegierten Höflingen an den Fürsten- und Königshöfen auf, den so genannten Hofjuden (vgl. EuU, 54 ff.)

Nach den drei vorerwähnten großen Revolutionen in England, Frankreich und Amerika erlebte das Judentum, so Arendt, einen weiteren Aufschwung. Die in ihrem Verlauf entstandenen Nationalstaaten bedurften zu ihrer Finanzierung noch erheblich größerer Geldsummen. Diese Gelder wurden vom gesamten wohlhabenden Judentum, das seine Ersparnisse bekannten Bankiers zur Verfügung stellte, aufgebracht. Dies führte zu einer Ausweitung der Rechte und Privilegien der reichen Juden auf mindestens die gesamte jüdische Mittelschicht. Was die Hofjuden anging, so wurden aus ihnen Staatsbankiers. Ihre Rolle bei der Finanzierung der europäischen Nationalstaaten kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Stellvertretend nennt Arendt die Dynastie Rothschild, deren Reichtum unermesslich war (vgl. EuU, 78 ff.)

Natürlich führte dies zu einer Steigerung des Wohlstandes der Juden. Aber diese

Privilegierung führte auch dazu, dass die Juden sich nicht als Bürger, Kleinbürger, Arbeiter oder wie auch immer in das Klassensystem der Nationalstaaten integrierten. Denn daran waren sie jetzt nicht mehr interessiert und aufgrund ihrer Einkünfte aus den Staatsgeschäften darauf auch nicht mehr angewiesen. Die Nationalstaaten hätten sie zur Integration in das Klassensystem drängen müssen, aber daran konnten sie selbst kein Interesse haben, da ihre Finanzierungsbasis auf einem nicht in die Gesellschaften integrierten Judentum aufbaute, so dass die Juden weiterhin außerhalb des Klassensystems standen (vgl. EuU, 78 ff. und 100 ff.)

In der Mitte des 19. Jahrhunderts erreichte der Einfluss der Juden als Staatsbankiers seinen Höhepunkt. Von da nahm er langsam ab, denn das gestiegene Volkseinkommen und das wachsende Nationalgefühl ermöglichte es den europäischen Staaten, sich immer mehr durch Steuern und Staatsanleihen bei der nichtjüdischen Bevölkerung zu finanzieren. Dennoch blieb die Sonderrolle der Juden für die europäischen Nationalstaaten noch mindestens bis zum Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 erhalten. Bis dahin waren immer noch jüdische Bankiers die zentralen Figuren hinter den Finanzen der europäischen Staaten und aufgrund ihrer hervorragenden internationalen Kontakte waren sie ihnen auch in der Außenpolitik behilflich, und noch immer waren die Juden nicht in das Klassensystem der Nationalstaaten integriert. Danach nahm der Einfluss der Juden zwar schneller ab. Jedoch war er noch lange zu spüren, und die Integration der Juden in das Klassensystem der europäischen Nationalstaaten vollzog sich nur langsam und war zum Zeitpunkt der Entstehung der totalitären Massenbewegungen noch keinesfalls gelungen (vgl. EuU, 100 ff.)

Allgemein gesprochen, spielten die Juden in den entstehenden europäischen Nationalstaaten eine Sonderrolle und waren nicht in deren Klassensystem integriert. Diese Sonderrolle der Juden löste den politischen Antisemitismus aus, obwohl die Juden gar nicht aktiv in die Politik eingriffen. Dies begann bereits um 1800, kurz nach der Aufklärung und dem mit ihr verbundenen Ende des mittelalterlichen Judenhasses, wie im Folgenden gezeigt wird.

Der frühe politische Antisemitismus

Zwar liegt der Antisemitismus erst seit dem *fin de siècle* als geschlossene Ideologie vor und auch erst seit 1870 gibt es antisemitische Bewegungen in größerem Ausmaß. Aber

schon seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts gab es Ausbrüche des politischen Antisemitismus. Dieser war, bis er sich um 1870 herum veränderte, insgesamt nicht sehr weit verbreitet, aber Hannah Arendt weist ihm eine besondere Bedeutung für das Entstehen des Totalitarismus zu.

Zuerst trat der politische Antisemitismus um 1810 herum in Preußen auf. In den Stein-Hardenbergschen Reformen¹⁶⁰ hatte der Adel dort zahlreiche seiner Privilegien eingebüßt. Parallel dazu waren die Juden zu vollwertigen Staatsbürgern mit allen Rechten erhoben worden (vgl. Rürup 1985, 89-90). Diese Reformen entsprachen dem Willen der höheren preußischen Beamtenschaft, aus Preußen einen Nationalstaat zu machen. Ein wesentliches Merkmal des Nationalstaates war ja die Souveränität der Nation und dies erforderte, dass der Staat von den gesellschaftlichen Gruppen unabhängig war und über der Gesellschaft stand, und ein anderes Merkmal war das Prinzip der rechtlichen Gleichheit. Daher war es nur folgerichtig, dass die preußische Beamtenschaft in der politischen Macht des Adels ein Hindernis der preußischen Nationalstaatswerdung sah und die politische Entmachtung des Adels sowie die Emanzipation des Judentums anstrebte (vgl. EuU, 86 ff. und Rürup 1985, 89-90).

Diese Reformen stießen auf den massiven Widerstand des Adels und konnten darum nur teilweise verwirklicht werden. Das Interessante war nun, dass die Proteste des Adels mit wütenden Ausfällen gegen die Juden verbunden waren. Ludwig von der Marwitz etwa, ein konservativer Gegner der preußischen Reformer, warf der Regierung vor, dass „unser altes ehrwürdiges Brandenburg-Preußen ein neumodischer Judenstaat werden“ würde (EuU, 89). Arendt sieht dies als Gegenreaktion gegen die preußische Nationalstaatswerdung an und bemerkt dazu: „Kaum hatte die neue preußische Regierung begonnen, die Monarchie in einen Nationalstaat zu verwandeln, als der preußische Adel antisemitisch wurde (...) die Feindschaft gegen den Staat setzte sich unmittelbar in eine Feindseligkeit gegen die Juden um“ (EuU, 91). Arendt weist darauf hin, dass die Juden für den werdenden preußischen Nationalstaat ebenso wie für die anderen Staaten Europas eine Sonderrolle spielten, indem sie für dessen Finanzierung sorgten, und dass die Verbindung zwischen Judentum und Staat so augenfällig war, dass sie die einzige gesellschaftliche Gruppe waren „die man mit dem Staat selbst

¹⁶⁰Die nach ihren Urhebern, den unmittelbar dem König verantwortlichen Ministern Friedrich Karl von Stein und Karl August von Hardenberg benannten Reformen brachten für den Adel erhebliche Einschnitte.

identifizieren konnte“ (EuU, 91). Darum richtete sich die Wut der Adeligen gegen sie, das heißt, die Reaktion der Adeligen auf den drohenden Machtverlust durch die Nationalstaatswerdung Preußens richtete sich unmittelbar gegen das Judentum, da man außer dem Königshaus und seinen Beamten (die selbstverständlich unberührbar waren) nur die Juden mit dem Staat identifizieren konnte (vgl. EuU, 91 ff.)

Nachdem die Stein-Hardenbergschen Reformen nach dem Ende der Befreiungskriege 1814 vom preußischen Staat weitgehend rückgängig gemacht worden waren und die politische Macht des Adels wiederhergestellt worden war – was natürlich auch heißt, dass die preußische Nationalstaatswerdung auf unbestimmte Zeit aufgeschoben worden war und dann ja auch erst 1871 in Deutschland ein Nationalstaat entstand – endete auch für lange Zeit der adelige Antisemitismus in Preußen, jedenfalls soweit es ein politischer Antisemitismus war (vgl. EuU, 91 ff.) Ebenfalls keine Massenbewegung wurde der politische Antisemitismus in Österreich-Ungarn (vgl. EuU, 94 ff.) Und das macht für Hannah Arendt ja auch Sinn, denn in dieser Zeit der Restauration ging vom Staat ja keine Gefahr für die Privilegien des Adels aus.

Erst im Deutschland der Bismarckzeit tauchte der politische Antisemitismus wieder auf. Die Gründung des Deutschen Reichs durch Otto von Bismarck vollendete nach Arendts Ansicht „die Transformation der preußischen Monarchie in den deutschen Nationalstaat“ (EuU, 96). Und dies bedeutete natürlich die weitgehende politische Entmachtung des Adels. Ich erinnere daran, dass sich Bismarck als Reichskanzler nicht auf den Adel und dessen rechtslastige Partei, die Altkonservativen, sondern auf die gemäßigten Freikonservativen und die liberale Fortschrittspartei stützte. Die adelige Opposition bezeichnete ihn daraufhin als Agent der Juden, ganz ähnlich wie die Adeligen um 1810 die Regierung von Stein und Hardenberg angegriffen hatten (vgl. Jochmann 1985, 101-102).

Es müsste deutlich geworden sein, was Arendt zeigen möchte: Der frühe politische Antisemitismus war eine Reaktion auf den Verlust politischer Macht. Gesellschaftliche Gruppen, die gegen den Nationalstaat eingestellt waren, etwa weil sie dort ihre Vormachtstellung zu verlieren drohten oder umgekehrt keine Vormachtstellung in Aussicht hatten – da der Nationalstaat ja, wie erwähnt, Privilegien einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe nicht dulden kann – wurden aufgrund der engen Verbindung der Juden zum Nationalstaat antisemitisch. Im Deutschland der Bismarckzeit war dies der Adel, ebenso in Frankreich, dagegen in Österreich in der Tendenz eher das

Bürgertum (vgl. EuU, 96 ff.)

Arendts Schilderung ist so zu interpretieren, dass die frühen Vertreter des politischen Antisemitismus genuin antisemitisch waren. Ihr Antisemitismus war kein Propagandatrick. Weiterhin ist deutlich, dass er eine Reaktion auf die veränderte Machtbalance in den entstehenden Nationalstaaten war (vgl. Schulze-Wessel 2006, 67 und 70 ff.) und somit rein politisch motiviert und nicht von anderen Interessen etwa wirtschaftlicher Art beeinflusst war. Der frühere politische Antisemitismus war gewissen Schwankungen unterworfen. Je nach politischer Großwetterlage war er mal stärker, mal schwächer. Insgesamt war er aber unbedeutend, insbesondere rief er keine antisemitischen Massenbewegungen hervor.¹⁶¹ Das gelang erst, als die zunächst rein politische antisemitische Propaganda um 1870 eine sozialdemagogische Note bekam und zum späten politischen (Arendt nennt ihn sozialdemagogischen) Antisemitismus wurde.

Der späte politische oder sozialdemagogische Antisemitismus

Um 1870 entstanden in den Nationalstaaten Westeuropas antisemitische Massenbewegungen. Den Anfang machte dabei das Deutschland der Bismarckzeit. Dort entdeckten die adeligen Antisemiten, dass ihre Parolen auf ein kleinbürgerliches Publikum dann (und nur dann) enorme Wirkung hatten, wenn man sie um bestimmte demagogische Elemente erweiterte. Diese demagogischen Elemente waren wirtschaftlich begründete Angriffe gegen die Juden als Bankiers. Mit dieser demagogischen Komponente erreichte der politische Antisemitismus, der von nun an auch als später politischer Antisemitismus bezeichnet werden kann, große Teile des Volkes, vor allem jene, die in irgendwelchen Interessenkonflikten mit den Juden standen, und dies betraf vor allem das Kleinbürgertum. Letztlich ist Hannah Arendt der Ansicht, dass das Kleinbürgertum deswegen besonders antisemitismusanfällig war, weil es bestimmte Konflikte mit den Juden hatte. Diese Konflikte waren nicht lösbar, weil die Juden nicht in das Klassensystem der europäischen Nationalstaaten integriert waren und darum immer den Staat selbst zu Hilfe rufen mussten, die dieser ihnen auch gewährte.

¹⁶¹Hier liegt möglicherweise auch der Grund dafür, weshalb er in der Forschung nicht sehr beachtet wird. Im Sammelband von Strauss/Kampe (1985) etwa taucht er nicht auf. Arendt macht aber an prominenter Stelle in ihren *Elementen und Ursprüngen* auf ihn aufmerksam.

Wie verlief diese Entwicklung Arendt zufolge im Einzelnen? Wie bereits erwähnt, brauchte der Nationalstaat zu seiner Finanzierung von der Mitte des 19. Jahrhunderts an immer weniger die Hilfe der Juden. Viele Juden, die vorher Staatsbankiers gewesen waren, suchten sich daraufhin ein neues Tätigkeitsfeld. Viele Juden suchten sich eine Tätigkeit als Wissenschaftler und Künstler. Andere blieben aber Bankiers und wandten sich der Börsen- und Anleihenspekulation zu oder vergaben weiterhin Kredite, aber jetzt an Privatkunden. Sowohl die Börsen- und Anleihenspekulation als auch das Privatkundengeschäft war noch lange eine Domäne der Juden, so dass bis in den Beginn des 20. Jahrhunderts hinein beinahe jeder, der diese Leistungen nachfragte, mit ihnen in Berührung kam (vgl. EuU, 100 ff.)

In dieser Funktion trafen die Juden auf das Kleinbürgertum. Diese Klasse von Handwerkern, Krämern und allgemein kleinen Gewerbetreibenden war, worauf Arendt hinweist, in den Jahrhunderten zuvor, in der Zeit des Merkantilismus, durch die damals absolutistischen Staaten vor Konkurrenz geschützt und in ihren ererbten Berufen erhalten worden. Der Nationalstaat aber hatte sie ihres besonderen Schutzes und ihrer alten Privilegien beraubt. Dem mörderischen Konkurrenzkampf des im Zuge der industriellen Revolution neu entstandenen und immer weiter um sich greifenden Manchester-Kapitalismus schutzlos ausgesetzt, sah das Kleinbürgertum sich hier durch die Dynamik der neuen Wirtschaftsordnung in seiner Existenz bedroht. Und in der Tat war diese Zeit von häufigem sozialen Aufstieg und noch weit häufigerem sozialen Abstieg geprägt: Der erfolgreiche Kleinbürger konnte zum Kapitalisten werden und in das Bürgertum aufsteigen, der erfolglose sank zum Arbeiter herab (vgl. EuU, 100 ff., vgl. auch Jochmann 1985, 107).

Dabei spielten die Sparguthaben der Kleinbürger eine wichtige Rolle. Sie gaben dieser Klasse die Sicherheit, auch einige schwierige Zeiten zu überstehen. Geschickt angelegt, konnten sie sich vermehren und als Kapitalstock für eine eigene kapitalistische Unternehmung dienen. Um es zu vermehren, vertrauten viele Kleinbürger ihr Sparguthaben unseriösen jüdischen Spekulanten an und verloren es (vgl. EuU, 100 ff.) Diejenigen, die ihr Sparguthaben durch Spekulation verloren oder in wirtschaftlichen Schwierigkeiten einfach aufgebraucht hatten, aber Geld benötigten, waren auf Kredite angewiesen. Hier trafen sie erneut auf Juden als Privatbankiers, die ihnen dann Geld zu oft harten Bedingungen liehen. Daher erschienen die Juden zum einen als Schwindler und Betrüger, die die Existenz der Kleinbürger massiv bedrohten, und zum anderen als

„Parasit[en] des Elends und des Unglücks.“ (EuU, 101) Dies bereitete den Boden für den Hass auf die Juden, zumal diese erhebliche Einkünfte aus diesen Tätigkeiten bezogen, aber weder irgendwie bedeutende individuelle Leistung erkennen ließen, noch irgendeinen erkennbaren gesellschaftlichen Nutzen erbrachten. Und in der Folge war das Kleinbürgertum ausgesprochen antisemitismusanfällig (vgl. EuU, 101 f.)

Die Antisemitismusanfälligkeit des Kleinbürgertums ergab sich, so Arendt, in besonderen Maße aus dem Umstand, dass die Juden zum einen als gewissenlose und betrügerische Spekulanten sowie Profiteure des Unglücks erschienen – die sie sicher zum Teil auch waren – und dass sie zum Anderen immer noch (wenn auch mittlerweile in geringerem Maße) hinter den Finanzen der Nationalstaaten standen, die den Kleinbürgern in dieser Situation jeden wirtschaftlichen Schutz und jede Hilfe verweigerten. Denn, wie erwähnt, war es ja der Nationalstaat gewesen, der diesem Stand seine althergebrachten Privilegien aus der Zeit des Absolutismus genommen hatte. Zwar griffen die Juden in die Politik des Nationalstaates ja nicht ein, aber „es schien, als habe das gleiche Bankkapital, von dem man wirtschaftlich abhing, gleichzeitig seine Hand im Staatsapparat, der einem wirtschaftlich nicht mehr zu Hilfe kam“ (EuU, 102), und mehr noch, so füge ich hinzu, die Geldforderungen der Juden gegen säumige Schuldner auch durchsetzte. Dieser Umstand bildete die Grundlage für zahlreiche Verschwörungstheorien und verstärkte die Antisemitismusanfälligkeit des Kleinbürgertums, und darum war dessen Antisemitismus so weitverbreitet und so stark ausgeprägt, wobei er aber, worauf Arendt hinweist, seine Ursache in diesen durchaus realen Erfahrungen des Kleinbürgertums hatte (vgl. EuU, 102, siehe auch Schulze-Wessel 2006, 70 ff.)

Diese realen Erfahrungen des Kleinbürgertums beruhten im Grunde auf einem Konflikt um seriöse Vermögensanlageformen und angemessene Schuldzinsen, in dem es unterlag. Solche Konflikte wären ja normalerweise im Rahmen des nationalstaatlichen Systems in der Regel durch einen Klassenkompromiss gelöst worden (mitunter auch durch den Sieg der einen Klasse über die andere, Arendt zufolge aber in einem voll entwickelten Klassensystem in der Regel durch einen Klassenkompromiss). Juden und Kleinbürgertum hätten sich in dem Fall irgendwie geeinigt. Jedoch war dies in diesem Fall nicht möglich, da die Juden nicht Teil des Klassensystems des Nationalstaates waren und sich auch nicht abzeichnete, dass sie es werden würden. Denn die Juden waren in ihrer Mehrheit eben keine Arbeiter oder Bauern oder auch Bürger im

Arendtschen Sinne, da sie keine Kapitalisten waren, sondern sie standen als Bankiers außerhalb des Klassensystems. Ein Bankier ist für Arendt kein Kapitalist und damit kein Bürger. Anstatt den Konflikt mit dem Kleinbürgertum auszufechten oder auf eine Einigung hinzuarbeiten, was sie als Klasse hätten tun können, was aber so nicht möglich war, riefen die Juden daher den Nationalstaat in ihren Auseinandersetzungen mit dem Kleinbürgertum um Hilfe an, die dieser ihnen auch gewährte (vgl. EuU, 102 ff.)

Dagegen war das Kleinbürgertum hilflos und dessen Hass gegen die Juden wuchs. Der organisierte Antisemitismus erreichte das Kleinbürgertum, als sich die adeligen Antisemiten dieser Klasse bedienten, um über eine Massenbasis verfügen zu können. Jedoch trennten sich die kleinbürgerlichen Antisemiten schon bald von den Adelligen und bildeten eigene, radikale Antisemitenparteien. Beispiele dafür gab es namentlich in Deutschland, Österreich-Ungarn und Frankreich (vgl. EuU, 103 ff.)¹⁶²

Betrachtet man Arendts Analyse des späten politischen Antisemitismus, so ist zunächst auffallend, dass dieser eine Massenbasis hatte, nämlich große Teile des Kleinbürgertums. Zweitens waren diese sozialen Schichten tatsächlich antisemitisch. Denn das Kleinbürgertum war, wie erwähnt, anfällig für einen Antisemitismus mit sozialdemagogischen Komponenten aufgrund eines nicht gelösten Konfliktes mit dem Judentum, der auch nicht gelöst werden konnte, weil die Juden nicht Teil des Klassensystems des Nationalstaats waren. Mit ihrer Erklärung der Entstehungsbedingungen des politischen Antisemitismus steht Arendt grundsätzlich – bis auf wenige Punkte, die für uns nicht sehr interessant sind – im Einklang mit der gegenwärtigen Antisemitismusforschung, die ihre Forschungsergebnisse allerdings weit später (häufig erst in den 1980er Jahren) und anscheinend auch unabhängig von Arendt entwickelte.¹⁶³ Wie noch zu zeigen sein wird, setzt Arendt in ihrer Erforschung des

¹⁶²Die kleinbürgerlichen Antisemitenparteien unterschieden sich Hannah Arendt zufolge radikal von allen anderen politischen Parteien des Nationalstaates. Unter anderem waren sie von einem völkischen Nationalismus geprägt. Zudem vertraten die Parteien die Ansicht, über den politischen Parteien und den Klassen zu stehen und das Volksganze zu vertreten (ich erinnere daran, dass die anderen Parteien idealtypisch ja jeweils eine Klasse vertraten). Diese Eigenschaften sollten in den totalitären Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts wieder auftauchen. Damit ist der Antisemitismus nicht nur als Ideologie geistesgeschichtlich relevant für den Totalitarismus, sondern die antisemitischen Parteien können auch als erste Vorläufer der totalitären Massenbewegungen dienen. Ich gehe auf diese Punkte im Kapitel über Arendts Darstellung der totalitären Massenbewegungen genauer ein. (vgl. Kapitel 3.1)

¹⁶³Die gegenwärtige Antisemitismusforschung sieht vor allem folgende Punkte als für den modernen Antisemitismus konstitutiv an:

gesellschaftlichen Antisemitismus eigene Ansätze.

Bis auf die Tatsache, dass der späte politische Antisemitismus eine Massenbasis hatte, unterscheidet er sich wenig vom frühen politischen Antisemitismus. Denn bei beiden Ausprägungen des politischen Antisemitismus waren die ihn tragenden Schichten, Aristokratie bzw. Kleinbürgertum, genuin antisemitisch. Weiterhin ist festzustellen, dass der Antisemitismus in beiden Fällen durch reale Erfahrungen hervorgerufen wurde. In dem einen Fall war das der Verlust der Privilegien der Aristokratie durch den Nationalstaat, zu dem die Juden ein enges Verhältnis hatten, in dem anderen Fall war das ein Konflikt des durch die kapitalistische Expansion bedrohten Kleinbürgertums mit dem jüdischen Bankkapital vor dem Hintergrund einer immer noch starken Rolle des Judentum im eben diese kapitalistische Expansion vorantreibenden Staat. Dass die Aristokraten und die Kleinbürger den Konflikt falsch beurteilten, und das Ausmaß der politischen Aktivität des Judentums völlig überschätzten, ist rückblickend ebenso klar wie tragisch. Jedoch bleibt festzuhalten, dass der politische Antisemitismus seine Grundlage in realen Erfahrungen hatte, die das Kleinbürgertum antisemitismusanfällig gemacht haben, so dass es von interessierten Kreisen aus dem Adel und zum Teil auch aus der Kirche für den Antisemitismus gewonnen werden konnte. Auch diese Einwirkung von außen ist ein interessantes Merkmal des späten politischen Antisemitismus.

Die Politikwissenschaftlerin Julia Schulze-Wessel, die Arendts Forschungen zum Antisemitismus vor kurzem untersucht hat, ist der Ansicht, dass der späte politische Antisemitismus Arendt zufolge die erste Phase des modernen Antisemitismus ist. Dort „entspringt [der Antisemitismus] in dieser Zeit noch den erfahrbaren Konflikten

-
- 1) deutlicher Unterschied zur mittelalterlichen Judenfeindschaft
 - 2) Entstehung um 1870 aus vornehmlich wirtschaftlichen Gründen
 - 3) religiös und nationalistisch aufgeladen
 - 4) rassistisch geprägt (vgl. Rürup 2004, 125-131).

In den Punkten 1 und 2 sowie, wie noch zu zeigen ist, auch in Punkt 4 geht Arendt mit dieser Meinung konform. Sie ist jedoch nicht der Meinung, dass religiöse Gefühle der Mehrheitsbevölkerung für den Antisemitismus konstitutiv sind und dass dieser nationalistisch aufgeladen ist. Im Gegenteil sieht sie den Antisemitismus als ein gegen den Nationalstaat gerichtetes Konzept an, da er sich gegen Juden richtet, die bereits die Bürgerrechte der Nationalstaaten erreicht haben. Hier ist ein Gegensatz zwischen Arendt und der gegenwärtigen Antisemitismusforschung festzustellen. Wie noch gezeigt wird, betrachtet Arendt später den gesellschaftlichen Antisemitismus als einen Antisemitismus, der gewissermaßen „gar keine Juden mehr benötigt“. Darauf gehe ich noch ein.

zwischen Juden und der christlichen Mehrheitsgesellschaft“ (Schulze-Wessel 2006, 67). Selbstverständlich behauptet Arendt damit nicht, dass die Juden am Antisemitismus schuld sind, und auch ich möchte eine solche Möglichkeit keinesfalls andeuten. Arendt sagt lediglich, dass das Kleinbürgertum antisemitisch wurde aufgrund von realen Konflikten, die es mit den Juden hatte (in gewissem Unterschied zum frühen politischen Antisemitismus des Adels, der seinen Unmut bloss auf die Juden projizierte). Dieses objektive Tatsachenurteil ist etwas ganz anderes als die philosophische Erörterung einer Schuldfrage. Und sollte man Arendts Analyse der Entstehung des Antisemitismus doch philosophisch wenden, sollte ja an erster Stelle die Frage, warum die Menschen in einem politischen oder wirtschaftlichen Konflikt so aggressiv reagieren, und nicht die Schuldfrage, gestellt werden. Die Juden sind und waren Arendts Ansicht nach jedenfalls weder bessere noch schlechtere Menschen als ihre Mitbürger, sie wurden nur, da ihre Integration in das Klassensystem der Nationalstaaten misslungen war, in einen Wirtschaftszweig gedrängt, in dem sie mit dem Kleinbürgertum zwangsläufig in Konflikt geraten mussten. Aufgrund dieser sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, und nicht aufgrund von moralischem Fehlverhalten (das es von Einzelnen sicher auch gab, aber das trifft auch auf christliche Geldverleiher zu) gerieten die Juden mit dem Kleinbürgertum in Konflikt, und dieser Umstand wiederum hat es antisemitismusanfällig gemacht. Wie ich später noch erläutere, wäre das Gegenrezept gegen den Antisemitismus in der theoretischen Perspektive Arendts die Integration der Juden in das Klassensystem der europäischen Nationalstaaten gewesen.

Ferner ist anzumerken, dass der politische Antisemitismus, der noch einen Bezug auf die erfahrbare Realität aufwies, für Arendt noch nicht die ungeheure Brutalität der antisemitischen Pogrome am Ende des 19. Jahrhunderts und erst Recht nicht die des Hitlerregimes erklärt: „Der rein politische Antisemitismus hätte es sicher ohne Schwierigkeit zu antijüdischer Gesetzgebung und selbst zu Massenvertreibungen bringen können. Ob er ohne die Hilfe der Gesellschaft bis in das Extrem der Ausrottung gelangt wäre, ist zum mindesten fraglich.“ (EuU, 211.) Es blieb aber auch nicht beim politischen Antisemitismus, vielmehr ging der Antisemitismus in eine neue, gesellschaftliche Dimension über, und zum Verständnis des Antisemitismus und letztlich des Entstehens der totalitären Bewegungen insgesamt sieht Arendt es als erforderlich an, diesen gesellschaftlichen Antisemitismus zu betrachten – und unterscheidet sich an dieser Stelle mehr und mehr, wenn auch nicht vollständig, von der gegenwärtigen Antisemitismusforschung.

Der gesellschaftliche Antisemitismus

Der gesellschaftliche Antisemitismus hat Hannah Arendt zufolge die Verbreitung der Judenfeindlichkeit insgesamt gefördert und, das lese ich aus ihrer Theorie heraus, er hat darüber hinaus auch die Integration der Juden in das Klassensystem, die spätestens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts überfällig, nützlich und wünschenswert gewesen wäre, verhindert oder zumindest erschwert. Gleichzeitig begann in ihren Augen mit dem gesellschaftlichen Antisemitismus ein Erfahrungsverlust in dem Sinne, dass die Judenfeindlichkeit immer weniger auf realen Erfahrungen mit den Juden aufbaute. Der Ausgangspunkt von Arendts Analyse des gesellschaftlichen Antisemitismus ist die Beziehung der Juden zur Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Sie konzentriert sich in ihrer Untersuchung auf die reiche Oberschicht in den westeuropäischen Hauptstädten dieser Zeit. Dort dominierte der Adel. Diese Oberschicht hatte bekanntermaßen im Verlauf der Nationalstaatswerdung der europäischen Staaten nach und nach ihre politische Macht verloren, sie blieb jedoch gesellschaftlich tonangebend. So kann Arendt sie mit der Gesellschaft als Ganzes im Grunde gleichsetzen, da die unteren Gesellschaftsschichten sich stets an den gesellschaftlichen und kulturellen Ansichten des Adels orientierten (die Arbeiterbewegung einmal ausgenommen).¹⁶⁴ Aus diesem Grund war der Antisemitismus der „guten Gesellschaft“ auch so fatal, da er ohne weiteres von der gesamten Gesellschaft übernommen werden konnte und auch wurde.¹⁶⁵

Im Preußen zur Zeit der französischen Revolution war es zuerst eine Weile zu intensiven Kontakten zwischen der reichen Oberschicht und den Juden gekommen. Wohlhabende und gebildete Juden aus den westlichen Provinzen Preußens fanden Zugang zur guten Gesellschaft, beispielsweise im Berliner Salon der mit einem österreichischen Diplomaten verheirateten Jüdin Rahel Varnhagen. Arendt charakterisiert diese kurze Blütezeit der Juden in der Gesellschaft dadurch, dass der mittelalterliche Judenhas verebbte, der neue Antisemitismus aber noch nicht entstanden war. Jedoch bereiteten die Wirren der preußischen Niederlage 1806 dieser Zeit ein Ende

¹⁶⁴In der Folge werde ich daher „Adel“ und „Oberschicht“ synonym verwenden. Das Bürgertum war in Arendts Untersuchungszeitraum nicht die gesellschaftlich tonangebende Schicht.

¹⁶⁵In der Folge werde ich daher die Begriffe „Gesellschaft“ und „gute Gesellschaft“ (d.h. die Oberschicht) synonym verwenden und meist wie Arendt von „Gesellschaft“ sprechen, wenn die gute Gesellschaft gemeint ist. Ist einmal die gesamte Gesellschaft gemeint, werde ich dies entsprechend deutlich machen.

(vgl. EuU, 144 ff.)

Und diese Blütezeit kehrte, auch aufgrund des Aufwallens des frühen politischen Antisemitismus des Adels, nicht wieder. Wo die Juden in der Folge wieder Zutritt zu den europäischen Salons fanden, wurde von ihnen Assimilation verlangt. Arendt deutet mehrere Gründe für diesen Sinneswandel der guten Gesellschaft an. Sie möchte zeigen, dass die Gesellschaft die Juden schon bald nicht mehr in erster Linie als individuelle Persönlichkeiten, die zufällig auch Juden waren, sondern vielmehr in erster Linie als jüdische Persönlichkeiten und sogar als Abgesandte des Judentums wahrnahmen, was Arendt auf die vorherrschende Geisteshaltung der damaligen Zeit, die politische Romantik, zurückführt. Ferner war die Gesellschaft, die die Juden zur Zeit Rahel Varnhagens noch im Sinne der Aufklärung als prinzipiell gleichberechtigt angesehen hatte und daher der Meinung war, zur Integration der Juden müssten beide Seiten, Christen und Juden, sich bewegen, mittlerweile zu der Ansicht gelangt, der Nationalstaat sei eine „christliche Institution christlicher Völker“. Auch darin sehe ich eine Verbindung zur politischen Romantik, und ich denke, dass Arendt das genauso sieht. In dieser Atmosphäre der gesellschaftlichen Normierung jedenfalls duldet die Gesellschaft nichts Verschiedenes in sich (vgl. EuU, 156 ff., siehe auch Schulze-Wessel 2006, 77).

Kurzum, in der Folge fanden jedenfalls nur noch wenige Juden Zutritt zur Gesellschaft. In der Regel waren diese „Ausnahmejuden“, die Zugang zur guten Gesellschaft fanden, Künstler und Intellektuelle und somit unterschieden sich diese Ausnahmejuden von den anderen Juden, die Bankiers waren oder ganz gewöhnlichen Berufen nachgingen, und konnten als einzige von der guten Gesellschaft aufgenommen werden. Aber selbst sie mussten sich meist vorher taufen lassen. Da die Unterstützung der Gesellschaft zu jener Zeit der einzige Weg für sie war, der Armut zu entkommen, blieb ihnen in dieser Hinsicht keine Wahl (vgl. EuU, 163 ff.)

Wo man ihnen dann Zutritt zur guten Gesellschaft gewährte, dienten sie vor allem der Belustigung. Denn bedingt durch den Verlust der politischen Macht der reichen Oberschicht im Verlaufe der Entstehung der Nationalstaaten (gemeint ist mit dieser Oberschicht ja nicht die kleine Staatselite, die den Staat Arendt zufolge im allgemeinen Interesse regierte, sondern der gesamte Adel), waren die Zusammenkünfte dieser nun unbeschäftigten gesellschaftlichen Gruppe keine Orte mehr, an denen Politik gemacht wurde, sondern nur noch Orte der Zerstreuung. Dazu bediente sich die reiche

Oberschicht gerne exotischer sozialer Gruppen, und zu denen zählten auch die mit dem Nimbus jahrtausendealter Geheimnisse umgebenen Juden. Damit war klar, dass die Ausnahmejuden sich auch durch ihre Taufe nicht vollständig vom Judentum abgrenzen konnten. Mehr noch, der gesellschaftliche Erfolg der Ausnahmejuden beruhte zum einen darauf, dass sie getauft waren (denn sonst hätten sie nicht Zutritt zur Gesellschaft gefunden) und zum anderen darauf, dass sie Juden waren (denn sonst wären sie nicht interessant gewesen, vgl. EuU, 166 ff., siehe auch Schulze-Wessel 2006, 79.) Bei der Betrachtung von Arendts Schilderung fällt auf, dass das Judentum zu dieser Zeit offenbar bereits weniger durch die Religionszugehörigkeit, sondern mehr und mehr durch die Volkszugehörigkeit definiert wurde, und bis zum Rassismus war es damit nur noch ein kleiner Schritt.

Dies geschah nun, so Arendt, vor dem Hintergrund eines stetig anwachsenden politischen und politökonomischen Antisemitismus. Schleichend veränderte sich damit das Bild, das die Gesellschaft von den Juden hatte, und wurde immer negativer. Schließlich, am Ende des 19. Jahrhunderts, traute man den Juden alle möglichen Verbrechen zu. Dennoch, oder gerade deswegen, ließ man die Ausnahmejuden weiterhin in die gute Gesellschaft hinein, da sie nun natürlich um so faszinierender waren. In der Folge verstärkten sich politischer und gesellschaftlicher Antisemitismus gegenseitig (vgl. EuU, 190 ff., siehe auch Schulze-Wessel 2006, 80.)

Hierin sieht Arendt die schwerwiegendste Folge des gesellschaftlichen Antisemitismus. Die Integration des Judentums in die europäischen Nationalstaaten und ihre Gesellschaften war bereits in dem Moment, in dem die Juden sich assimilieren mussten, um in den Salons der guten Gesellschaft Aufnahme zu finden, nicht mehr als eine politische Aufgabe, sondern vielmehr als ein gesellschaftliches Problem und dann als ein individuelles Problem jedes einzelnen Juden angesehen worden. Im Zuge des weiter anwachsenden Antisemitismus fand eine Psychologisierung der Eigenschaft, Jude zu sein, insofern statt, als dass die Eigenschaft, Jude zu sein, dann nicht mehr als eine politische oder gesellschaftliche Zugehörigkeit, sondern als ein, und dann sehr schnell als ein negatives, psychisches Merkmal wahrgenommen wurde (vgl. EuU, 138 ff. und 202 ff.) Im Zuge dieser allgemeinen Psychologisierung der Eigenschaft, Jude zu sein, blieb es nicht dabei, dass man den Juden alle möglichen Verbrechen zutraute, sondern man hielt die Eigenschaft, Jude zu sein, selbst für einen Charaktermangel und für ein Indiz für alle möglichen weiteren Charaktermängel und Laster. Arendt zufolge wandten

deswegen große Teile der guten Gesellschaft gegen die Judendeportationen nichts ein und verfolgten sie sogar mit heimlicher Erleichterung (vgl. EuU 138 ff.)

Und genau hier ist aus der Perspektive Arendts die Brisanz des gesellschaftlichen Antisemitismus zu sehen. Arendt macht diesen Gedanken nicht explizit deutlich, deutet ihn aber mindestens an zwei Stellen an (vgl. EuU, 138 und 210) und ich systematisiere dies hier. Ich erinnere daran, dass der politische Antisemitismus Arendt zufolge insbesondere darum viele Anhänger fand, weil es ungelöste Konflikte zwischen dem Kleinbürgertum und den Juden gab. Das eigentliche Problem dabei war die nicht gelungene Integration des Judentums in das Klassensystem der europäischen Nationalstaaten, die einer Lösung der Konflikte zwischen Kleinbürgertum und Judentum im Wege stand. Dieses Problem hätte politisch gelöst werden müssen, und dies wäre auch möglich gewesen. Denn mittlerweile bedurfte der Staat der Finanzierung durch die Juden nicht mehr so dringend (sonst wären ja die Konflikte der Juden mit dem Kleinbürgertum gar nicht entstanden, denn sie beruhten ja darauf, dass nun beschäftigungslose ehemalige Staatsbankiers ins Privatkundengeschäft einstiegen) so dass eine Integration der Juden in das Klassensystem die europäischen Nationalstaaten hätte geschehen können. Diese Integration, die, so setze ich Arendts Erörterung fort, sowohl hätte bedeuten können, dass die Juden sich auf die verschiedenen Klassen verteilten, als auch, dass sie eine eigene Klasse bildeten, wäre sinnvoll und nützlich gewesen und in der Folge hätte, jedenfalls aus der theoretischen Perspektive Arendts, auch die Konflikte zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den Juden durch einen Klassenkompromiss gelöst werden können. Jedoch hat der gesellschaftliche Antisemitismus die politische Integration des europäischen Judentums erschwert, die wiederum laut Arendt der Schlüssel zu einem normalen Verhältnis zwischen Juden und den anderen gesellschaftlichen Gruppen und damit zu einem Sieg über den politischen Antisemitismus gewesen wäre, indem er die Perspektive insofern verzerrte, dass ein genuin politisches Problem, nämlich die nicht gelungene Integration der Juden in die europäischen Nationalstaaten erst als ein gesellschaftliches Problem, dann als ein Problem der Juden und schließlich als einen angeborenen Charaktermangel jedes einzelnen Juden angesehen wurde.

Systematisiert man Arendts Aussagen zum gesellschaftlichen Antisemitismus, so ist zunächst zu sagen, dass er ohne den politischen Antisemitismus gar nicht vorhanden gewesen wäre. Er hat aber umgekehrt den politischen Antisemitismus verstärkt und

überhaupt zu einer weiteren Verbreitung der Judenfeindschaft beigetragen. Denn zum einen wurden Menschen nun aufgrund der Vorbildfunktion der guten Gesellschaft noch stärker vom Antisemitismus korrumpiert, der Antisemitismus wurde im wahrsten Sinne des Wortes salonfähig. Darüber hinaus hat er, wie erwähnt, die Integration der Juden in die Nationalstaaten verhindert und damit verhindert, dass der Antisemitismus hätte schwinden können. Schließlich wurden den Juden nun auch charakterliche Mängel bis hin zu angeborenen psychischen Pathologien unterstellt. Julia Schulze-Wessel hat dies in ihrem Werk *Ideologie der Sachlichkeit* in Anlehnung an Hannah Arendt die zweite Phase des Antisemitismus (vgl. Schulze-Wessel 2006, 77) genannt. Diese Phase ist für Schulze Wessel geprägt von einem „Erfahrungsverlust“ (ebd.) geprägt und von nun an unterschied sich der Antisemitismus deutlich von seinem Auftreten in der ersten Phase, in der man ihn ja noch auf konkrete Erfahrungen der Mehrheitsgesellschaft mit den Juden zurückführen konnte. Nun aber wird der Antisemitismus „zum politischen Kampfmittel und abstrahiert insofern von konkreten Erfahrungen zwischen Juden und Mehrheitsgesellschaft“ (ebd.) Man sieht schon, dass aus der theoretischen Perspektive Arendts und Schulze-Wessels eines sehr deutlich ist: Wenn der Antisemitismus so weit vorangetrieben wurde, dass er von den konkreten Erfahrungen mit den Juden abstrahiert, dass er sozusagen gar keine Juden mehr braucht, dann bringt natürlich auch die Integration der Juden in das Klassensystem der Nationalstaaten keinen Nutzen mehr. Die Möglichkeit, den Antisemitismus durch diese Integration nachhaltig zu entschärfen, bestand offenbar nur in einem gewissen Zeitfenster, das sich irgendwann schloss. Denn es ist natürlich richtig, dass sich die Juden auch im Deutschen Reich und der Weimarer Republik zunehmend in das Klassensystem integrierten. Bereits am Ende des Deutschen Kaiserreichs stellten die Juden einen beträchtlichen Teil des Wirtschaftsbürgertums und des Bildungsbürgertums, und in noch höherem Maße war das in der Weimarer Republik der Fall. Zu diesem Zeitpunkt war die Integration der Juden in das Klassensystem der Nationalstaaten bereits teilweise gelungen, was den Weg der friedlichen Beilegung ihrer Konflikte mit der Mehrheitsgesellschaft im Rahmen von Klassenkompromissen geöffnet hätte. Jedoch waren diese Kompromisse dann bereits nicht mehr hilfreich zur Bekämpfung des Antisemitismus, da die Vorurteile gegenüber den Juden sich in Form des gesellschaftlichen Antisemitismus bereits so verfestigt hatten, dass sie nicht mehr zu überwinden waren. Diese Vermutung wird eindrucksvoll belegt durch die gegenwärtigen Erfahrungen in den Vereinigten Staaten und Europa. Hier wie dort haben sich die Juden auf die verschiedenen Klassen verteilt und so ins Klassensystem

integriert. Darum gibt es wenig Anlass für einen sich an gegenwärtigen Konflikten entzündenden, immer wieder aufflammenden Antisemitismus.

Der hier geschilderte gesellschaftlich aufgeladene Antisemitismus konnte dann, so Arendt, auch zu physischer Gewalt führen, da die antisemitischen Bewegungen nun gegen die Juden nicht mehr auf der Ebene des politischen Kampfes vorgehen wollten und auch nicht auf der des gesellschaftlichen Konflikts. Stattdessen ergab es sich, dass sich ihre Feindschaft auf die Juden als Personen richtete, während ein politischer oder politökonomischer Antisemitismus wohl nur zu einer antijüdischen Gesetzgebung geführt hätte. Zu welchen Ausbrüchen des Hasses und der Gewalt politischer und gesellschaftlicher Antisemitismus führen konnten, macht Arendt anhand der Dreyfus-Affäre in der Dritten französischen Republik deutlich. Ein antisemitischer Mob, bestehend aus Deklassierten aller gesellschaftlichen Gruppen, stürmte die Straßen. Synagogen wurden angezündet und mehrere Hundert Juden wurden ermordet. Die antisemitischen Schriften überboten sich in Hasstiraden (vgl. EuU, 212 ff.)

Mit ihrer Darstellung des gesellschaftlichen Antisemitismus setzt Arendt teilweise andere Akzente als die gegenwärtige Antisemitismusforschung tut. In dieser eher sozial- und wirtschaftsgeschichtlich vorgehenden Forschungsrichtung ist der Gedanke, dass der Antisemitismus auch auf gesellschaftliche Umstände zurückzuführen ist, durchaus vertreten (ich verweise etwa auf Gerhard Henschels neue Studie *Neidgeschrei – Antisemitismus und Sexualität*), er ist aber nicht so prominent. Arendts Thesen zum Antisemitismus können als eine frühe Synthese zwischen eher an „harten“ Fakten orientierten sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Analysen und eher psychologisch oder ideologiekritischen Analysen verstanden werden. Ihrem Forschungsansatz wäre eine stärkere Berücksichtigung in der derzeitigen Antisemitismusforschung zu wünschen.

Arendt weist darauf hin, dass der Antisemitismus im Zeitraum vom Ende der Dreyfus-Affäre bis zum Versailler Vertrag schwächer wurde. In einer Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs, allgemein steigender Einkommen und auch eines gewissen Desinteresses an der Politik beruhigten sich die Gemüter. Der Antisemitismus blieb in den Köpfen der Menschen, aber er führte nicht mehr zu antisemitischen Handlungen. In wirtschaftlich schwierigeren Zeiten, wie sie nach dem Ersten Weltkrieg auch kamen, wäre er wohl wieder ausgebrochen, es hätte möglicherweise auch einige Pogrome gegeben (vgl. EuU, 211), aber er hätte nicht ausgereicht, um den Terror totalitärer Herrschaft zu entfesseln.

(Wie erwähnt, lautet Hannah Arendts Aussage, dass der Antisemitismus nicht per se totalitär war.)

Auf der anderen Seite darf man den Antisemitismus aber auch nicht unterschätzen. Denn neben dem Imperialismus konnte nur der Antisemitismus, so Arendt, bisher zum Leitstern totalitärer Bewegungen und Staaten werden. Das Entstehen des Antisemitismus geschah Arendt zufolge, weil erst der Adel, später breite Schichten des Kleinbürgertums, und schließlich die gute und mit ihr beinahe die ganze Gesellschaft den Antisemitismus verinnerlicht hatten – ein Umstand, der zwar auf falschen Urteilen über die Juden beruhte, aber dennoch seine Grundlage in der realen Erfahrung von ungelösten Konflikten mit ihnen hatte und somit letztlich auf ihr besonderes Verhältnis zum Nationalstaat und ihre nicht gelungene Integration in das Klassensystem der europäischen Nationalstaaten zurückzuführen war, ohne das den Juden hierfür irgendeine Schuld zugewiesen werden kann oder jedenfalls keine, die größer ist als die jeder anderen Klasse.

Wie wurde Arendts Analyse in der Sekundärliteratur bewertet? Ian Kershaw deutet auf eine Schwäche von Arendts Interpretation hin: Sie geht, wie erwähnt, davon aus, dass der Antisemitismus auch in der Sowjetunion Stalins eine wichtige Rolle spielte, der Kommunismus jedoch nicht. In diesem Zusammenhang betrachtet Kershaw Arendts Analyse als „in Bezug auf den Stalinismus [...] weniger befriedigend als in Bezug auf Nazideutschland.“ (Kershaw 1994, 48) Arendt sieht sich jedoch in ihrer Perspektive durch die Veröffentlichungen des Inhalts der sowjetischen Parteiarchive von Smolensk bestätigt (vgl. EuU, 641-647)¹⁶⁶. Insgesamt überwiegt aber der Respekt vor dem Werk Arendts. Karl Jaspers bezeichnet es als „Geschichtsschreibung großen Stils“ (EuU, 13). Seyla Benhabib bezeichnet die Elemente und Ursprünge als ein „trotz aller Mängel [...] bedeutendes und meisterhaftes Werk (1998, 112, für die von Benhabib angenommenen „Mängel“ vgl. Abschnitt 4.3), und auch Eric Voegelin erwies ihr in dieser Hinsicht Respekt, auch wenn er in seiner Darstellung den Fokus mehr auf den Verfall des religiösen Erbes der westlichen Länder eingeht (vgl. Kapitel 5).

Ich denke, dass eine solche Analyse wie die Arendts für sich spricht, und dass ihr Wert unter anderem darin zu sehen ist, dass sie uns für das Ausmaß des Antisemitismus in der Sowjetunion unter Stalin sensibilisiert. Man kann zwar skeptisch bezüglich Arendts These sein, dass der Antisemitismus auch in der Sowjetunion der ideologische Inhalt

¹⁶⁶Diese Archive fielen 1941 in deutsche und 1945 in amerikanische Hand.

und das beherrschende strukturelle Merkmal des dortigen totalitären Regimes war (wie man überhaupt konstatieren muss, dass die Totalitarismustheorien Arendts und auch Voegelins eher Erklärungskraft für den Nationalsozialismus haben). Jedoch wird Arendts Ansicht durch neuere Erkenntnisse bestätigt, wonach Stalin nach dem Sieg im 2. Weltkrieg und vor seinem Tod ebenfalls eine Judenverfolgung geplant hat. In jedem Fall ist Arendt darin zuzustimmen, dass er zumindest für den Nationalsozialismus wirklich bedeutend war. Es hat sicher seine Verdienste, wenn beispielsweise der Historiker Götz Aly in seinem Werk *Hitlers Volksstaat* den Mord an den europäischen Juden als großangelegten Raubmord versteht, um so auch zu verdeutlichen, wie die Nationalsozialisten sich der Unterstützung vieler versicherten. Dennoch ist kein Zweifel daran erlaubt, dass der Nationalsozialismus eine ideologiegetriebene Herrschaft war. Denn wie kann man so das Vorhandensein der Vernichtungslager erklären? Unter den Beweggründen für den Holocaust hat der Antisemitismus sicher die zentrale Rolle gespielt. Auch Arendts Analyse des Antisemitismus selbst, und nicht nur seiner Bedeutung für den Nationalsozialismus, erscheint mir theoretisch konsistent und insgesamt überzeugend zu sein. In ihrem psychologischen Gespür stellt sie m. E. eine wertvolle Ergänzung zur gegenwärtigen Antisemitismusforschung dar. Insgesamt erscheint mir der Arendtsche Erklärungsansatz hilfreich zu sein. Das zweite Element des Totalitarismus ist Hannah Arendt zufolge der Imperialismus, und für den trägt eindeutig eine soziale Schicht die Verantwortung, nämlich das Bürgertum.

Der Imperialismus

Der Imperialismus erschien¹⁶⁷ für Hannah Arendt in seiner totalitären Ausprägung in den Massenbewegungen und Regimen späterer Zeit, denn wie der Antisemitismus kristallisierte er sich dort in totalitärer Form. Imperialismus, das bedeutete für Arendt erstens Ablehnung des nationalstaatlichen Prinzips, zweitens kolonialer Rassismus und drittens Hinwendung zur bürokratischen Herrschaftsform, wie im Folgenden dargelegt wird. Am Beginn dieses Abschnitts steht Arendts Schilderung des Imperialismus der westeuropäischen Staaten und dann ihre Analyse von dessen Strukturmerkmalen. Arendt betrachtet auch den Imperialismus Mittel- und Osteuropas, den sie als kontinentalen Imperialismus bezeichnet (vgl. Abschnitt 4.2), da die dortigen imperialistischen Bewegungen als direkte Vorläufer der totalitären Massenbewegungen

¹⁶⁷Er war nach Hannah Arendt weniger eine Ideologie, sondern vor allem ein soziales Phänomen.

gelten können.

Als die Zeit des Imperialismus im engeren Sinne versteht Arendt die drei Jahrzehnte von 1884 bis 1914, in denen es zu immer größeren Kolonialreichen und schließlich der europäischen Unterwerfung fast der gesamten Welt kam. Hannah Arendts Interpretation des westeuropäischen Imperialismus ist sehr stark von der Imperialismustheorie Rosa Luxemburgs beeinflusst, wie schon an Arendts Schilderung der Ausgangssituation vor dem Beginn des imperialistischen Zeitalters deutlich wird: Nach dem Aufkommen des Kapitalismus und der industriellen Revolution hatte sich Arendt zufolge die Produktion von Gütern und der Reichtum der europäischen Nationalstaaten ungemein gesteigert, wengleich dieser Reichtum sehr ungleich verteilt war. Das Bürgertum hatte sich in dieser Zeit finanziell saniert, war aber politisch weitgehend ohne Einfluss geblieben, hatte diesen Einfluss auch nie angestrebt. Für den Nationalstaat galt am Beginn des imperialistischen Zeitalters nach wie vor, dass er nicht das Instrument der Herrschaft einer Klasse war, sondern vielmehr über allen Klassen stand und das allgemeine Interesse vertrat (vgl. EuU, 284 ff.)

Jedoch geriet die ungeheure kapitalistische Expansion dann ins Stocken. Die bekannten Rohstoffquellen waren ebenso erschlossen wie die Absatzmärkte, und aufgrund mangelnder Nachfrage gab es keine Anlagemöglichkeiten mehr für das überschüssige Kapital. Schon waren die Produktionsanlagen nicht mehr ausgelastet, und es mehrten sich die Wirtschaftskrisen. Die Profite sanken, und die Arbeitslosigkeit nahm zu, was zu einer weiteren Verschlimmerung der ohnehin großen Armut der breiten Volksmassen führte. Das kapitalistische System, das damals ebenso auf Expansion beruhte wie das heute noch der Fall ist, stieß an seine Grenzen, und das in diesem Fall sprichwörtlich, denn diese Grenzen waren in diesem Fall die Landesgrenzen der westeuropäischen Nationalstaaten (vgl. EuU, 290 f.)

Doch außerhalb Europas lockten die gewaltigen Rohstoffquellen des kaum erschlossenen Afrika ebenso wie dessen riesige Areale an brachliegender landwirtschaftlicher Nutzfläche. Asien war in dieser Hinsicht kaum weniger verlockend. Ebenso lockten die zum Teil recht wohlhabenden einheimischen Völker als vielversprechende Absatzmärkte. Wenn man diese Gebiete aber irgendwie in die Hand bekäme, wäre, so schien es, eine gewaltige Ausweitung der kapitalistischen Produktion und damit wieder Vollbeschäftigung möglich. Das Bürgertum war überwiegend der Meinung, dass die Gewinnung großer Kolonialgebiete die einzige Möglichkeit zur

Rettung der kapitalistischen Expansion und damit des gesamten kapitalistischen Systems wäre (vgl. EuU, 290 f.) Ich zeige noch, dass das Bürgertum in dieser Frage im Irrtum war, womit sich Arendt aber nicht befasst.

Ein solches Vorhaben des Bürgertums stieß aber überall auf den Widerstand der politischen Repräsentanten der Nationalstaaten, wie beispielsweise auf den Bismarcks oder den des britischen Premierministers William Gladstone. Bei diesen politischen Repräsentanten handelt es sich um die Elite der alten Führungsschicht des Nationalstaates, von der Arendt in etwas idealisierender Weise, aber wohl auch nicht ganz falsch annimmt, sie hätte nur das Interesse der Nation als Ganzes im Blick gehabt – ich habe als ein Beispiel, das Arendt sicher vorschwebte, die preußischen Reformer Stein und Hardenberg genannt. Sie fürchteten, dass „überseeische Abenteuer“ (EuU, 289) keinen Nutzen, dafür aber hohe Kosten mit sich bringen würden. Das Bürgertum beharrte aber auf kolonialer Expansion. Es nahm den Kampf gegen die politischen Eliten der Nationalstaaten auf und verschaffte sich mit Hilfe seiner Finanzmittel politische Macht. In der Folge trieb das nun macht- und landhungrig gewordene Bürgertum die europäischen Nationalstaaten in die imperialistische Expansion und die Kolonialgebiete vergrößerten sich erheblich. Letztlich blieb den Nationalstaaten auch deswegen kaum eine Wahl, weil mit dem Verzicht auf eine imperialistische Politik auch der Verzicht auf die wirtschaftlichen Profite, die sie aus dem Imperialismus ziehen konnten, verbunden gewesen wäre, und damit auch ein relativer Abstieg gegenüber den anderen europäischen Mächten (vgl. EuU, 290 ff.) Jedenfalls setzten sich die Imperialisten gegen die alte nationalstaatliche Elite oftmals durch, wobei es mitunter sogar zu einem heute etwas seltsam anmutenden Hin und Her kam. Beispielsweise wechselten sich ja bekanntlich Gladstone und Benjamin Disraeli mehrmals im Amt des britischen Premierministers ab, wobei der Konservative Disraeli für koloniale Expansion und der Liberale Gladstone für nationalstaatliche Selbstbeschränkung eintrat.

Insgesamt muss die Imperialismustheorie Arendts als stark ökonomisch geprägt bezeichnet werden. Sie sieht im modernen Kapitalismus die entscheidende Triebkraft des Imperialismus, und darin besteht auch die Nähe zur Imperialismustheorie Rosa Luxemburgs und zu derjenigen von Lenin (vgl. Mommsen 1987, 27-49). Auch nichtmarxistische Imperialismustheoretiker, wie der britische Radikalliberale John A. Hobson, versuchten den Imperialismus aus ökonomischen Prozessen heraus zu erklären (vgl. Mommsen 1987, 9-10). Bereits Hobson wies allerdings darauf hin, dass Kolonien

ein Verlustgeschäft seien (und dass das Bürgertum demzufolge in seinen imperialistischen Bestrebungen irregeleitet war), da der Handel mit den europäischen Nachbarländern für das Vereinigte Königreich wichtiger sei als der Handel mit den Kolonien (vgl. Mommsen 1987, 14-15). Insofern ist die Vermutung erlaubt, dass die Ansicht, die das Bürgertum laut Arendt hatte, nämlich dass man durch territoriale Expansion das Weiterbestehen des Kapitalismus sichern könne und müsse, vermutlich fehlgeleitet war, und dass sich etwa durch Investitionen in neue Produkte oder durch Schaffung einer europäischen Freihandelszone attraktivere Kapitalanlagemöglichkeiten ergeben hätten.¹⁶⁸

Insgesamt ist die Sichtweise Arendts, der Imperialismus lasse sich vor allem aus ökonomischen Prozessen (oder der Ansicht des Bürgertums über diese) erklären, nicht unumstritten. Joseph Schumpeter vertritt beispielsweise die These, dass der moderne Kapitalismus gerade nicht zu imperialistischen Militärexpeditionen, sondern zu friedlichem Welthandel führt. Max Weber hebt das Geltungsbedürfnis gerade junger Nationen heraus, dass seiner Ansicht nach zum Imperialismus führen kann (vgl. Mommsen 1987, 19-26). Neuere Imperialismustheorien, von denen es viele gibt, stellen noch andere Einflussfaktoren der Entstehung dieser Form kolonialer Expansion heraus. Die sozio-ökonomische Imperialismustheorie beispielsweise sieht den Imperialismus als Resultat „bestimmter sozialer Strukturen und Interessenkonstellationen, die sich im Zuge des Aufeinanderpralls des modernen kapitalistischen Systems mit vorindustriellen gesellschaftlichen Strukturen ergaben.“ (Mommsen 1987, 66) In der Arendtschen Terminologie ausgedrückt wären es „reale Erfahrungen mit den Kolonialvölkern“, die nach Ansicht der sozio-ökonomischen Imperialismustheorie den Imperialismus befördert hätten. Diese Ansicht ist, wie noch gezeigt wird, von Arendts Sichtweise nicht sehr verschieden. Den Anstoß zur imperialistischen Expansion haben jedoch für Arendt die (vermeintlichen) wirtschaftlichen Interessen des Bürgertums gegeben.

Arendt schildert umfassend die politischen und gesellschaftlichen sowie auch die psychologischen Konsequenzen des Imperialismus auf die europäischen Völker. Bei ihrer Betrachtung der gesellschaftlichen Gruppen, die an der Gewinnung großer Kolonialgebiete beteiligt waren, nennt Arendt zunächst das Bürgertum, das sein Kapital ihrer Schilderung nach (und das stimmt ja auch tatsächlich) in diesen Ländern anlegte.

¹⁶⁸ Es waren ja auch damals die Ideen von John Maynard Keynes noch nicht bekannt, durch staatliche Interventionen Nachfrage zu generieren und die Investition in neue Produktionsanlagen attraktiver zu machen.

Zur Sicherung dieser Investitionen wurden Armee, Flotte und Polizei der Nationalstaaten eingesetzt. Arendt berichtet jedoch noch von einer weiteren Bevölkerungsgruppe, die von Europa in die neuen Kolonien ging: Dem Mob. Der Mob bestand aus sozialen Absteigern aller Klassen. Im Zuge der in dieser Phase des Kapitalismus immer wieder auftretenden und sich aus Mangel an Rohstoffen und Absatzmärkten auch verschärfenden Wirtschaftskrisen (die uns ja auch heute nicht unbekannt sind) waren sie aus der Produktion von Waren und Dienstleistungen ausgeschieden und unter den damit verbundenen finanziellen Einschränkungen arbeitslos. Mit dem Wunsch, endlich ihr Glück zu machen, gingen sie in die Kolonien und wurden dort im Interesse des Bürgertums tätig. Die „Arbeiten“ des Mobs, die dieser ausführte, um das Kapital der Bürger zu mehren, reichten von Vorarbeitern über Aufsehern, Schlägern und Söldnern bis hin zu bezahlten Mördern (vgl. EuU, 332 ff.)

Man hätte nun vermuten können, dass die gewaltigen Gewinne an Gebieten und unterworfenen Völkern das Gesicht der europäischen Staaten verändert hätten, denn es war eine schwierige Aufgabe, die neu hinzugewonnenen Gebiete zu regieren. In dieser imperialistischen Expansion verloren die europäischen Staaten aber nicht eigentlich ihren Charakter als Nationalstaaten, auch wenn der Staat nun deutlicher den Interessen des Bürgertums zu dienen begann und damit nicht mehr über den Klassen stand. Denn das Legalitäts- und das Territorialitätsprinzip, die Arendt ja, wie erwähnt, als konstitutiv für den Nationalstaat ansieht, wurden nicht angetastet. Darüber hinaus, und das war der entscheidende Punkt, aber blieben die Staaten in dem Sinne Nationalstaaten, dass die Zustimmung der Regierten zu ihrer Regierung, weiterhin durch die Einheit von Staat und Nation gewährleistet war: Das Nationalitätsprinzip blieb also erhalten (vgl. EuU 286 ff.)

Die Zustimmung der Regierten ist für Arendt, wie schon im vorigen Abschnitt erwähnt wurde, neben dem Legalitäts- und dem Territorialitätsprinzip eine wesentliche Eigenschaft des Nationalstaates. Dieser Punkt verdient einige Beachtung. Gemeint ist hier nicht die Zustimmung der Regierten zu jeder konkreten politischen Maßnahme, die die gerade amtierende Regierung unternimmt oder plant, und auch nicht zur Regierung selbst, sondern vielmehr die grundsätzliche Zustimmung der Regierten zu allgemeinen Fragen der Staatsorganisation, mit einem Wort: Die Verfassungstreue des Volkes. Arendt beruft sich hier auf den französischen Historiker und Orientalisten Ernest Renan, der die These aufstellte, „dass die Nation nur dadurch einen politischen Körper bilde,

dass sie dauernd erneut der Regierung ihre aktive Zustimmung gebe und so einen artikulierten Willen zur Zusammenarbeit und dem gemeinsamen Hüten der übernommenen Herrschaft äußere“ (EuU, 289).

In der Regel wurde Ernest Renans Forderung in der Ära der Nationalstaaten dadurch eingelöst, dass jede Nation „ihre eigenen Gesetze als aus ihrer nationalen Substanz stammend“ (EuU, 292) begriff und man diese nationale Substanz auf das Staatsvolk bezog. Damit ergab sich die Zustimmung der Regierten zur Regierung daraus, dass die Regierten als das Staatsvolk und die Regierung als Repräsentanten der Staatsorganisation derselben Nation angehörten, die Verfassungstreue des Volkes ergab sich also aus dessen Eigenschaft als einheitliches Staatsvolk eines Nationalstaates: Die Zustimmung der Regierten und das einheitliche Staatsvolk sind für Hannah Arendt zwei Seiten derselben Medaille, hier zeigt sich auch insgesamt deutlich ihr kulturell und nicht ethnisch geprägter Nationenbegriff (vgl. EuU, 289 ff.)

Und an der Einheitlichkeit der Staatsvölker der europäischen Staaten änderte sich während der Kolonialzeit zunächst einmal überhaupt nichts, und so behielten sie auch ihren Charakter als Nationalstaaten. Der englische Nationalstaat blieb der Staat des englischen Volkes, ebenso wie der französische Nationalstaat der Staat des französischen Volkes blieb, und das trotz der Kontrolle über riesige Kolonialgebiete (vgl. EuU, 291 f.)

Die Kontrolle über die Kolonialgebiete übten die Nationalstaaten nämlich nicht selber aus, sondern das geschah über teilweise oder ganz unabhängige Kolonialverwaltungen. Denn die Nationalstaaten waren, so Arendt, im Grunde strukturell unfähig zur Gründung und Kontrolle eines Kolonialreiches. Denn gerade weil im Nationalstaat eben die enge Beziehung zwischen jedem Nationalstaat und dessen Staatsvolk besteht, können die eroberten Kolonialgebiete nicht einfach in die Mutterländer integriert werden (ganz zu schweigen vom Legalitäts- und vom Souveränitätsprinzip, das dem natürlich auch entgegenstand). Sie blieben abhängige Gebiete. Kurzum, es gelang keinem europäischen Staat, eine gemeinsame politische Struktur für die Kolonien und das Mutterland zu schaffen¹⁶⁹, und das war auch nicht beabsichtigt, weder von den

¹⁶⁹Denkbar wäre es gewesen, so Hannah Arendt, ein Commonwealth von Kolonien oder ein wirkliches Reich wie das Römische Reich zu schaffen. Im Unterschied zu den Reichen des Imperialismus war das Römische Reich vom Legalitätsprinzip geprägt. Das war im Imperialismus natürlich nicht so, so dass Hannah Arendt diesen auch an einer Stelle als unechten Imperialismus bezeichnet (vgl. EuU, 300).

politischen Repräsentanten des Nationalstaates, die in dieser Zeit nicht imperialistisch gesinnt waren, wie Gladstone, noch von den Imperialisten selbst. Allenfalls in England hat es mit dem Commonwealth Ansätze zur Bildung einer solchen Struktur gegeben (vgl. EuU, 293 ff.)

Typischerweise sah das Verhältnis von Mutterland und Kolonien in einem europäischen Staat am Ende des 19. Jahrhunderts vielmehr so aus, dass das Mutterland seine nationalstaatlichen Institutionen, unter anderem das Parlament, das unabhängige Rechtssystem und die öffentliche Verwaltung, in vollem Umfang beibehielt, diese aber nur für das Mutterland verantwortlich waren, und damit das Legalitäts-, das Souveränitäts- und das Nationalitätsprinzip weiterhin galten, jedenfalls für das Mutterland. Die Kolonien dagegen wurden von einer eigenen Kolonialadministration verwaltet, die „von den nationalen Institutionen des Mutterlandes stets getrennt wurde, wenn ihnen [also den nationalen Institutionen, K.K.] auch ein gewisses Recht zur Kontrolle zugestanden blieb“ (EuU, 300). Diese Kolonialadministration umfasste in der Regel weder eine Legislative noch ein Rechtssystem, sie regierte allein als Exekutive ausschließlich durch Verordnungen. Dabei vertrat sie selbstverständlich die Interessen des Bürgertums, das in wirtschaftlicher Hinsicht Gewinn aus den Kolonien zog¹⁷⁰ (vgl. EuU, 293 ff.)

Vor dem Ersten Weltkrieg stellte sich die Situation des Imperialismus der westeuropäischen Staaten daher folgendermaßen dar, dass die ungeheuren Gebietsgewinne die nationalstaatliche Ordnung der Mutterländer ebenso wenig zerstören konnten wie umgekehrt die Nationalstaaten die Kolonien politisch eingliederten. Insgesamt kam es daher zu einer „Ausdehnung des politischen Machtbereichs [der europäischen Nationalstaaten, K.K.] ohne eine ihr entsprechende politische Neugründung“ (EuU, 308), und es gelang dem Bürgertum, mit Hilfe des Mobs, die Kontrolle über große Kolonialgebiete bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts zu behalten, als die großen westeuropäischen Kolonialmächte ihre Kolonien teils freiwillig, teils gezwungenermaßen aufgaben.

Arendt, deren Analyse des Imperialismus der westeuropäischen Staaten ich hier referiert habe, schenkt diesem politischen Phänomen besondere Aufmerksamkeit. Worin liegt für sie dessen politische Brisanz? Zwar hat der Imperialismus in den westeuropäischen

¹⁷⁰Sie war oft nicht einmal staatlich, sondern eine Privatunternehmung wie die britische Ostindien-Kompanie.

Nationalstaaten nicht zum Totalitarismus geführt. Dort blieb das Staatswesen intakt, am nationalstaatlichen Ordnungsprinzip wurde nicht gerüttelt und die imperialistischen Bewegungen verwandelten sich auch nicht in totalitäre Massenbewegungen. Aber der Imperialismus bedeutete eine Diskreditierung des Nationalstaats als politisches Ordnungsprinzip trotz dessen Weiterbestehens, die Hinwendung zur bürokratischen Herrschaftsform sowie die Entstehung des Rassismus, die eine Reaktion auf die Begegnung mit den eingeborenen Völkern Afrikas und Asiens war. All dies war untrennbarer Bestandteil des Imperialismus und sollte im Totalitarismus wieder auftreten. Schließlich führte er zur Entstehung der imperialistischen Panbewegungen Mittel- und Osteuropas, die die unmittelbaren Vorläufer der totalitären Massenbewegungen waren und deren Entstehung eine direkte Gegenreaktion auf den Imperialismus waren: Insgesamt waren die psychologischen Folgen des Imperialismus verheerend. In dieser Darstellung zeigt Arendt eine verblüffende Ähnlichkeit zu den gegenwärtig in der Imperialismusforschung vertretenen Thesen (für die sozio-ökonomische Imperialismustheorie vgl. Mommsen 1987, 66-70, dort wird Arendt auch erwähnt).

Die politische Brisanz des Imperialismus

Ich behandle Hannah Arendts Schilderung der Brisanz des Imperialismus in umgekehrter Reihenfolge, und beginne mit der Entstehung der imperialistischen Panbewegungen Mittel- und Osteuropas. Diese Bewegungen, von denen der Alldeutsche Verband im Deutschen Reich nur ein Beispiel ist, entstanden Arendt zufolge als direkte Gegenreaktion auf die großen Gebietsgewinne durch den Imperialismus der westeuropäischen Nationalstaaten. In Deutschland, Österreich und Russland wuchs das Gefühl, zu kurz gekommen zu sein, und es entstanden auch hier imperialistische Bewegungen, die die Ideologie des Pangermanismus und Panslawismus vertraten, alle Deutschen bzw. Slawen politisch einen und große Teile Europas beherrschen wollten. Von der Systematik gehören sie in das folgende Kapitel, da sie unmittelbare Vorläufer der Massenbewegungen waren und nicht, worum es in diesem Kapitel geht, Elemente des Totalitarismus, die sich später in ihrer totalitären Ausprägung kristallisierten. Daher werde ich sie im folgenden Abschnitt behandeln (vgl. Kapitel 3.1) und erwähne sie hier nur der Vollständigkeit halber.

Während die Entwicklung der imperialistischen Panbewegungen nur eine historische Folge des Imperialismus der westeuropäischen Staaten war, sind **Verachtung des Nationalstaats, Rassismus und Hinwendung zur bürokratischen Herrschaftsform** dem Imperialismus inhärente Eigenschaften. Einen Imperialismus ohne diese Elemente gibt es Arendt zufolge nicht, vielmehr ist der Imperialismus schlicht die Kombination aus Antinationalismus, Rassismus und bürokratischer Herrschaftsform. Diese drei Strukturmerkmale waren auch, worauf Arendt hinweist, hervorstechende Merkmale der totalitären Regime. Denn der Imperialismus erschien ja in seiner totalitären Ausprägung wieder in den totalitären Massenbewegungen und Regime, und das heißt nichts anderes, als dass sich Antinationalismus, bürokratische Herrschaftsform und Rassismus in ihrer totalitären Ausprägung dort wiederfanden. Daher lohnt es sich, auf diese drei Komponenten einzugehen.

Was die **Verachtung des Nationalstaats** angeht, so erinnere ich zunächst an Arendts Feststellung, dass während des imperialistischen Zeitalters die folgende Konstellation vorlag, dass die ungeheuren Gebietsgewinne die nationalstaatliche Ordnung der Mutterländer ebenso wenig zerstören konnten wie umgekehrt die Nationalstaaten die Kolonien politisch eingliederten, im Grunde also eine Ausdehnung des politischen Machtbereichs ohne eine ihr entsprechende politische Neugründung erfolgte. Die politischen Institutionen der Nationalstaaten veränderten sich nicht, diese griffen aber auch nicht in die Kolonialverwaltung ein (vgl. EuU, 287 ff.)

Nun war dieser Zustand für den Profiteur der kolonialen Expansion, das Bürgertum, gar nicht unangenehm, ja sogar recht erstrebenswert. Denn immerhin konnten sie im Schutz der ihnen wohlgesonnenen Kolonialverwaltungen und ungehindert durch die politischen Institutionen ihrer Mutterländer die Rohstoffe, landwirtschaftlichen Nutzflächen und Arbeitskräfte der Kolonien ausbeuten, und sie gründeten dazu sehr erfolgreiche Unternehmungen. In der despotischen Herrschaft der Kolonialverwaltungen hatten dabei die Menschenrechte wie das Legalitätsprinzip keinen nennenswerten Stellenwert, ebenso wenig wie das Territorialitätsprinzip (sonst hätte es die Kolonien ja auch nicht gegeben) aber aufgrund der unbestrittenen Erfolge im Gewinnen und Ausbeuten von Ländereien waren die Imperialisten der Ansicht, diese Herrschaft wäre das Gebot der Stunde. Dem schlossen sich aufgrund des Wohlstandszuwachses, der dem Mutterland durch die Kolonien entstand, auch einige nicht imperialistisch gesonnenne Politiker und Staatsbürger an (vgl. ebd.) Und so blieb es zunächst dabei, dass es nicht zur Gründung

eines Commonwealth, also eines Verbandes formal gleichberechtigter politischer Einheiten kam (das ist dann erst später im englischen Commonwealth geschehen) und es kam auch nicht zur Gründung eines echten Imperiums wie des römischen Reiches, in dem wenigstens die Bürger rechtlich gleichberechtigt gewesen wären, sondern es blieb zunächst bei der Parallelexistenz von europäischen Nationalstaaten einerseits und unterdrückten Kolonialgebieten andererseits (vgl. EuU, 293-308).

Jedoch war dieser Zustand immer schwerer aufrechtzuerhalten, weil die Völker in den Kolonialgebieten bei den nationalstaatlichen Institutionen der europäischen Mutterländer, insbesondere bei den europäischen Parlamenten, Protest gegen die brutale Ausbeutung und Unterdrückung durch ihre Kolonialherren, das europäische Bürgertum, und das Verhalten der Kolonialverwaltungen, die ihre Kolonialherren in skandalöser Weise deckten, einlegten. Häufig kam es dann in der Presse zu einem Aufschrei des Entsetzens über die grausamen Handlungen der Kolonialverwaltungen, und die politischen Institutionen des Mutterlandes neigten oft dazu, sich hier auf die Seite der Kolonialvölker zu stellen. So versuchte Hannah Arendt zufolge das britische Parlament oft, der Kolonialbürokratie Einhalt zu gebieten und das Schlimmste zu verhindern (vgl. EuU, 298 ff.)

In der Folge tobte in den Mutterländern ein erbitterter Konflikt zwischen den politischen Institutionen der Nationalstaaten auf der einen und den Kolonialverwaltungen auf der anderen Seite. Im Vorfeld des Ersten Weltkrieges setzten sich hier zunächst noch in der Regel die Kolonialverwaltungen durch, da sie ja die Unterstützung des zu jener Zeit politisch dominierenden Bürgertums besaßen. Dennoch standen die Interventionen der Mutterländer einer ungehinderten Ausbeutung der Kolonien entgegen (vgl. EuU, 305 ff.)

Vor allem aber wussten die Machthaber in den Kolonien nur zu gut, dass sie durch die beständigen Interventionen der Nationalstaaten, ja durch das Weiterbestehen des Nationalstaats als politisches Ordnungsprinzip überhaupt, Gefahr liefen, ihre Kolonialgebiete einfach zu verlieren, wie es dann ja später in der Zeit der Entkolonialisierung auch geschah. Schon bald, so befürchteten die Imperialisten, würden die Kolonialvölker sich selbst ebenfalls als Nationen betrachten und für sich nationale Selbstbestimmung fordern. Die europäischen Nationalstaaten würden diese Selbstbestimmung gewähren müssen, denn ihre eigene Existenz beruhte ja auf dem Prinzip der territorial gebundenen Souveränität der Nationen und der Selbstbestimmung

der Völker. Dass dies nicht anders enden konnte als mit der Unabhängigkeit der Kolonien, war den Imperialisten Hannah Arendt zufolge sehr wohl bewusst. Folgerichtig kamen sie zu dem Schluss, dass „die Kontrolle der Nation und des Mutterlandes eine unerträgliche Last und Bedrohung ihrer Herrschaft darstelle“ (EuU, 307) und so ist der Ausruf Lord Cromers, des britischen Statthalters in Ägypten, an Premierminister Lord Salisbury¹⁷¹ zu verstehen, „man möge sie doch um Gottes Willen vor den britischen Ministerien retten“ (EuU, 306).

Es kam also, so Arendt, zu einer erbitterten, auch öffentlich geführten Auseinandersetzung zwischen den Anhängern des Territorialitätsprinzip (die also Anhänger des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips waren und die meistens in den Parlamenten Europas saßen), einerseits und den Imperialisten andererseits. Und den Imperialisten gelang es nicht nur in der Regel, die Interventionen der nationalstaatlichen Institutionen, insbesondere der Parlamente, gegen ihre Ausbeutung der Kolonien abzuwehren, sondern sie gingen auch selbst zum Angriff über: Sie wollten die politischen Institutionen des Nationalstaats so verändern, dass Kolonien und Mutterländer in einem neu geschaffenen Großreich aufgingen, in welchem selbstverständlich das Staatsvolk des Mutterlandes überall zur herrschenden Schicht aufsteigen sollte. Dies hätte dann nicht nur den Abschied von Legalitäts- und Territorialitätsprinzip bedeutet, sondern auch den Verlust der Einheit von Staat und Nation und damit das Ende des Nationalstaats als politischen Ordnungsprinzips überhaupt bewirkt. Und das Ziel war dabei nicht ein Commonwealth aus formal gleichberechtigten politischen Einheiten oder ein Imperium gleichberechtigter Bürger wie das Römische Reich, sondern ein Reich von herrschenden Weißen und dienenden Farbigen, so dass Arendt diese Bestrebungen auch als „unechten Imperialismus“ bezeichnet. Die Imperialisten gingen diesen Weg Arendt zufolge ein Stück weit: Lord Cromer wollte Ägypten zum Zentrum des britischen Weltreiches machen, und Disraeli organisierte die Krönung der britischen Königin Victoria zur Kaiserin von Indien (vgl. EuU, 293 ff. und 305 ff.)

Auch wenn diese Bestrebungen letztlich nicht zum Erfolg führten, da es nicht zur Gründung auch nur eines solchen Großreiches kam, sondern zum Erhalt der nationalstaatlichen Institutionen der Mutterländer und nach dem Zweiten Weltkrieg auch zur Unabhängigkeit der Kolonien, so war das Ergebnis doch Arendt zufolge eine

¹⁷¹Salisbury war der Nachfolger Disraelis und vertrat wie dieser eine imperialistische Politik.

Diskreditierung des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips. Der Nationalstaat und damit verbunden mindestens das Legalitäts- und das Territorialitätsprinzip (wenn nicht gleich auch das Nationalitätsprinzip als das Prinzip der Einheit von Staat und Nation und damit das politische Ordnungsprinzip des Nationalstaats als Ganzes) erschien den Imperialisten – und da die Imperialisten sehr mächtig und einflussreich waren, auch bald großen Teilen der Bevölkerung – als nicht mehr zeitgemäß und überholt und der so wahrgenommenen historischen Mission des „weißen Mannes“, die Eingeborenenvölker zu beherrschen, hinderlich. Im Grunde war es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert nicht mehr möglich, Imperialist zu sein, ohne zugleich gegen den Nationalstaat zu sein (vgl. EuU, 305 ff.) Später stellte dann auch der Imperialismus in seiner totalitären Form, der Element der totalitären Bewegungen und Regime war, den Nationalstaat radikal in Frage. Das betraf zwar nicht die Imperialisten in den klassischen Kolonialmächten wie Frankreich und Großbritannien, wohl aber die Imperialisten etwa in Deutschland oder Russland, die von dieser ersten Gruppe lernten (vgl. dazu Kapitel 3.1).

Eng verbunden war der Antinationalismus der Imperialisten mit dem **kolonialen Rassismus**, den die Europäer aus Asien und vor allem aus Afrika mitbrachten. Arendt weist auf die Zielvorstellung der Imperialisten hin, nämlich auf ihre Vorstellung eines imperialen Großreiches anstelle der nationalstaatlichen Organisationsform, in dem überall das Staatsvolk des Mutterlandes die herrschende Schicht bilden sollte. Die Imperialisten versuchten die angestrebte Führungsrolle des weißen Staatsvolkes des Mutterlandes zu legitimieren, indem sie überall verbreiteten, dass die schwarzen Eingeborenenvölker rassistisch minderwertig seien. Das haben sie oft genug sogar wirklich geglaubt, und das hat viele von ihnen sogar erst zu wirklichen Imperialisten gemacht. Die Vorstellung der Imperialisten war nicht mehr, dass diese Völker nur solange von den Kolonialverwaltungen regiert werden sollten, bis sie in der Lage wären, sich selbst zu regieren, wie man das noch zu Beginn wenigstens gegenüber der Öffentlichkeit des Mutterlandes so vertreten hatte, sondern dass die Eingeborenenvölker prinzipiell nur Objekt der europäischen Herrschaft sein konnten (vgl. EuU, 408 ff.) Die Eingeborenenvölker in Afrika waren den europäischen Imperialisten so fremd, dass sie ihnen kaum mehr menschlich erschienen. Mit diesen Völkern konfrontiert, begannen sie zu glauben, dass es sich eher um Tiere handeln würde, obwohl die Imperialisten wohl keine schlechten Menschen waren und auch ohne dass sie von Beginn an Rassisten waren. Aber ihre Begegnung mit den Eingeborenenvölkern beförderte den Rassismus

sehr stark (vgl. EuU, 408 ff.)

Seit der politischen Romantik¹⁷² lagen Schriften vor, in denen von einer Verschiedenheit der Rassen ausgegangen wurde, was auch durchaus eine Wertung beinhaltete.¹⁷³ Die bekannteste und folgenreichste war der 1853 erschienene *Essai sur l'inégalité des races humaines* des französischen Grafen Arthur de Gobineau, der den modernen Rassebegriff begründete. Aber auch diese Schrift blieb zunächst fast vollkommen unbeachtet. Der Rassismus war nur eine der politischen Ideen, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts vorlagen. Gebildete Menschen kannten die rassistischen Schriften, aber Anhänger hatte der Rassismus zunächst nur wenige (vgl. EuU, 351 ff. und 358 ff.)

Das änderte sich aber rasch angesichts des Schocks, den die europäischen Imperialisten bei der Begegnung mit den Eingeborenenvölkern erlebten. Einen Eindruck in das Unverständnis, mit dem die Europäer dieser fremden Kultur begegneten, bietet der Roman *Herz der Finsternis* von Joseph Conrad, auf den Arendt auch hinweist. In der Folge verbreitete sich der Rassismus zuerst unter den Imperialisten in den Kolonien und mit ihrer Rückkehr in die Heimatländer im Zuge von Pensionierung, allgemeinem Personalaustausch usw. dann auch in den europäischen Mutterländern. Dazu beigetragen haben auch die Naturforschungen Charles Darwins und seine Theorie des „survival of the fittest“. In sozialdarwinistischer Manier übertrugen Darwins Schüler diese Theorie auf den Menschen, und in der öffentlichen Meinung des ausgehenden 19. Jahrhunderts fand sie viele Anhänger. Und als die Menschen erstmal davon überzeugt waren, dass der Stärkste überlebt, sahen sie den technischen Fortschritt in Europa und die Überlegenheit der europäischen Waffen auf dem Schlachtfeld als Beleg dafür an,

¹⁷²Hannah Arendt weist darauf hin, dass die Romantik nicht allein eine kunstgeschichtliche Epoche war, sondern auch politische Schriften hervorgebracht hat, worauf im Übrigen auch der Weimarer Jurist Carl Schmitt hinweist (vgl. Schmitt 1924).

¹⁷³Einige französische Aristokraten hatten schon im 18. Jahrhundert die These von der rassistischen Überlegenheit des Adels über das einfache Volk vertreten, und in Deutschland waren zur Zeit der Befreiungskriege Schriften über die Größe der deutschen Rasse, die in den Augen ihrer Verfasser dasselbe war wie das deutsche Volk, kursiert (vgl. EuU, 359 ff.). Letztlich war der deutsche Rassismus folgenreicher, denn er brachte zwei wesentliche Elemente in das rassistische Denken ein: Zum einen ein völkischer Rassebegriff, der also Völker und Rassen weitgehend gleichsetzte und darum eine viel größere Anziehungskraft besaß (denn es war nun einmal nicht jeder ein Aristokrat, aber zu einem Volk gehört nahezu jeder) und zum zweiten die Idee, dass es der überlegenen Rasse zustehen würde, die Welt zu beherrschen und nicht nur ein einziges Land (vgl. EuU, 365 ff.). Das war die intellektuelle Lage des Rassismus, die Gobineau vorfand.

dass die „weiße Rasse“ zur Weltherrschaft berufen sei. Insgesamt weist Hannah Arendt dem kolonialen Rassismus im Denken und Handeln der Imperialisten eine zentrale Rolle zu (vgl. EuU, 408 ff.) Das sieht auch Jessica Cohen so: “Arendt zufolge liegt die Bedeutung des Rassismus für den Nationalsozialismus darin, dass er als Ideologie im kontinentalen Imperialismus und später in der totalitären Herrschaft die verfassungsmäßige Souveränität des demokratisch organisierten Nationalstaates sowie dessen territorial gebundenes Nationalitätenverständnis als politisches Prinzip ersetzt (...) Insgesamt ist der Imperialismus für Arendt in ideologischer Hinsicht als wichtiger Vorläufer des Nationalsozialismus zu begreifen, weil der während der imperialistischen Expansion entstandene Rassismus einem nationenübergreifenden Zugehörigkeitsgefühl zur «arischen Rasse» den Boden bereitet habe. “ (Cohen 2006, 58 ff.)

Damit ist festzuhalten, dass der Imperialismus, der ursprünglich ja ein wirtschaftliches Projekt war, Arendt zufolge mehr und mehr zu einem rassistischen politischen Projekt wurde. Ich halte das auch für plausibel und glaube, dass diese Entwicklung spätestens dann abgeschlossen war, als auf der Grundlage rassistischer Überzeugungen wirtschaftlich nicht mehr vertretbare Maßnahmen getroffen wurden, wie etwa die Entlassung schwarzer Arbeiter bei der Eisenbahn der südafrikanischen Kapkolonie nach der sogenannten Rand-Revolte 1922¹⁷⁴ zugunsten besser bezahlter Weißer, die die Produktivität der Eisenbahn deutlich senkte und eindeutig von der Intention getragen wurde, die Weißen auf Kosten der Schwarzen besserzustellen.

Als Herrschaftsmodell für die neu zu schaffenden imperialistischen Großreiche, die die von den Imperialisten als überkommen wahrgenommene nationalstaatliche Ordnung ablösen sollten und in deren rassistischer Herrschaftsstruktur die Staatsvölker der europäischen Mutterländer die beherrschende Rolle einnahmen, schwebte den Imperialisten das **bürokratische Herrschaftsmodell** vor. Idealtypisch war sowohl für das zu schaffende Imperium als auch für die einzelnen Kolonien eine starke Exekutive vorgesehen. Eine Legislative sollte es nicht geben oder sie hätte nur die Weißen vertreten. Auch hätte es kein oder kein wirkungsvolles Rechtssystem gegeben, jedenfalls hätte keine Rechtsgleichheit zwischen Eingeborenen und Weißen geherrscht. In einem solchen Großreich hätte auf allen Ebenen nur die Staatsverwaltung geherrscht,

¹⁷⁴Die Rand-Revolte war ein gewalttätiger Streik weißer Bergarbeiter in Südafrika mit dem Ziel, die Privilegien der weißen Arbeiterschaft gegenüber den Schwarzen, die sie allein aufgrund ihrer Hautfarbe besaßen, zu erhalten.

und sie hätte durch Verordnungen anstatt wie die Parlamente der Nationalstaaten durch Gesetze regiert (vgl. EuU, 428 ff. und 515 ff.)

Gemeinsam mit dem Kampf gegen den Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip und dem Rassismus war die Tendenz zur bürokratischen Herrschaftsform für Arendt ein charakteristisches Merkmal des Imperialismus. Dieser Imperialismus kristallisierte sich dann, so Arendt, neben dem Antisemitismus in seiner totalitären Form in Nazideutschland und in der Sowjetunion Stalins. Er war zu keinem geringen Teil den Erfahrungen der Europäer mit den Eingeborenenvölkern geschuldet, die das moralische und geistige Gefüge Europas erschütterten, er geht aber auch auf die Land- und Machtgier der Imperialisten zurück und läßt sich sogar noch weiter auf strukturelle Probleme des Kapitalismus zurückführen, für die erst John Maynard Keynes eine angemessene Antwort gefunden hat.

Die Frage ist natürlich, ob es für Arendt denkbar gewesen wäre, den Imperialismus in seine Schranken zu verweisen, bevor er sich so zerstörerisch auswirkte. Arendt bezieht dazu nicht direkt Stellung. Aber sicher wäre es aus ihrer Perspektive möglich gewesen, denn sie ist der Ansicht, dass vieles politisch neu gestaltet werden kann und ein Umdenken für die Menschen immer möglich ist (vgl. Kapitel 4.1). Nötig zum Sieg über den Imperialismus wären aus der theoretischen Perspektive von Arendt die entschiedene Ablehnung von Rassismus und bürokratischer Herrschaft und die ebenso entschiedene Befürwortung des nationalstaatlichen Legalitäts- und Territorialitätsprinzips durch das Volk oder zumindest die politische Elite gewesen, mit einem Wort: Die Dekolonialisierung hätte viel früher und schneller stattfinden müssen als das in Wirklichkeit geschah. Am Nationalstaat orientierte und anti-imperialistische Politiker wie William Gladstone hätten viel erfolgreicher sein müssen (und dazu viel mehr Unterstützung erhalten müssen). Dies hätte auch mit dem Willen verbunden sein müssen, kurzfristige wirtschaftliche Nachteile durch den Verzicht auf eine imperialistische Politik in Kauf zu nehmen. Jedoch muss hier noch einmal daran erinnert werden, dass die psychologischen Folgen des Imperialismus für die europäischen Gesellschaften solche radikalen Schritte aus Arendts Sicht wohl nicht mehr (jedenfalls nicht vor den Weltkriegen) zuließen.

Als wesentliche Elemente des Totalitarismus hat Hannah Arendt also den Antisemitismus und den Imperialismus festgestellt. Der Imperialismus der westeuropäischen Staaten beinhaltete die Ablehnung des Nationalstaats als politischen

Ordnungsprinzips sowie Rassismus und Hinwendung zur bürokratischen Herrschaftsform. Dies war dann auch die „Herrschaftstechnik“ der totalitären Regime, die deren Funktionäre in der Kolonialzeit „erlernten“. Der Imperialismus beruhte innerhalb gewisser Grenzen auf realen Erfahrungen, nämlich der Konfrontation der Imperialisten mit den Eingeborenenvölkern, aber auch auf dem gewaltigen Wohlstandszuwachs durch den Erwerb von Kolonien, die das geistige und moralische Gefüge Europas erschütterten, und schließlich auf strukturellen Problemen des Kapitalismus. Er führte zu einer Gegenreaktion in Mittel- und Osteuropa, in deren Folge die imperialistischen Panbewegungen entstanden, die als die direkten Vorläufer der totalitären Massenbewegungen gelten können. Für Arendt war der Antisemitismus eine zuerst im Adel und dann im Kleinbürgertum, aufgrund gewisser Konflikte die Juden betreffend, die auf ihre Sonderrolle für den Nationalstaat und ihre nicht gelungene Integration in dessen Klassensystem zurückzuführen waren, vertretene Ideologie. Er wurde durch den Antisemitismus der guten Gesellschaft salonfähig. Damit verbunden ist schon eine erste Stufe der Erfahrungslosigkeit: Der Antisemitismus der guten Gesellschaft abstrahierte bereits weitgehend von den Erfahrungen mit Juden, er betrachtete nur noch die Ausnahmejuden und sah das Ergebnis seiner Betrachtung als symptomatisch für alle Juden an.

Arendt bezeichnet Antisemitismus und Imperialismus als die Elemente des Totalitarismus in dem Sinne, dass sie als geistige Entwicklungen und soziale Phänomene Einflussfaktoren auf dessen Entstehung waren. Diese Elemente zeigten sich Arendt zufolge in den entstehenden totalitären Bewegungen und später in den totalitären Staaten in einer ganz bestimmten, nämlich eben in ihrer totalitären Ausprägung. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von Kristallisation, d.h. in den totalitären Bewegungen kristallisierten sich Antisemitismus und Imperialismus in totalitärer Form und wurden zu dessen ideologischen Inhalten und beherrschenden strukturellen Merkmalen. Dazu war jedoch eine totalitäre Massenbewegung nötig. Auf diesen Teil von Arendts Theorie gehe ich im Folgenden ein und betrachte, wie sich sich Antisemitismus und Imperialismus, zunächst in den Massenbewegungen des Nationalsozialismus und Kommunismus, in ihrer totalitären Form kristallisierten. Dort gehe ich auch darauf ein, wie sich der imperialistische Gedanke mit dem Antisemitismus zu einer imperialistisch-rassistisch-antisemitischen Großideologie verband, die Hannah Arendt als Weltanschauung bezeichnet.

Arendt ist allerdings der Ansicht, dass Antisemitismus und Imperialismus sich nicht zwangsläufig in ihrer totalitären Form hätten kristallisieren müssen. Andererseits waren aber nur Antisemitismus und Imperialismus bisher in der Lage, den Terror totalitärer Herrschaft zu entfesseln. Wären also diese beiden „Säulen der Hölle“¹⁷⁵ besiegt worden, hätte es den Totalitarismus nie gegeben. Im Falle des Antisemitismus hätte dies zunächst die Integration der Juden in die europäischen Nationalstaaten und deren Klassensystem bedeuten müssen. Die volle bürgerliche Gleichberechtigung der Juden wären der Beginn dieses Prozesses gewesen, in deren Folge man die Juden hätte ermutigen müssen, sich je nach ihrer Profession den einzelnen Klassen des Nationalstaates anzuschließen, ohne ihre gemeinsame Identität aufzugeben, wie das im heutigen Amerika ja gelungen ist, ebenso wie auch in Deutschland mit den zurückkehrenden Juden. Im Falle des Imperialismus hätten am Nationalstaat orientierte und anti-imperialistische Politiker wie William Gladstone viel erfolgreicher sein müssen (was einen weniger starken Imperialismus und eine schnellere Dekolonialisierung bedeutet hätte). Dafür hätte es aus heutiger Perspektive vermutlich einer stärkeren Zivilgesellschaft bedurft: Das liberale Bürgertum und die aufgeklärten Arbeiter waren ebenso zuverlässig auf Gladstones Seite wie die liberale Presse, sie konnten sich gegen die imperialistische Lobby und deren chauvinistische Propaganda aber oft nicht durchsetzen. Möglicherweise stehen wir heute – in der Frage der Kriegseinsätze der Bundeswehr – vor einer ganz ähnlichen Situation.

¹⁷⁵So wollte Arendt Antisemitismus und Imperialismus ursprünglich in ihrem Buch nennen (anstelle sie Elemente des Totalitarismus zu nennen).

4.2. Der Verfall des Nationalstaates und die Einsamkeit der Massen als Ursprünge des Totalitarismus

Neben einer Analyse der geistesgeschichtlichen Entwicklungen und sozialen Strömungen, die dem Totalitarismus vorausgingen, und einer Analyse der totalitären Herrschaftssysteme selbst hat Hannah Arendt auch eine Bestandsaufnahme der totalitären Bewegungen in den Massengesellschaften des 20. Jahrhunderts vorgenommen. Arendt weiß sehr deutlich zu trennen von den geistesgeschichtlichen Entwicklungen und sozialen Strömungen, die dem Totalitarismus vorausgingen, einerseits und den totalitären Bewegungen andererseits. Ihr zufolge waren die ersteren Antisemitismus und Imperialismus. Diese Erscheinungen nennt Arendt, wie erwähnt, die Elemente des Totalitarismus (vgl. Kapitel 2.1).

Davon getrennt betrachtet Arendt aber anschließend die totalitären Bewegungen vor dem Hintergrund der Massengesellschaften des 20. Jahrhunderts, und zwar vor allem in den mittleren Kapiteln der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Dabei geht es Arendt zum einen um die totalitären Bewegungen selbst. Dort liegt ihr Schwerpunkt insgesamt auf der nationalsozialistischen Bewegung, jedoch bezieht sie ihren kommunistischen Gegenpart, wo immer möglich, in ihre Untersuchung mit ein. Zum anderen geht es ihr aber auch um die historischen Gegebenheiten, vor denen die totalitären Bewegungen entstehen, nämlich den Niedergang des Nationalstaates als eines politischen Ordnungsprinzips und das durch den Zerfall des Klassensystems bewirkte Entstehen von Massengesellschaften, vor deren Hintergrund Arendt zufolge der Erfolg der totalitären Massenbewegungen erst möglich wurde. Diese historischen Gegebenheiten nennt Arendt die Ursprünge des Totalitarismus. Die Brisanz dieser Ursprünge lag darin, dass erst sie den Aufstieg der totalitären Massenbewegungen ermöglichten. Zudem betrachtet Arendt noch die imperialistischen Bewegungen des Pangermanismus und Panslawismus, die ihrer Ansicht nach die unmittelbaren Vorläufer der totalitären Massenbewegungen waren. Diese dienten als Transmissionsriemen, um Antisemitismus und Imperialismus, die in diesen Bewegungen zu einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie verschmolzen, in die im Entstehen begriffenen totalitären Bewegungen zu überführen. Um dies alles soll es in diesem Abschnitt gehen.

Ich betrachte zunächst Arendts Analyse des Pangermanismus und Panslawismus, die Arendt mit der Bezeichnung *imperialistische Panbewegungen* zusammenfasst. Dann

wird ihre Schilderung des Zerfalls des Nationalstaats und dessen Klassensystems dargestellt und schließlich wird Arendts Interpretation der totalitären Massenbewegungen selbst betrachtet. Dabei wird auch auf deren Weltanschauung eingegangen.

Die imperialistischen Panbewegungen als Vorläufer der totalitären Massenbewegungen

Arendt sieht den Antisemitismus und den Imperialismus sowie die antisemitischen und imperialistischen Bewegungen in den westeuropäischen Nationalstaaten als frühe Vorläufer der totalitären Massenbewegungen an. Wie erwähnt, macht Arendt darauf aufmerksam, dass sie politisch nicht zum Ziel gelangten. Beispielsweise gelang es den Imperialisten in Großbritannien trotz aller Erfolge nicht, ein globales imperiales Gebilde zu erschaffen. Antisemitismus und Imperialismus enthielten aber in Arendts Terminologie die Elemente des Totalitarismus, die sich dann, in ihrer totalitären Ausprägung, in den totalitären Bewegungen und Staaten manifestierten.

Die Nachfolger der imperialistischen und antisemitischen Bewegungen und gleichzeitig die unmittelbaren Vorläufer der totalitären Bewegungen waren Arendt zufolge die imperialen Panbewegungen Mittel- und Osteuropas. Dies waren im wesentlichen zwei Bewegungen: Der von Russland und eingeschränkt von Serbien und Bulgarien ausgehende Panslawismus und der von Österreich und eingeschränkt vom Deutschen Reich ausgehende Pangermanismus. Schon weil sie direkte Vorläufer der totalitären Massenbewegungen waren, schenkt Arendt ihnen Betrachtung. Zusammenfassend gesagt, waren **Verachtung des Nationalstaats, Affinität zur bürokratischen Herrschaftsform und rassistischer Nationalismus, verbunden mit Antisemitismus** die Charakteristika der imperialistischen Panbewegungen.. Darüber hinaus sind sie für Arendt wichtig, weil sie zeigen will, dass die totalitären Bewegungen erst vor dem Hintergrund der modernen Massengesellschaft entstehen konnten. Darum schildert Arendt das Scheitern der vortotalitären imperialistischen Bewegungen, die gemeinsam hatten, dass sie vor dem Entstehen der modernen Massengesellschaft bestanden, und zeigt dann die von ihnen nur wenig verschiedenen, aber erfolgreichen totalitären Massenbewegungen, die nach dem Entstehen der Massengesellschaft aufkamen. So will Arendt den Zusammenhang zwischen dem Entstehen der modernen Massengesellschaft

und dem Entstehen von totalitären Bewegungen deutlich machen. Die vortotalitären Bewegungen wie zum Beispiel die des Panslawismus waren ja nach Arendt nur deswegen nicht totalitär, weil sie ihre Ideologie nicht gewaltförmig durch Terror in die soziale Realität übertragen konnten – wie erwähnt (vgl. Kapitel 2.1) für Hannah Arendt der „Lackmustest“ des Totalitarismus – also letztlich aufgrund ihrer Erfolglosigkeit.

Arendt berichtet, dass Pangermanismus und Panslawismus als Ideologien etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vorlagen. Wie auch schon bei Antisemitismus und Imperialismus betrachtet Arendt Pangermanismus und Panslawismus als Ideologien und als soziale Bewegungen, und in ihnen sieht sie auch einen manifestierten Antisemitismus und Imperialismus sowohl als Ideologie als auch als soziales Phänomen, wie im Folgenden rasch deutlich wird.

Zu Beginn waren die pangermanischen und panslawischen Bewegungen kleine Intellektuellenbewegungen (vgl. EuU, 473 f.) Sie gewannen aber eine starke Gefolgschaft, als die westeuropäischen Staaten in der Ära des Imperialismus großen Kolonialbesitz anhäuften, und nahmen so an Bedeutung zu. Arendt sieht die Ideologien des Pangermanismus und Panslawismus und das Erstarken der Panbewegungen als Reaktion auf die gewaltigen Gebietsgewinne und den enormen Wohlstandszuwachs der westeuropäischen Länder in dieser Zeit an (vgl. EuU, 474 f.) Russland, Österreich und Deutschland waren bei dem Erwerb von Kolonien in Afrika und Asien zu kurz gekommen und hatten auch gar nicht die Machtmittel, sich solchen Kolonialbesitz anzueignen, insbesondere mangelte es ihnen an einer starken Flotte. In diesem Zusammenhang erwachte auch bei den Ideologen des Pangermanismus und Panslawismus der Wunsch nach dem Gewinn großer Gebiete. Jedoch richtete sich ihr Interesse auf große Landgebiete in unmittelbarer Nähe von Deutschland, Russland und Österreich, insbesondere in Südosteuropa. Damit waren die imperialen Panbewegungen den imperialistischen Strömungen in Westeuropa einerseits sehr ähnlich. Mit der Vorstellung, nicht das Meer, d.h. die Kolonialgebiete und besonders die Seewege dahin, sondern das Land beherrschen zu wollen, unterschieden sie sich aber andererseits wieder von ihnen (vgl. EuU, 474 f.)

Ferner weist Arendt darauf hin, dass die imperialen Panbewegungen Mittel- und Osteuropas imperiale Großreiche schaffen wollten. Ich erinnere daran, dass das auch das Ziel der westeuropäischen Imperialisten war, auch wenn diese letztlich scheiterten (vgl. Abschnitt 4.1). Auch die imperialistischen Panbewegungen wollten Großreiche

schaffen, die Pangermanisten stellten sich ein Großdeutschland unter Bismarck und später Wilhelm II. vor und die Panslawisten dachten an ein Großreich unter der Führung des russischen Zaren Nikolaus II., was der deutschen und russischen politischen Führung aber gar nicht recht war. Im Grunde blieben diese herrschenden Eliten Arendt zufolge dem Nationalstaat als politischem Ordnungsprinzip verbunden und konnten mit dem Gedanken an Großreiche nichts anfangen (vgl. EuU, 484 f.) Die Hoffnung der imperialistischen Panbewegungen, Bismarck oder Nikolaus II. würden endlich das ihrer Ansicht nach veraltete politische Ordnungsprinzip des Nationalstaats auflösen und alle Angehörigen des jeweils eigenen Volkes bzw. der jeweils eigenen Rasse in einem Großreich zusammenzuführen, erfüllte sich nicht (vgl. EuU, 487 ff. und 502 ff.)

Verbunden war die Nationalstaatsfeindlichkeit der imperialistischen Panbewegungen mit der Ablehnung des Legalitätsprinzips. Wie erwähnt, war der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip Hannah Arendt zufolge ja von den drei Eigenschaften Legalitäts-, Territorialitäts- und Nationalitätsprinzip geprägt. Die Agitation und politische Aktivität der imperialistischen Panbewegungen richtete sich darauf, in den neu zu schaffenden imperialen Gebilden ein bürokratisches Verordnungsregime despotischen Charakters anstelle des parlamentarischen Systems zu errichten (vgl. EuU, 515- 529). So ist auch ihre Selbstzuschreibung zu verstehen, über den Parteien zu stehen (vgl. EuU, 529- 558).

Auch zum Territorialitätsprinzip nahmen die imperialistischen Panbewegungen eine ablehnende Haltung ein, war es doch ihr erklärtes Ziel, die in Südosteuropa gerade im Entstehen begriffenen Nationen wie Serbien oder Bulgarien wenn nötig gewaltsam in ihr zu schaffendes imperiales Gebilde oder doch wenigstens in ihren Einflussbereich einzugliedern. Im Grunde kehrte sich der Imperialismus auch hier gegen das Prinzip der Nation. Der Panslawismus beispielsweise ging von einer gemeinsamen Identität aller Slawen aus und bestritt vor diesem Hintergrund in gewisser Weise die nationalen Eigenheiten beispielsweise der Russen oder der Serben. Auch wenn die Ablehnung des Nationalitätsprinzips bei den imperialistischen Panbewegungen nicht so deutlich wird wie bei den klassischen Imperialisten, so ist doch für Arendt festzustellen, dass sie beträchtlich ist. Insgesamt ist daher aus der theoretischen Perspektive Arendts anzumerken, dass der Imperialismus sich stets gegen die Nation als politisches Ordnungsprinzip wendet.

Spätestens an dieser Stelle stellte sich, so Arendt, für die imperialen Panbewegungen

die Frage, was mit den Minderheiten in ihren angestrebten Großreichen geschehen sollte. Denn in den Gebieten, die sie Großgermanien und Großrussland einverleiben wollten, lebten auch Tschechen, Ungarn und Kroaten, um nur einige Völker zu nennen. Hannah Arendt weist darauf hin, dass die Pläne der imperialistischen Panbewegungen darauf hinausliefen, diesen Völkern dieselbe untergeordnete Stellung in den neu zu gründenden Reichen zuzuweisen, die die Eingeborenenvölker in den Kolonialgebieten der westeuropäischen Länder hatten. Es ist fast unnötig zu sagen, dass die Anhänger des Pangermanismus auch die Slawen und die Anhänger des Panslawismus auch die Deutschen unterwerfen wollten sowie dass die Pangermanisten die Slawen für höchst minderwertig und die Panslawisten die Deutschen für bestenfalls durchschnittlich hielten. Insgesamt jedenfalls wollte jeder jeden irgendwie unterwerfen, und unter Bezugnahme auf die Arbeitssklaven Spartas im antiken Griechenland sprach man offen von eigenen Plänen, jeweils andere Völker zu Helotenvölkern herabzudrücken. Falls diese Unterwerfung nicht gelingen sollte, war sogar geplant, Eingeborenenvölker aus Afrika oder Asien als Arbeitssklaven nach Europa zu bringen (vgl. EuU, 475).

Die imperialistischen Panbewegungen wurden, darauf weist Arendt hin, im Verlauf des ausgehenden 19. Jahrhunderts immer stärker. Schließlich hatten sie breite Teile des Kleinbürgertums und des Bildungsbürgertums sowie große Teile des Mobs hinter sich versammelt. Zwar hielt sich das Bürgertum Mittel- und Osteuropas von den Panbewegungen weitgehend fern, während dieselbe Klasse in Westeuropa den westeuropäischen Imperialismus vorantrieb, denn Mittel- und Osteuropa waren noch so rückständig, dass das Bürgertum dort mit der Etablierung des Kapitalismus im nationalstaatlichen Rahmen voll und ganz beschäftigt war, aber aufgrund dieser Rückständigkeit war das Bürgertum auch politisch und wirtschaftlich so schwach, dass dessen Nichtbeteiligung keinen Unterschied machte. Nach der Jahrhundertwende gewannen die Panbewegungen noch einmal an Zulauf, und im Vorfeld des Ersten Weltkrieges war es besonders in Russland und Österreich, aber auch in Deutschland, kaum noch möglich, gegen diese Bewegungen Politik zu machen (vgl. EuU, 476 ff.)

Zusammgehalten wurden diese imperialen Panbewegungen Arendt zufolge von einem ausgeprägten völkischen Nationalismus, kombiniert mit Rassismus. Ich gehe zuerst auf den Nationalismus ein. Der völkische Nationalismus war für Arendt schon vor den Panbewegungen da, aber erst in den Panbewegungen fand er Anhänger und durch sie wurde er zu einer Ideologie mit einer großen Gefolgschaft. Der völkische

Nationalismus unterscheidet sich vom älteren Nationalismus westeuropäischer Prägung dadurch, dass er die Nationalität des Einzelnen nicht durch Sprache, Kultur und Erziehung, sondern durch Abstammung begründete, und später auch die ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Eigenheiten der Nation aus der Abstammung des Staatsvolkes heraus erklärte. Das konnte bis ins Privatleben einzelner Personen reichen. Es kam dazu, dass das Verhalten von Einzelpersonen in spezifischen Situationen auf ihre Nationalität, das heißt Abstammung zurückgeführt wurde. Damals sprach man vom Blut, heute würde man wohl vom Genpool sprechen. Später sollte man dann von Rassen sprechen, wie noch zu zeigen ist (vgl. EuU, 481 ff.)

Kurzum, der völkische Nationalismus unterschied sich vom älteren Nationalismus westeuropäischer Prägung dadurch, dass er nicht Kultur, sondern Abstammung als für die Nation maßgeblich verstand. Das klingt für uns heute nicht ungewöhnlich. Im ausgehenden 19. Jahrhundert aber war, darauf weist Arendt hin, diese Ansicht revolutionär, da man gemeinhin der Meinung war, dass die Nationalität sich durch die Kultur, und dabei insbesondere durch die Sprache, definierte (vgl. EuU, 481 ff.)¹⁷⁶ Arendt selbst vertritt ja einen kulturell geprägten Nationenbegriff.

Der völkische Nationalismus definierte die Zugehörigkeit zu einer Nation jedenfalls ethnisch und nicht kulturell, und Arendt weist darauf hin, dass dies in der politischen Realität ganz erhebliche Konsequenzen hatte. So war es beispielsweise für den völkischen Nationalisten völlig klar, dass eine Splittergruppe des eigenen Volkes, die im Ausland lebte und längst die Sprache und Kultur ihrer neuen Heimat angenommen hatte, im Grunde immer noch zum eigenen Volk gehörte. Umgekehrt glaubten die völkischen Nationalisten auch, dass seit langem assimilierte Zuwanderer im Grunde immer noch Fremde seien (und zumindest noch sehr lange bleiben würden.) Hannah Arendt weist darauf hin, dass es im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert starke Wanderungsbewegungen gab, etwa von italienischen und spanischen Landarbeitern nach Südfrankreich und von polnischen Landarbeitern in die Industriegebiete des Ruhrgebiets und des Elsass, und macht darauf aufmerksam, dass eine solche Sicht der Dinge zwangsläufig dazu führen musste, dass man einerseits innerhalb der eigenen Nation ständig Fremdvölker, und zum anderen dauernd Angehörige des eigenen Volkes in fremden Ländern sah. Da die imperialistischen Panbewegungen weiterhin die

¹⁷⁶Für den französischen Publizisten und Intellektuellen Ernest Renan war die Nation Ausdruck eines „täglichen Plebiszits“, gemeinsam leben zu wollen.

politische Einigung all jener, die ihrer Ansicht nach Mitglieder ihres Volkes waren, anstrebten und dazu die von ihnen bewohnten Gebiete in die Hand bekommen wollten (also das Territorialitätsprinzip rundheraus ablehnten) wird deutlich, dass die Ideologie des völkischen Nationalismus dem Frieden zwischen den Nationalstaaten Europas um so abträglicher war, je stärker sie wurde (vgl. EuU, 481 ff.)

Und aus einer mehr theoretischen Perspektive wird deutlich, dass dieser völkische „Nationalismus“ sich bereits gegen die Nation als ein politisches Ordnungsprinzip zu richten beginnt, denn aus einer nationalstaatlichen Perspektive müssten Einwanderer, die seit über einem Jahrhundert in ihrer neuen Heimat leben, in der Regel als integriert betrachtet werden, und dies nicht nur in Hinblick auf die Kultur, sondern selbst dann, wenn man eine gemäßigt ethnische Perspektive einnimmt, da man ja davon ausgehen muss, dass es nach einiger Zeit zu Heiraten zwischen Einwanderern und der alteingesessenen Bevölkerung kommt etc. So wäre es beispielsweise unsinnig, die vielen Bürger der Vereinigten Staaten mit deutschen Vorfahren in mehr als nur metaphorischer Verwendung dieses Begriffs als Teil der deutschen Nation zu betrachten. Dagegen spricht ja schon, dass sie sich in zwei Weltkriegen, die die Vereinigten Staaten gegen Deutschland austrugen, loyal auf die Seite ihrer neuen Heimat stellten. Der völkische Nationalismus ist aus der theoretischen Perspektive Arendts, die auch plausibel erscheint, im Grunde bereits gegen den Nationalstaat gerichtet.

In diesem Zusammenhang war der völkische Nationalismus mit einer rassistischen Grundhaltung verbunden. Noch suchte man nur nach Elementen des eigenen Volkes, nicht der eigenen Rasse, im Ausland. Aber bis zum Rassismus war es nur noch ein kleiner Schritt. Arendt ist hier der Auffassung, dass der völkische Nationalismus nicht nur ausgesprochen rassistisanfällig ist, sondern dass sich der völkische Nationalismus während der Existenz der imperialistischen Panbewegungen vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis hin zu dem Punkt, an dem die totalitären Massenbewegungen das Erbe der Panbewegungen antraten, graduell immer weiter in Richtung Rassismus verschoben hat, so dass am Ende ein völkischer Nationalismus rassistischer Ausprägung stand, der im Grunde einfach ein rassistischer Nationalismus war. Der Begriff der Rasse ersetzte den des Volkes, was aber im Grunde nur noch eine Akzentverschiebung war, da die imperialen Panbewegungen schon seit dem Beginn ihres Bestehens die Zugehörigkeit zur Nation über die Ethnizität und nicht über die Kultur definierten, was die eigentliche

Richtungsentscheidung war (vgl. EuU, 481 ff.)

Weiterhin war der Rassismus der imperialistischen Panbewegungen mit einem virulenten Antisemitismus verbunden. Dieser Antisemitismus ging noch einmal deutlich über das in jener Zeit normale Maß an Judenfeindlichkeit hinaus. Arendt führt dies zum einen darauf zurück, dass die völkischen Nationalisten die Juden ganz besonders hassten, weil die Juden seit Jahrhunderten der Meinung waren, das auserwählte Volk zu sein. Mittlerweile waren aber auch die völkischen Nationalisten in den imperialistischen Panbewegungen der Meinung, dass ihr jeweils eigenes Volk auserwählt und entweder allen anderen Völkern überlegen oder doch zumindest einzigartig und großartig wäre und in jedem Fall eine historische Mission hätte. Arendt vermutet, dass der Antisemitismus der Panbewegungen zumindest zu einem Teil auf die Empörung darüber, dass die Juden sich dieses ebenfalls anmaßten, zurückzuführen war (ich erinnere an Arendts Hinweis, dass die völkischen Nationalisten nur ihr jeweils eigenes Volk für besonders bedeutend hielten) und insofern einem gewissen Konkurrenzdenken entsprach (vgl. EuU, 485 ff. und 506 ff.)

Arendt führt den Antisemitismus der imperialistischen Panbewegungen aber auch noch auf einen weiteren Umstand zurück: Die Führer der Panbewegungen bedienten sich dem in der Gesellschaft ja mittlerweile weit verbreiteten Antisemitismus zur Mobilisierung ihrer eigenen Bewegungen. Ihr argumentativer Trick bestand Arendt zufolge darin, „anhand der Schlechtesten die Besten zu mobilisieren“, also die Juden zu diffamieren, um damit das eigenen Volk bzw. später die eigene Rasse indirekt von ihrer Mission zu überzeugen. Jedenfalls war der Antisemitismus praktisch von Beginn an aus den imperialen Panbewegungen nicht wegzudenken (vgl. EuU, 506 ff.)

Damit ist klar, dass der Antisemitismus der imperialen Panbewegungen nicht allein ein genuiner Antisemitismus war. Es ist natürlich unbestritten, dass diese Bewegungen durch und durch antisemitisch waren, und dies in noch größerem Ausmaß als die Gesellschaft zu jener Zeit. Betrachtet man den Antisemitismus der Panbewegungen aber genauer, so stellt man folgendes fest: Dieser Antisemitismus wurde von den Führern der Bewegungen geschürt. Dies war ohne weiteres möglich in einer Gesellschaft, in der der politische und gesellschaftliche Antisemitismus weit verbreitet war (vgl. Kapitel 2.1), und es erschien den Führern der Bewegungen zweckmäßig, zumal der völkische Nationalismus ja ohnehin ein Denkgebäude war, welches ohne weiteres anschlussfähig für den Antisemitismus war. Und es gelang auch: Parallel zu der oben genannten

Akzentverschiebung des völkischen Nationalismus hin zum Rassismus wurde der Antisemitismus zentraler und untrennbarer Teil der Ideologien der imperialistischen Panbewegungen, und zwar sowohl für die des Pangermanismus als auch für die des Panslawismus (vgl. EuU, 506 ff.)¹⁷⁷

Arendt weist aber eindringlich darauf hin, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Antisemitismus der Panbewegungen und dem politischen Antisemitismus gab (weniger schon gegenüber dem gesellschaftlichen Antisemitismus). Dem Antisemitismus der Panbewegungen lagen zwar noch reale Erfahrungen der Anhänger dieser Bewegungen mit dem Antisemitismus, aber keinerlei reale Erfahrungen von ihnen mehr mit den Juden zugrunde, während die Judenfeindschaft des Adels oder des Kleinbürgertums in Europa noch eine Grundlage in realen Erfahrungen mit den Juden hatte, die sie zwar natürlich nicht rechtfertigt, aber ihre Entstehung doch gedanklich nachvollziehbar macht (vgl. Kapitel 3.1). Der Antisemitismus der Panbewegungen hatte nichts mehr mit den realen Problemen, die die immer noch nicht gelungene Integration der Juden in die europäischen Nationalstaaten und deren Klassensystem mit sich brachten, zu tun, worauf Arendt besonders hinweist: „Ihr Antisemitismus [hatte] sich von allen spezifischen Erfahrungen mit Juden im Guten wie im Bösen emanzipiert. Und diese Erfahrungslosigkeit des Judenhasses, dass es gewissermaßen gar keiner Juden mehr bedurfte, um den Hass auf sie loszulassen, ist es, was den Antisemitismus des 20. von dem des 19. Jahrhunderts unterscheidet.“ (EuU, 511). Julia Schulze-Wessel äußert sich dazu wie folgt: „Der Antisemitismus (...) beginnt in dieser Phase, Mittel zum Zweck zu werden (...) er entfernt sich von konkreter historischer Realität und wird zu einem Instrument in einem politischen Kampf, der propagandistisch eingesetzt wird, um die Massen mobilisieren zu können.“ (Schulze-Wessel 2006, 86). Der Antisemitismus „wird zum politischen Kampfmittel und abstrahiert insofern von konkreten Erfahrungen zwischen Juden und Mehrheitsgesellschaft.“ (Ebd., 67) Er ist ein Antisemitismus, der gewissermaßen gar keine Juden mehr „benötigt“. Dies ist ein von der gegenwärtigen Antisemitismusforschung sehr verschiedener Ansatz, der in Zukunft stärkere Berücksichtigung finden könnte.

Julia Schulze-Wessel bezeichnet dies in der Phase des völkischen Nationalismus als die

¹⁷⁷Hier zeigt sich erneut das Modell, welches Hannah Arendt als für den Totalitarismus typisch ansieht: Der Antisemitismus ist zwar schlimm, aber nicht per se totalitär. In den imperialistischen Panbewegungen aber zeigt sich der Antisemitismus in seiner totalitären oder zumindest vortotalitären Ausprägung.

zweite und schließlich, nach der rassistischen Aufladung des Antisemitismus, als die dritte Phase des Antisemitismus (vgl. Ebd., 67 und 86 ff.) Wie erwähnt, wurde der Imperialismus der Panbewegungen Arendt zufolge ja im Laufe der Zeit rassistisch immer stärker aufgeladen. Dies wirkte sich auch auf den Antisemitismus aus: „Die rassistische Aufladung der jüdenfeindlichen Ressentiments entwickelt sich insbesondere im Zuge der imperialistischen Expansion immer mehr zu einer geschlossenen Weltanschauung. Als Rassismus ist er endgültig und widersteht jeder Argumentation, er lässt den Juden kein Entkommen mehr.“ (Ebd., 67). Auf die Entwicklung der totalitarismusanfälligen Ideologien zu einer totalitären Weltanschauung, die von jeder Erfahrung entkoppelt ist, gehe ich noch ein. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass Arendts Schilderung des Antisemitismus vollkommen, Arendts Ansichten zum Antisemitismus sind ideologiekritisch: An Stelle des Versuchs der gegenwärtigen Antisemitismusforschung, den Antisemitismus in dieser späteren Phase noch durch wirtschaftliche, soziale oder psychologische Faktoren zu erklären, konstatiert sie einen Antisemitismus, der sich bereits von konkreten Erfahrungen mit den Juden gelöst hat.

Aber nicht nur der Antisemitismus, sondern auch der völkische Nationalismus entbehrte jeder realen Erfahrungsgrundlage. Er abstrahierte, so Arendt, völlig von menschlichen Erfahrungen und greifbaren Realitäten und hält sich „von vornherein an nichtexistente, fingierte Vorstellungen, die er auch gar nicht erst aus der Vergangenheit zu belegen versucht, aber statt dessen versucht, sie in der Zukunft zu verwirklichen.“ (EuU, 482) Ich denke, das ist unmittelbar einleuchtend. Die italienischen und spanischen Landarbeiter in Frankreich und die polnischen Arbeiter in den deutschen und französischen Industriegebieten haben sich ja nach einigen Jahrzehnten gut integriert. Es war absurd, an dieser Stelle noch von Fremdvölkern zu sprechen. Dennoch waren völkischer Nationalismus bzw. später rassistischer Nationalismus und Antisemitismus ideologisch sehr attraktiv im Hinblick auf ihr Potential zur Massenmobilisierung, wie die imperialistischen Panbewegungen feststellten (vgl. EuU, 505 ff.)

Zusammenfassend gesagt, waren Verachtung des Nationalstaats, Affinität zur bürokratischen Herrschaftsform und rassistischer Nationalismus, verbunden mit Antisemitismus die Charakteristika der imperialistischen Panbewegungen. Dies betraf sowohl die antisemitische und imperialistische Ideologie als auch Antisemitismus und Imperialismus als soziale Phänomene in diesen Bewegungen. Insofern gelangt Arendt zu dem Schluss, dass sich die Elemente des Totalitarismus, Imperialismus und

Antisemitismus, in den imperialistischen Panbewegungen zeigten. Diese sind als Gegenreaktion auf die koloniale Expansion der westeuropäischen Nationalstaaten entstanden, sie orientierten sich aber in ihren politischen und sozialen Zielen an den westeuropäischen Imperialisten. Weiterhin ist zu beachten, dass diese Bewegungen bereits eine gefährliche Ferne zur Realität aufwiesen.

Arendt ist der Ansicht, dass all diese Elemente dann etwas später in den totalitären Massenbewegungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus erneut vorhanden waren. Mehr noch, sie betrachtet die imperialistischen Panbewegungen als direkte Vorläufer der totalitären Bewegungen. Trotz der völligen politischen Erfolglosigkeit der imperialistischen Panbewegungen (denn sie erreichten nicht nur keinen Umsturz des nationalstaatlichen Systems, sondern nicht einmal den Gewinn nennenswerter Kolonialgebiete, insofern waren die Imperialisten Westeuropas da weit erfolgreicher, und eben deswegen waren die imperialistischen Panbewegungen in Arendts Systematik auch nicht totalitär) hatte ihr Wirken letztlich fatale Konsequenzen, denn sie dienten Arendt zufolge als Transmissionsriemen von Antisemitismus und Imperialismus in die totalitären Massenbewegungen hinein. Entscheidend ist dabei, dass diese Ideologien in den imperialistischen Panbewegungen zu einer imperialistisch-rassistisch-antisemitischen Großideologie verschmolzen (vgl. EuU, 505 ff. sowie 511).

Die letztliche Erfolglosigkeit der imperialistischen Panbewegungen führt Hannah Arendt darauf zurück, dass es in der Zeit ihres größten Aufschwungs, unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg, noch keine modernen Massengesellschaften gab. Deswegen erreichten diese unmittelbaren Vorläufer der totalitären Bewegungen (dessen einziger Unterschied von den echt totalitären Bewegungen Arendt zufolge ja ihre Erfolglosigkeit ist) ihr Ziel nicht. Mit der Entstehung dieser Massengesellschaften in der Folge des Ersten Weltkrieges war Arendt zufolge der Hintergrund gegeben, vor dem die Nachfolger dieser Bewegungen Erfolg haben konnten, nämlich die echt totalitären Bewegungen.

Der Niedergang des Nationalstaates als eines politischen Ordnungsprinzips

Gegen Ende des Ersten Weltkrieges verschwanden die imperialistischen Panbewegungen in der Versenkung. Wenige Jahre später aber traten die totalitären Massenbewegungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus Stalinscher

Prägung auf. Und was den Panbewegungen nicht gelang, vollbrachten die totalitären Massenbewegungen: Die gewaltförmige Übertragung ihrer Ideologie in die soziale Realität durch Terror.

Daher hat sich Arendt die Frage gestellt, warum den totalitären Massenbewegungen wenige Jahre später gelingen konnte, was den imperialistischen Panbewegungen noch misslungen war. Ihre Antwort lautet, dass sich die Umstände radikal geändert hatten. Denn durch den Zerfall des Klassensystems der europäischen Nationalstaaten war die moderne Massengesellschaft entstanden. Zusammen mit dem Niedergang des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips führte dies dazu, dass die Nationalsozialisten und die Kommunisten Stalinscher Prägung leichtes Spiel hatten. Den Niedergang des Nationalstaats sowie den Verfall des Klassensystems und damit verbunden die Entstehung der modernen Massengesellschaften bezeichnet Arendt als die Ursprünge des Totalitarismus, vor deren Hintergrund sich die Elemente des Totalitarismus Antisemitismus und Imperialismus in ihrer totalitären Form kristallisierten.

Ich möchte dabei zuerst auf Arendts Ansicht vom Niedergang des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips eingehen. Maßgeblich für diesen Niedergang waren Arendt zufolge die Entwicklungen in Osteuropa. Sie weist darauf hin, dass die Polen, Tschechen, Kroaten und anderen Völker, die vor dem Ersten Weltkrieg von den Großreichen Österreich-Ungarn und Russland noch zusammengehalten worden waren, eine erhebliche Abneigung gegeneinander entwickelt hatten, und auch der Krieg selbst hier neue Wunden geschlagen hatte. Fataler war ihrer Ansicht nach aber noch, dass in der Folge der Pariser Verträge viele neue Nationalstaaten geschaffen wurden, wie Ungarn, die Tschechoslowakei und andere. Arendt vermutete, dass diese Nationalstaaten nicht lebensfähig waren. Sie waren wirtschaftlich nicht lebensfähig, da sie einfach viel zu klein waren, aber vor allem waren sie es im Grunde politisch nicht. Daher war der Nationalstaat für diese Gebiete Arendt zufolge nicht das richtige politische Ordnungsprinzip. Denn er setzte voraus, dass das Nationalitätsprinzip einigermaßen erfüllt war, dass also Staat und Staatsvolk auf einem bestimmten Gebiet weitgehend zusammenfielen, wie das in Westeuropa ja auch weitgehend der Fall war.¹⁷⁸ Aber in Osteuropa konnte davon keinesfalls die Rede sein. In jedem dieser Staaten

¹⁷⁸Dieser Umstand war aber auch in Westeuropa nicht naturgegeben, sondern Ergebnis eines Jahrhunderte andauernden Assimilierungsprozesses, wie sich Hannah Arendt auch bewusst ist.

lebten nennenswerte Minderheiten aus anderen Staaten, und von Einheit von Staat und Staatsvolk konnte nirgendwo die Rede sein. Um dies festzustellen, musste man nicht einmal Anhänger des völkischen Nationalismuskonzepts sein. Auch ein kulturelles Konzept von Nationalität, wie es Renan vertrat, hätte zu diesem Schluss geführt, denn die Minderheiten fühlten sich auch als Angehörige anderer Nationen. Zum Teil machte das designierte Staatsvolk nicht einmal die Hälfte der im Land lebenden Menschen aus (vgl. EuU, 559 ff.)

Zwar mussten sich die neuen Nationalstaaten unter dem Druck der westeuropäischen Mächte verpflichten, die Rechte der nationalen Minderheiten zu achten. Aber diese Verpflichtung hielten sie in der Praxis nicht ein. Dies führte dazu, dass der Nationalstaat einen großen Teil seiner Schutzbefohlenen nicht schützen wollte (die fremden Minderheiten im eigenen Land) oder konnte (die eigenen Minderheiten in fremden Ländern). Diese Menschen waren häufig Gewalt, widerrechtlicher Enteignung und allgemeiner Diskriminierung ausgesetzt. Die Folge war die ständige Forderung nach Grenzkorrekturen, wobei jeder der neuen Staaten seine Grenzen nur ausdehnen wollte, aber keine Gebiete abzugeben bereit war, permanente Kriegsgefahr und ein allgemeiner Hass der Völker aufeinander. Hannah Arendt schildert, wie „der Völkerhass in Europa in ein neues Stadium [trat]. Denn hier war jeder gegen jeden und vor allem gegen seinen Nachbarn, die Slowaken gegen die Tschechen, die Ungarn gegen die Slowaken, die Kroaten gegen die Serben (...) und so fort in einer unendlichen Variation.“ (Ebd., 561)

Arendt ist der Ansicht, dass sich das Nationalstaatsystem in Osteuropa schlicht nicht verwirklichen ließ, da alle Völker durcheinander siedelten.¹⁷⁹ Dass man es dennoch versuchte, entfremdete diese Völker voneinander, und dieser Hass hat das Entstehen der totalitären Bewegungen gefördert.

An diesem Punkt stellen sich zwei Fragen. Die erste Frage lautet, wie überzeugend die These Arendts ist, dass der Nationalstaat nicht das richtige politische Ordnungsprinzip für Osteuropa sei oder jedenfalls damals nicht das richtige gewesen sei. Heute stellt sich

¹⁷⁹Auch wenn der territorial gebundene Nationalstaat mit seinen Prinzipien von Parlamentarismus und Rechtsstaatlichkeit für Hannah Arendt ein akzeptables politisches Ordnungsprinzip ist (ich habe davon gesprochen, dass sie es im Grunde verteidigt und sogar etwas idealisiert), kann man nicht davon sprechen, dass sie es uneingeschränkt gutheißt, auch nicht wenn man ein kulturelles Konzept von Nationalität anwendet. Arendt ist sich bewusst, dass der Nationalstaat dort an Grenzen stößt, wo einheitliche Staatsvölker nicht gegeben sind, wie eben im Osteuropa nach dem Ersten Weltkrieg oder auch nach den Flüchtlingsströmen des Zweiten Weltkrieges (vgl. EuU, 564 ff.)

die Situation in Osteuropa vollkommen anders dar. Dort befinden sich, mit der Ausnahme des permanenten Krisenherdes an der serbischen Südgrenze, mittlerweile stabile, friedliche und demokratische Nationalstaaten, die einen langandauernden wirtschaftlichen Aufschwung erleben. Wirtschaftlich und politisch scheinen diese Staaten durchaus lebensfähig zu sein, und wo sie es nicht sind, haben sie entsprechende Kompetenzen an die Europäische Union abgetreten. Heute spricht damit nur wenig gegen das politische Ordnungsprinzip des Nationalstaats in Osteuropa. Zwar wurden die Erfolge in Osteuropa vor allem durch den Freihandel und Transferzahlungen sowie die Personenfreizügigkeit innerhalb Europas erreicht, und damit durch die Europäische Union, die in dieser Hinsicht als ein äußerst erfolgreiches Projekt angesehen werden kann. Aber all diese Maßnahmen wären auch schon nach dem Ersten Weltkrieg möglich gewesen. Daher denke ich, dass der Nationalstaat auch schon damals ein geeignetes politisches Ordnungsprinzip für Osteuropa gewesen wäre und Arendts Argumentation hier nicht überzeugt.

Man muss Arendt allerdings zugute halten, dass es nach dem Ersten Weltkrieg zahlreiche, auch gewaltsame, Bevölkerungsverschiebungen gegeben hat, als dessen Resultat die osteuropäischen Staaten nun ethnisch und kulturell homogener sind als damals. Andererseits aber sind die vergangenen Jahre doch ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie politische Stabilität und wirtschaftlicher Aufschwung dazu beitragen können, dass das Leben der Minderheiten, wie sie ja beispielsweise in Rumänien nach wie vor bestehen, und der Mehrheitsbevölkerung deutlich konfliktfreier gestaltet werden kann. Auch wenn hier also kein endgültiges Urteil getroffen werden kann, so bin ich doch der Ansicht, dass Arendt hier zu pessimistisch ist, was die Erfolgsaussichten des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips in Osteuropa angeht. Man muss ihr aber wohl insoweit recht geben, dass es zum Erfolg des Nationalstaates in Osteuropa Maßnahmen zur Verbesserung der politischen und wirtschaftlichen Situation in dieser Region bedurft hätte, die auf die Errichtung eines supranationalen Institutionengefüges oder wenigstens auf die Errichtung einer Freihandelszone hätten hinauslaufen müssen, dass diese Maßnahmen aber nicht getroffen wurden und dass der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip aus diesem Grunde schwer gehandicapt war, weil es ohne diese Maßnahmen nicht gelingen konnte, politische Fragen Minderheiten betreffend im Zuge eines allgemeinen wirtschaftlichen Aufschwunges und der Errichtung einer

friedlichen europäischen Ordnung zu entspannen.¹⁸⁰

Die zweite Frage lautet, warum man aus dem Umstand, dass der Nationalstaat ein für Osteuropa nicht geeignetes politisches Ordnungsprinzip gewesen sei, und dass er trotzdem eingeführt wurde, gleich auf einen Niedergang dieses Ordnungsprinzips schließen kann und warum gerade das den Aufstieg des Totalitarismus gefördert hat. Dies deutet Arendt nur an. Ich fasse es hier zusammen und deute es vor dem Hintergrund der allgemeinen Systematik von Arendts Totalitarismustheorie: Zum ersten führte der Hass auf die anderen Nationalitäten, die ja die jeweils eigene Nationalität unterdrücken würden (zumindest wurde das von der Propaganda der im Entstehen begriffenen totalitären Bewegungen so dargestellt) zu einem vermehrten Zulauf zu diesen Bewegungen, da das Volk sich von ihrem völkischen (bzw. gar rassistischen) Nationalismus mehr Solidarität oder sogar politische Einheit mit den überall im Ausland vertretenen eigenen Volkssplittern versprach. Davon profitierten in den kleineren Ländern die faschistischen Bewegungen etwa Ungarns und Rumäniens, in Deutschland und der Sowjetunion die totalitären Bewegungen.¹⁸¹

Zum anderen richteten sich die Gefühle der großen und kleinen Nationen auf Grenzkorrekturen, die mit dem Nationalstaat und dem mit ihm verbundenen Territorialitätsprinzip nicht zu vereinbaren waren. Damit erschien der Nationalstaat nicht mehr die geeignete politische Ordnungsform und der Kampf der im Entstehen begriffenen totalitären Bewegungen gegen ihn um so mehr gerechtfertigt. Kurz gesagt schreibt Arendt das Folgende: Der Nationalstaat als politisches Ordnungsprinzip war für Osteuropa ungeeignet. Das schaffte Begehrlichkeiten, besonders in Deutschland und Russland. Dieser Punkt erscheint wiederum sehr plausibel. Wenn man es als erwiesen annimmt, dass das politische Ordnungsprinzip des Nationalstaats in Osteuropa während Arendts Untersuchungszeitraum in einer schwierigen Situation war (sei es, weil es von vorneherein nicht geeignet war, wie Arendt annimmt, oder weil es durch die wirtschaftliche und politische Lage in Bedrängnis geriet, wie ich annehme), dann erscheint es logisch, dass dieser Umstand den imperialistischen Bewegungen Zulauf

¹⁸⁰Ich möchte nicht so missverstanden werden, dass der Nationalstaat für mich die beste politische Ordnungsform sei. Das ist er auch für Hannah Arendt nicht. Aber wenn er durch den von Arendt verwendeten kulturellen Nationenbegriff geprägt ist, kann nicht viel gegen ihn eingewandt werden.

¹⁸¹Hannah Arendt ist der Ansicht, dass ein Land eine gewisse Größe haben muss, um totalitäre Bewegungen hervorzubringen. Wenn es zu klein ist, bringt es stattdessen faschistische Bewegungen hervor. (Vgl. EuU, 559 f.)

verschaffen musste, da der Imperialismus den Bürgern die Hoffnung machte, die wirtschaftlichen und politischen Probleme besser lösen zu können, und dass diese Entwicklung durch die wahrgenommene Schwäche der Nationalstaaten noch verstärkt wurde.

Die Verlassenheit des modernen Massenmenschen

Wichtiger noch als der Niedergang des Nationalstaats gewissermaßen nach außen hin war für Hannah Arendt der Zerfall der Klassengesellschaft im Innern der Nationalstaaten und damit verbunden das Entstehen der modernen Massengesellschaften. Arendt weist auf den beinahe vollständigen Zusammenbruch der Wirtschaft Europas hin, der durch den Ersten Weltkrieg herbeigeführt wurde: „Auf den Krieg folgte die Inflation, welche die Besitzverhältnisse so radikal veränderte, dass die Klassengesellschaft sich von ihr nie wieder erholt hat. Auf sie folgten Arbeits- und Erwerbslosigkeit, die nur noch im Namen etwas mit den bekannten Krisen der kapitalistischen Produktion gemein hatten, denn sie blieben nicht auf die Arbeiter- und besitzlosen Klassen beschränkt, sondern erfassten ganze Nationen und sämtliche Berufe.“ (EuU, 559) Arendt bezieht sich hier zum einen auf die Weltwirtschaftskrise, die im Jahr 1929 ihren Anfang nahm. Sie erinnert uns aber auch an den heute weniger bekannten Umstand, dass es in der gesamten Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg in Europa zu schweren Wirtschaftskrisen kam und, was die wirtschaftliche Entwicklung dieser Zeit betraf, beinahe von einer allgemeinen wirtschaftlichen Depression gesprochen werden kann. Diese krisenhafte Entwicklung betraf besonders schwer das Deutsche Reich, Österreich und die neu geschaffenen Nationalstaaten Ost- und Südosteuropas und führte dort zu hoher Arbeitslosigkeit.

Arendt ist der Ansicht, dass diese Wirtschaftskrisen nicht nur zu Arbeitslosigkeit und Elend, sondern mehr noch zum Zerfall des Klassensystems der Nationalstaaten führte. Das Klassensystem wurde durch Massengesellschaften ersetzt, so lautet ihre These. Schon seit den ersten Überproduktionskrisen zu Beginn des imperialistischen Zeitalters hatte es Arendt zufolge, wie erwähnt, einen Mob von sozialen Absteigern aller Schichten gegeben (vgl. Abschnitt 4.1). Natürlich vergrößerte sich dieser während der allgemeinen wirtschaftlichen Depression. Viel bemerkenswerter war aber in diesem Zusammenhang, dass im Laufe der wirtschaftlichen Krise Millionen Menschen einfach

aus den Klassen herausfielen. Ich denke bei Arendts Schilderung an andere Darstellungen der Wirtschaftskrise und dabei an Bauern, die ihr Land, und Kleinbürger, die ihr Geschäft verloren haben, sowie andere Unglückliche, deren gemeinsames Merkmal war, dass sie komplett aus der kapitalistischen und auch aus jeder sonstigen Produktionsweise herausgefallen waren. Und während man den Angehörigen des Mobs Arendt zufolge noch den Habitus der Klasse ansah, aus der sie ausgeschieden waren (während man also an Kleidung, Auftreten etc. dieser Leute sehen konnte, welcher Klasse sie ursprünglich angehörten), hatten die Massen jede Zugehörigkeit zu ihrer Klasse eingebüßt. Sie waren im wahrsten Sinne des Wortes deklassiert, auch als sie wieder in Arbeit waren, was sich bei den meisten Deklassierten der Masse durchaus irgendwann wieder ergab: „Der Ausdruck Masse ist überall da zutreffend, und nur da, wo wir es mit Gruppen zu tun haben, die sich (..) in keiner Organisation strukturieren lassen, die auf gemeinsamen Interessen an einer gemeinsam erfahrenen und verwalteten Welt beruht, also in keinen Parteien, keinen Interessenverbänden, keinen lokalen Selbstverwaltungen, keinen Gewerkschaften, keinen Berufsvereinen.“ (EuU, 668). Arendt schildert hier also, dass ein Mitglied der Masse gar keine Verbindung mehr zu seiner alten Klasse hat (das unterscheidet ihn von dem sozialen Absteiger im Mob). Da aber im Klassensystem der Nationalstaaten die Lebensumstände des Einzelnen vor allem von dessen Klassenzugehörigkeit abhingen, was so weit ging, dass man einen Großteil seiner Freizeit mit Angehörigen seiner eigenen Klasse verbrachte, also beispielsweise im Arbeitersportverein oder eben im Kaiserlichen Yacht-Club, lebte das Mitglied der Masse (wiederum im Unterschied zu dem Absteiger im Mob, der sich noch an den Habitus seiner Klasse klammert) gewissermaßen im Nichts, in einer großen Einsamkeit und Beliebigkeit, und wurde so, wie es in einem bekannten Roman dieser Epoche von Robert Musil heißt, zu einem „Mann ohne Eigenschaften“.

Die Massen hatten also im Klassensystem keine Heimat mehr, und das galt auch für die Politik. Ich erinnere an Arendts Aussage, dass jede Klasse idealtypisch über eine politische Partei verfügte, die ihre Interessen vertrat. Die Massen jedoch schwankten in ihrer politischen Orientierung, da sie keiner Klasse mehr angehörten, und waren auch oft gar nicht für politische Partizipation zu gewinnen. Als aber die totalitären Bewegungen auftraten, wurden sie deren begeisterte und aufgrund ihrer großen Zahl auch wichtige und letztlich entscheidende Anhänger. Genaugenommen haben erst die Massen Hitlers Nationalsozialisten und Stalins Kommunisten zu totalitären Bewegungen gemacht, da ihre Anhängerschaft es den Bewegungen erlaubte, nach der

Macht zu greifen und ihre Ideologie gewaltförmig durch Terror in die soziale Realität zu überführen (vgl. EuU, 663 ff.)¹⁸²

Verantwortlich für die Hinwendung der Massen zu den totalitären Bewegungen ist nach Arendt weniger, wie man vielleicht erwarten könnte und wie auch von anderer Seite vermutet worden ist, deren Armut und wirtschaftliche und soziale Perspektivlosigkeit, sondern vielmehr, dass sie aus dem Klassensystem herausgefallen waren, was sie ja auch überhaupt erst zu Massen gemacht hat. Dieser Umstand führte Arendt zufolge zu zwei eng miteinander verbundenen Eigenschaften der Massen: Ihrer Weltlosigkeit und ihr vollständiger Mangel an gesundem Menschenverstand, an common sense. Der Common sense ist ein Schlüsselbegriff in der politischen Theorie Hannah Arendts, und es lohnt sich, hier einen Moment zu verweilen. Gemeint ist der gesunde Menschenverstand, die Fähigkeit, politische, gesellschaftliche und auch alltägliche Ereignisse sinnvoll zu interpretieren und sich auf Grundlage dieser Interpretation vernünftig zu verhalten, im Grunde also einfach eine gewisse Vernunft oder Lebensklugheit. Arendt zufolge – und damit nimmt sie die Konnotation der Pluralität im Begriff des common sense, was wörtlich ins Deutsche übersetzt ja „Gemeinsinn“ heißt, wörtlich – ist diese Fähigkeit in Gruppen gemeinsam handelnder Menschen besonders ausgeprägt. Menschen lernen unter anderen Menschen den common sense und üben ihn dort auch aus, isolierte Einzelgänger sind dazu nicht in der Lage (vgl. VA, 50).

Arendt hat ihre Konzeption des common sense nach und nach herausgearbeitet. Zur Zeit ihrer Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus ist sie noch nicht so weit entwickelt. Aber Arendt ist bereits dort der Ansicht, dass die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Klasse (etwa durch die damit verbundene Mitgliedschaft oder den Kontakt zu einer Gewerkschaft oder einer politischen Partei, also der politischen Organisationsform einer Klasse) das politische Bewusstsein formte: Diese Zugehörigkeit bildete die gemeinsame Welt (vgl. EuU, 673 ff.) Der common sense fordert also nicht nur Gemeinschaft, sondern vielmehr institutionalisierte Gemeinschaft, die ein Bürger in einer Klassengesellschaft in der Regel nur durch den Kontakt zu seiner Klasse und den damit verbundenen sozialen Kontakten innerhalb von Institutionen erfahren konnte. Die Massen bestanden aber aus isolierten, ja atomisierten Einzelgängern. Insbesondere waren sie nicht Teil des Klassensystems der

¹⁸²Für Arendt sind alle totalitären Bewegungen Massenbewegungen (auch wenn natürlich nicht alle Massenbewegungen totalitär sind), daher trenne ich auch in der Folge begrifflich nicht zwischen totalitären Bewegungen und totalitären Massenbewegungen.

Nationalstaaten. Daraus ergab sich ihr Mangel an common sense, oder deswegen hatten sie, in Arendts damaliger Terminologie, die gemeinsame Welt verloren. Daraus wiederum folgte die Unfähigkeit der Massen, sich in der wirklichen Welt zurechtzufinden, da man die Welt nur gemeinsam erlebt: In Arendts Augen sind sie weltlos. Der Begriff der Weltlosigkeit und des common sense stehen also bei Arendt insoweit in engem Zusammenhang, als dass ein Mangel an common sense in der Regel zu Mängeln im Verständnis der Welt führt. In dieser Verfassung traf die Propaganda der im Entstehen begriffenen totalitären Bewegungen auf die Massen und machte sie zu begeisterten Anhängern. Damit war der Griff zur Macht durch diese Bewegungen nur noch eine reine Formsache (vgl. EuU, 673 ff.) Eine Darstellung der Meinung von Eric Voegelin hierzu sowie ein systematischer Vergleich folgen, es soll aber schon einmal angemerkt werden, dass sich Arendt und Voegelin in dieser Hinsicht absolut einig sind.

Später stellt Arendt in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa* auch fest, dass der modernen Gesellschaft eine generelle Tendenz innewohnte und auch heute noch innewohnt, die Menschen zu bagatellisieren und zu vereinzeln, was dann zur Entstehung der Massen führte. Arendt zufolge, ich gehe darauf noch ein (vgl. Kapitel 4.1) sind daher moderne Gesellschaften immer in gewisser Weise totalitarismusanfällig, und zwar durch ihre Tendenz, Massen hervorzubringen (vgl. VA, 150 ff. sowie 407 ff.) sowie übrigens auch durch den ihrer Ansicht nach immer noch unterschwellig vorhandenen Antisemitismus (Arendt 1989. 31-33).

Systematisiert man Arendts Äußerungen zu den Ursprüngen des Totalitarismus, so ist zunächst die zwangsmäßige Schaffung ihrer Ansicht nach nicht lebensfähiger Nationalstaaten zu nennen. Dadurch geriet die Nationalitätenfrage in das Zentrum der europäischen Politik. Die Völker wurden gegeneinander aufgehetzt und neigten dazu, die Nationalitätenfrage im Sinne eines völkischen, ja rassistischen Nationalismus zu beantworten. Sie, und insbesondere die durch die wirtschaftliche Krisen aus dem Klassensystem der Nationalstaaten herausgefallenen Massen, wurden anfällig für die totalitäre Propaganda. So konnten die totalitären Bewegungen die Macht ergreifen, und dies sind für Arendt die Ursprünge der totalitären Bewegungen und des Totalitarismus insgesamt.

Die totalitären Bewegungen und ihr Griff zur Macht

Vor dem Hintergrund des Niedergangs des Nationalstaats als des vorherrschenden politischen Ordnungsprinzips entstanden die totalitären Bewegungen. Im Unterschied zu ihren Vorgängern, den imperialistischen Panbewegungen, gewannen die Nationalsozialisten Hitlers und die Kommunisten Stalins rasch Anhänger, eroberten die Staatsmacht und errichteten totalitäre Regime.

Wie schon bei den imperialistischen Panbewegungen, waren **Verachtung des Nationalstaats**, des Parlamentarismus und der Rechtsstaatlichkeit, **Affinität zur bürokratischen Herrschaftsform** und **rassistischer Nationalismus, verbunden mit Antisemitismus**, die Charakteristika der totalitären Massenbewegungen. Natürlich unterschieden sie sich damit von allen anderen Parteien, aber sie verstanden sich ja selbst auch nicht als Parteien, sondern als Bewegungen. Dieser Bewegungscharakter sollte unterstreichen, dass alles im Fluss bleiben würde, mindestens bis der vermeintlich, nämlich im Sinne einer Ideologie, perfekte Endzustand erreicht wäre.¹⁸³

Arendt gelangt zu dem Schluss, dass sich die Elemente des Totalitarismus, Imperialismus und Antisemitismus, in den Bewegungen Hitlers und Stalins in ihrer totalitären Form zeigten. Totalitär aber wurden diese Bewegungen erst, als sie auch die Macht hatten, ihre Ideologie gewaltförmig durch Terror in die soziale Realität zu überführen, als sie also ein totalitäres Regime errichtet hatten, dessen Merkmal diese gewaltsame Überführung Arendt zufolge ja gerade ist. Besondere Beachtung verdient ihrer Meinung nach daher die Frage, wie den totalitären Bewegungen der Griff nach der Macht gelang. Dies gilt insbesondere, weil es ihrer Ansicht nach auch Alternativen zum Totalitarismus gegeben hätte, etwa die Fortführung der gemäßigten NEP-Politik Leninscher Prägung in der Sowjetunion auch nach Lenins Tod (vgl. EuU, 690 ff.) oder eine gemäßigte Militärdiktatur durch den General Kurt von Schleicher in Deutschland nach der Demission des glücklosen Reichskanzlers Heinrich Brüning und des Scheiterns des „Kabinetts der Barone“ unter Franz von Papen.

Die Schlüsselrolle bei dem Griff dieser Bewegungen nach der Staatsgewalt spielten hier Macht und zahlenmäßige Stärke, und damit die Massen. Nach ihrem Entstehen

¹⁸³Hannah Arendt vermutet jedoch, dass die totalitären Bewegungen und Regime sich, wenn sie das Ziel im Sinne der jeweiligen Ideologie, also die Volksgemeinschaft bzw. die klassenlose Gesellschaft jeweils im Rahmen eines imperialistischen Großreiches erreicht hätten, anschließend neue Ziele gewählt hätten (vgl. EuU, 690 ff.)

gewannen die Bewegungen Hitlers und Stalins rasch Anhänger in vorher unbekanntem Ausmaß und wurden schnell zu Massenbewegungen, die zahlenmäßig viel stärker als ihre Vorgänger waren. Diese Stärke konnten die Bewegungen nur durch die Massen gewinnen, die, wie erwähnt, aufgrund der allgemein schwierigen wirtschaftliche Lage aus dem traditionellen Klassensystem herausgefallen und wirtschaftlich und gesellschaftlich ohne Perspektive waren. Aus diesen Menschen formten Hitler, Stalin und ihre Getreuen ihre Bewegungen (Arendt bemerkt an dieser Stelle, dass Stalin die Massen für seine totalitäre Bewegung durch die Zwangskollektivierung der Landwirtschaft und andere Maßnahmen erst geschaffen hat, vgl. EuU, 690 ff.) Dazu dienten ihnen Propaganda und Organisation. Sie gaben den totalitären Massenbewegungen die Schlagkraft, die ausreichte, die Macht zu ergreifen und totalitäre Herrschaftssysteme aufzubauen (vgl. ebd.)

Schon lange war der Mob auf Seiten der totalitären Bewegungen gewesen. Am Anfang waren die Angehörigen des Mobs, so Arendt, die einzigen Anhänger der entstehenden totalitären Bewegungen. Arendt denkt hier unter anderem an die SA. In den wirtschaftlichen Krisen und unter dem Eindruck des Niedergangs des Nationalstaats erkannten die Führer der im Entstehen begriffenen totalitären Bewegungen ihre Chance, nun nicht nur den Mob, sondern nun auch die Massen und damit den Staat zu beherrschen. Sie schwangen sich zu Führern der Massen auf, und ihre Charaktereigenschaften als Asoziale, Gescheiterte, Kriminelle usw., als Beispiel sei hier nur der SA-Führer Ernst Röhm genannt, machten sie Arendt zufolge bei den Massen nur beliebter. Weiteren Schwung gewannen die totalitären Massenbewegungen durch die Unterstützung der Elite: Des wirtschaftlich immer noch dominierenden Bürgertums, darunter auch Intellektuelle der Frontkämpfergeneration wie Ernst Jünger. Die totalitären Bewegungen erweckten in den höchsten Kreisen der Gesellschaft eine perverse Faszination (vgl. EuU, 702 ff.)

Während Mob und Elite sich damit aus freien Stücken den im Entstehen begriffenen totalitären Bewegungen anschlossen, wurden die Massen, die ohnehin schon den kriminellen Mobführern zuneigten, endgültig durch Propaganda gewonnen und dann in einer schlagkräftigen Organisation zusammengefasst (vgl. EuU, 726 ff.) Der Politikwissenschaftler Dolf Sternberger fasst Arendts Sicht der Dinge prägnant zusammen: „Ohne Massen kann es keine totalitäre Bewegung geben, die wiederum die Voraussetzung für die Durchsetzung einer totalitären Staatsform ist. Für die Massen, die

sich zu einer totalitären Bewegung formen lassen, ist es typisch, dass sie keinen festen Organisationen wie Parteien oder Verbänden angehören, sondern eine Art Flugsand in der Gesellschaft sind (...) Diese Art von Vermassung geschah in Deutschland vor allem nach dem Ersten Weltkriege, wo sie durch die erlittene Niederlage und ihre Folgen, nämlich Inflation und Arbeitslosigkeit, massiv gefördert worden war. Dies war dann der soziale Stoff, aus dem Hitler seine Bewegung formen konnte. Worauf es Hannah Arendt in diesem Abschnitt [der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, K.K.] vor allem ankommt, ist zu zeigen, dass es sich bei den totalitären Bewegungen um Massen von Individuen handelt, die sozial atomisiert und isoliert sind und darum ihren Führern, von denen sie das Heil erwarten, in unverbrüchlicher Treue folgen“ (Sternberger 2005, 81 f.)

Dolf Sternberger zufolge macht Arendt darauf aufmerksam, dass die Propaganda während des Entstehens der totalitären Bewegungen und des Kampfes um die Macht im Staat äußerst wichtig war, denn durch diese Propaganda, in der die Ideologien der totalitären Bewegungen ständig wiederholt wurden, wurden die Massen gewonnen. Mittlerweile lagen diese Ideologien ja, wie erwähnt, im Grunde in Form einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie vor. Dies gilt nach Arendt für den Nationalsozialismus wie für den Kommunismus gleichermaßen. Zwar bestreitet sie nicht, dass diese Ideologien unter dem Namen Nationalsozialismus und Kommunismus firmierten, und auch nicht, dass die marxistische Lehre vom Klassenkampf ein elementarer Bestandteil der kommunistischen Ideologie war. Aber sie ist eben der Ansicht, dass nicht nur das totalitäre Regime Hitlers, sondern auch das von Stalin von Antisemitismus und Imperialismus als ideologischem Inhalt und beherrschendem strukturellem Merkmal geprägt wurde – dass also sich neben anderen ideologischen Gehalten Antisemitismus und Imperialismus in den Ideologien des Nationalsozialismus und Kommunismus kristallisierten – was für den Imperialismus nicht verwundert, für den Antisemitismus aber sehr wohl, und auch Rassismus würde der Sowjetunion wohl nicht jeder vorwerfen. Arendt ist jedoch nicht um Zitate verlegen, in denen Stalin das russische Volk in besonderer Weise bewundert, woraus sie einen Hang zum Rassismus ableitet, und sie ist der Ansicht, dass der Antisemitismus die Sowjetunion entscheidender geprägt hätte, wenn Stalin länger gelebt hätte (vgl. EuU, 655 f., siehe auch Benhabib 1998, 131 f.)

Überzeugt die Sichtweise Arendts? Abschließend werde ich das nicht klären können, mache jedoch auf einige Punkte aufmerksam. Arendt äußert sich in den *Elementen und*

Ursprüngen sehr deutlich: Antisemitismus und Imperialismus waren die Elemente des Totalitarismus; Kommunismus und Klassenkampf werden nicht erwähnt. Dies könnte aber dem geschuldet sein, dass Arendt das nationalsozialistische Deutschland stärker in den Blick nimmt als die Sowjetunion Stalins. Man könnte hier auch biographische Einflüsse vermuten. Aber letztlich, denke ich, geht es Hannah Arendt um etwas anderes: Ideologien sind generell kritisch zu betrachten, aber vor allem dürfen sie nicht zur Weltanschauung erstarren. Eine Weltanschauung liegt dann vor, wenn sich eine Ideologie, also eine auf axiomatischen Grundannahmen beruhende Weltsicht soweit verändert, dass sie als System „zur Universalerklärung der Wirklichkeit“ (Pohlmann 1998, 227) herangezogen wird und als solches den Charakter eines Naturgesetzes erhält.¹⁸⁴ Dies ist in den Totalitarismen geschehen, und in diesem Zusammenhang wurden Antisemitismus und Imperialismus zu Elementen des Totalitarismus. Vieles spricht dafür, dass der Antisemitismus für die Sowjetunion nur eingeschränkt als ein solches angesehen werden kann, aber es gab ihn auch dort.

Jedenfalls konstatiert Arendt für die Phase um den Zeitpunkt der Machtergreifung der totalitären Bewegungen, dass sich die Ideologien des Nationalsozialismus und Kommunismus, bei denen es sich Arendts Sichtweise nach um zwei Seiten einer Medaille, nämlich einer rassistisch-antisemitisch-imperialistischen Großideologie, handelte, zu Weltanschauungen weiterentwickelten, die als Systeme zur Universalerklärung der Wirklichkeit dienen sollten. Durch Propaganda wurden die Massen damit pausenlos bearbeitet, und diese Propaganda folgte immer demselben Muster: In allen Verlautbarungen stellte sie die Welt als streng rational und durchschaubar dar. Alle Dinge würden, so die totalitäre Propaganda, nach klar erkennbaren Gesetzen ablaufen, die von der jeweils die Propaganda machenden Bewegung und natürlich vor allem deren unfehlbarer Führung vollständig richtig erkannt werden würden, so dass eine genaue Vorhersage der Zukunft möglich wäre. Und die Zukunft würde sich in jedem Fall so entwickeln, vor allem natürlich durch tatkräftige Mithilfe der Bewegung, die aber im Grunde nur eine historische Gesetzmäßigkeit erfüllen würde. Die Weltanschauungen, wie auch immer sie inhaltlich aussahen (Arendt nennt, wie erwähnt, Nationalsozialismus und Kommunismus, in denen sie ja vor allem Antisemitismus und Imperialismus sieht), hatten den Charakter von in sich geschlossenen Naturgesetzen zur Erklärung der ganzen Welt bis in den privaten Bereich hinein. Dies geht über die Ideologie als einer bloß auf axiomatischen

¹⁸⁴Insofern ist jede Weltanschauung eine Ideologie, aber nicht jede Ideologie eine Weltanschauung.

Grundannahmen beruhenden Weltsicht hinaus und konstituiert eine Weltanschauung. Dieser Charakter einer Gesetzmäßigkeit ist nichts anderes als das innerweltliche eidos, das ich bei Eric Voegelin als wesentlichen Bestandteil der gnostischen Rebellion genannt habe, so dass man hier eine Übereinstimmung zwischen Arendt und Voegelin feststellen kann (vgl. EuU, 733 ff. sowie Pohlmann 1998, 227).

Der Politikwissenschaftler Friedrich Pohlmann fasst die wesentlichen Aspekte von Arendts Interpretation der Rolle der Ideologien in den totalitären Ideologien zusammen: „Beide Ideologien – die nationalsozialistische (..) und die kommunistische (..) – sind dogmatische, in sich abgeschlossene, andere Deutungsmuster rigoros bekämpfende *Systeme zur Universalerklärung* der Wirklichkeit. Die gesamte vergangene und zukünftige gesellschaftliche Wirklichkeit wird aus wenigen Grundaxiomen abgeleitet (Produktionsverhältnisse, Klassenkampf; Rasse, Rassenkampf), wobei diesen Grundaxiomen der Rang ‚wissenschaftlich bewiesener Wahrheiten‘ zugesprochen wird. (...) Beide Ideologien sind aber nicht nur pseudo-wissenschaftliche Deutungssysteme, sondern wesentlich *Aktionsprogramme*“ (Pohlmann 1998, 227)¹⁸⁵ Dabei verfechten sie einen „unüberbrückbaren *Freund-Feind-Gegensatz*“ (Ebd.)¹⁸⁶ der zusammen mit der Eigenschaft, gleichzeitig Systeme der Universalerklärung und Aktionsprogramme zu sein, für Arendts Konzeption der Weltanschauungen, in deren Namen die totalitären Regime errichtet wurden, maßgeblich ist. Arendt verneint insgesamt einen pseudoreligiösen Charakter dieser Weltanschauungen, was für meine Fragestellung natürlich sehr interessant ist, und nennt sie stattdessen pseudowissenschaftlich. Einen pseudoreligiösen oder pseudotheologischen Charakter sieht sie allenfalls in den vortotalitären imperialistischen Panbewegungen, aber nicht mehr in den eigentlich totalitären Bewegungen (vgl. EuU, 494 ff.)

Offensichtlich gibt es eine solche nach gesetzmäßigen Kriterien funktionierende Welt, wie sie die oben genannten Weltanschauungen vertraten, nicht und es gab sie auch damals nicht. Für neutrale Beobachter, die noch über eine gewisse Urteilskraft verfügten, war sofort klar, dass es sich dabei um eine Scheinwelt handelte. Darum wirkte die totalitäre Propaganda auch auf einige Teile des deutschen Volkes, die etwa als Bürger oder Arbeiter noch Teil des zerfallenden Klassensystems waren, aber auch z.B. auf ausländische Touristen oder die Bevölkerung in den besetzten Gebieten, sehr

¹⁸⁵Hervorhebung im Original.

¹⁸⁶Hervorhebung im Original.

wenig glaubwürdig und sogar lächerlich. Aber bei den Massen kam sie an. Den Massen erschien die Welt der totalitären Propaganda, die zwar der menschlichen Erfahrung widersprach, aber in sich streng rationalen Gesetzen folgte und logisch aufgebaut war, glaubhafter als die wirklich existierende Welt, die erfahrbar war, aber häufig genug widersprüchlich erschien oder zumindest nicht immer erklärbar war. Dieser auf den ersten Blick erstaunliche Umstand wird Hannah Arendt zufolge dann verständlich, wenn man sich die Weltlosigkeit und den Mangel an common sense der Massen wieder ins Gedächtnis ruft. Denn die Massen leiden „an einem radikalen Schwund des gesunden Menschenverstandes und seiner Urteilskraft“ (EuU, 737).

Jessica Cohen schreibt dazu: „Hannah Arendts Analyse der in der Moderne wurzelnden Ursprünge totalitärer Herrschaft und ihrer Verbrechen lässt sich zusammenfassend auf die These bringen, dass der Verlust der gemeinsamen Welt und die Entstehung einer unzusammenhängenden Gesellschaftsmasse, die aus nicht nur isolierten, sondern völlig auf sich selbst zurückgeworfenen Individuen besteht, deren vollständige Hingabe an die Realisierung einer fiktiven Welt der ideologischen Konsistenz maßgeblich befördert.“ (Cohen 2006, 50) Daraus erklärt sich die Durchschlagskraft der totalitären Propaganda, die darauf beruht, dass „Massen an die Realität der sichtbaren Welt nicht glauben, sich auf eigene, kontrollierbare Erfahrungen nie verlassen, ihren fünf Sinnen misstrauen und darum eine Einbildungskraft entwickeln die durch jegliches in Bewegung gesetzt werden kann, was scheinbar universelle Bedeutung hat und in sich konsequent ist (...) Auf sie wirkt nur die Konsequenz und Stimmigkeit frei erfundener Systeme, die sie einzuschließen versprechen.“ (EuU, 745)

Diese Eigenschaft kam den totalitären Weltanschauungen, die ich schon erwähnt habe, in jedem Falle zu. Darüber hinaus waren sie nicht nur in sich stimmige Großerklärungen, die perfekte Scheinwelten errichteten, sondern sie waren auch in ihrem antisemitsch-rassistisch-imperialistischen Gehalt Ideologien, die in der Bevölkerung weitverbreitet waren. Denn es war zu jener Zeit noch nötig, dass dieses frei erfundene und in sich schlüssige System irgendeinen Anknüpfungspunkt an das Bewusstsein der Massen hatte. Hierzu eigneten sich Arendt zufolge Antisemitismus und Imperialismus am besten, denn diese Ideologien wiesen noch einen gewissen Erfahrungsgehalt auf, nicht in dem Sinne, dass diese Ideologien noch auf realen Erfahrungen beruhen konnten, aber in dem Sinne, dass die Massen noch Erfahrungen mit den Ideologien hatten.

Hierbei macht Arendt darauf aufmerksam, dass sich der Antisemitismus noch einmal steigert. Er ist ja jetzt nicht mehr eine Ideologie oder Bestandteil einer solchen, sondern Bestandteil einer Weltanschauung. Dadurch verdichtet er sich noch einmal. Darauf weist Julia Schulze-Wessel hin: „Die vierte Phase [des Antisemitismus, K.K.] beginnt mit dem Aufstieg der nationalsozialistischen Bewegung und ihrer Etablierung. Für Arendt steht der Antisemitismus im Zentrum nationalsozialistischer Ideologie und Propaganda. In ihm manifestiert sich nun etwas anderes als politische und gesellschaftliche Konflikte zwischen Mehrheit und Minderheit. Er drückt die ganze Krise der modernen Gesellschaft und ihrer Mitglieder aus. Seinen Propagandawert kann er noch aus seinen traditionellen Verankerungen ziehen und auf die Erfahrungen einer Massengesellschaft – aber nicht mehr auf die Erfahrungen mit seinen prospektiven Opfern – adäquat zurückgreifen. Es ist die *Dimension einer neuen Erfahrungsgrundlage*, die hier untersucht wird.“ (Schulze-Wessel 1998, 67 f.)¹⁸⁷ Mit der „neuen Erfahrungsgrundlage“ meint Schulze-Wessel die totalitäre Weltanschauung, die an die Stelle einer realistischen Betrachtung der Welt tritt, welche durch den Mangel der Massen an common sense nicht mehr möglich ist.

Ob die Führer der totalitären Bewegungen selbst Antisemiten und Imperialisten waren, lässt Arendt offen, klar ist aber, dass nur der Antisemitismus und der Imperialismus zu jener Zeit sowohl die Anforderung erfüllten, eine perfekte und in sich schlüssige propagandistische Welt bilden zu können als auch noch in irgendeiner Weise anschlussfähig an das Bewusstsein der Massen zu sein. Dadurch konnten die Bewegungen, deren ideologische Inhalte und strukturelle Merkmale Antisemitismus und Imperialismus waren, an das Bewusstsein der Massen appellieren. So ist Arendts Aussage zu verstehen, dass nur Antisemitismus und Imperialismus den Terror totalitärer Herrschaft ins Leben rufen konnten und so ergibt sich auch, dass der Welt viel erspart geblieben wäre, wenn sie zu jener Zeit schon überwunden gewesen wären.

Wie wurde Arendts Analyse in der Sekundärliteratur bewertet? Erneut ist festzustellen, dass Arendts Vorstellung, auch die Sowjetunion unter Stalin sei vom Antisemitismus und nicht vom Kommunismus geprägt gewesen, allgemein auf Skepsis stößt. Ich erinnere an Ian Kershaws Aussage, Arendts Analyse sei „in Bezug auf den Stalinismus [...] weniger befriedigend als in Bezug auf Nazideutschland.“ (Kershaw 1994, 48, vgl. Abschnitt 4.1) Eric Voegelin betrachtet die Areligiosität der Massen, und nicht ihre

¹⁸⁷Hervorhebung im Original.

Klassenlosigkeit, als entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus (vgl. Kapitel 5). Eine deutlichere Kritik übt Kershaw, wenn er „Arendts Hauptargument, mit dem sie das Anwachsen des Totalitarismus erklärt – Klassen würden durch Massen ersetzt und es entstehe eine ‚Massengesellschaft‘“ als „eindeutig fehlerhaft“ (ebd.) bezeichnet – freilich ohne das irgendwie zu begründen. Die Forschung ist hier noch zu keinem eindeutigen Ergebnis gelangt..

Die totalitären Bewegungen fügten die Massen dann zu einer schlagkräftigen Organisation zusammen. Die Struktur dieser Organisation ergab sich aus der Notwendigkeit, im politischen Kampf zu bestehen, Mob, Massen und Elite eine politische Heimat zu geben und die oben angesprochene perfekte Scheinwelt zu erschaffen. In der nationalsozialistischen Bewegung in Deutschland kam der Mob in die SA, die Elite ging zur Reiter-SS oder wie der talentierte Architekt Albert Speer zum nationalsozialistischen Kraftfahrerkorps und so weiter. All diese Abteilungen leisteten ihren Beitrag im Kampf der Bewegungen um die politische Macht und gleichzeitig banden sie sozial sehr verschiedene Gruppen in die Bewegungen ein (vgl. EuU, 766 ff.) Diese hervorragend organisierten totalitären Bewegungen konnte dann bei ihrem Griff zur Macht niemand aufhalten, insbesondere ganz sicher nicht die politischen Parteien mit ihrer von der Krise des nationalstaatlichen Klassensystems betroffenen, zerbröckelnden Anhängerschaft, zumal die Führer des Mobs ja nicht nur die Masse, sondern auch die von Arendt so bezeichnete Elite, das Bürgertum, auf ihrer Seite hatten.

Systematisiert man Arendts Aussagen zu den totalitären Bewegungen, so ist zunächst zu sagen, dass die imperialistischen Panbewegungen für die totalitären Massenbewegungen eine wichtige Rolle gespielt haben. Dort vermengen sich Antisemitismus und Imperialismus zu einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie, die dann von den totalitären Bewegungen aufgenommen wurde, so dass die imperialistischen Panbewegungen als Transmissionsriemen zwischen Antisemitismus und Imperialismus einerseits und den totalitären Massenbewegungen andererseits angesehen werden können.

Die eigentlich totalitären Bewegungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus Stalins unterschieden sich von den imperialistischen Panbewegungen nur wenig. Ihre Weltanschauung, das sei gesagt, firmierte unter dem Namen Nationalsozialismus und Kommunismus, aber Arendt ist der Ansicht, dass dennoch Antisemitismus und Imperialismus den ideologischen Gehalt und die beherrschenden strukturellen

Merkmale des Totalitarismus bildeten. Diese Weltanschauungen wurden von den totalitären Bewegungen ständig durch Propaganda nach außen vertreten. Sie hatten die Eigenschaft, gleichzeitig Systeme der Universalerklärung und von einem unüberbrückbaren Freund-Feind-Gegensatz geprägte Aktionsprogramme zu sein. Vor dem Hintergrund des Niedergangs des Nationalstaats als politischen Ordnungsprinzips und des Zerfalls des nationalstaatlichen Klassensystems, und damit verbunden dem Entstehen der modernen Massengesellschaften und dem dadurch bedingten Verlust an *common sense*, konnten die straff nach dem Führerprinzip organisierten totalitären Bewegungen die Macht ergreifen, was ihren unmittelbaren Vorläufern noch nicht gelungen war. Im folgenden Abschnitt wird auf die voll entwickelten totalitären Regime aus der Sicht von Arendt eingegangen.

4.3. Totale Herrschaft als Verkörperung des Bösen schlechthin (Hannah Arendt)

Neben einer Analyse der geistesgeschichtlichen Entwicklungen und sozialen Strömungen, die dem Totalitarismus vorausgingen (vgl. Abschnitt 4.1) und der Bestandsaufnahme der totalitären Bewegungen in den Massengesellschaften des 20. Jahrhunderts (vgl. Abschnitt 4.2) hat Hannah Arendt auch die totalitären Herrschaftssysteme selbst betrachtet. Dies geschah etwa in den letzten drei Kapiteln der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, aber auch in anderen Schriften wie der Studie *Eichmann in Jerusalem*. Dort werden Struktur und Institutionen totaler Herrschaft beschrieben. Arendts Analyse der voll entwickelten totalen Herrschaft ist häufig als der Höhepunkt ihres Totalitarismusbuchs verstanden worden.

Arendt sieht die Reichskristallnacht 1938 in Deutschland und die Einleitung der Zwangskollektivierungen der Landwirtschaft 1934 in der Sowjetunion als den Beginn des Totalitarismus an. Das Ende des Totalitarismus sieht sie in Deutschland mit dem Kriegsende 1945 und in der Sowjetunion mit Stalins Tod 1953 gekommen.¹⁸⁸ In dieser Zeit waren der Macht der totalitären Bewegungen keine Schranken auferlegt, und sie legten sich auch selbst keine auf. Ideologie und Terror waren für Arendt die prägnanten Merkmale dieser Herrschaftsform. Sie bewirkten den bedingungslosen Gehorsam der Unterworfenen. Im Konzentrationslager war der Häftling beidem ausgesetzt, und darum waren diese Lager typisch für das gesamte Prinzip der totalen Herrschaft und können insofern als Symbol für diesen Typ diktatorischer Herrschaft gelten.¹⁸⁹ In der totalen Herrschaftsunterworfenheit der Konzentrationslager sieht Arendt den extremen Verlust des politischen Handelns und damit der Menschlichkeit insgesamt gekommen. Damit ist die totale Herrschaft für Arendt nicht nur aufgrund ihrer außerordentlichen Grausamkeit unmenschlich, sondern sie wirkt auf die ihr Unterworfenen auch **entmenschlichend**.

Dieses radikale Urteil Arendts, das die einhellige Verurteilung des Totalitarismus durch die diesen Herrschaftstyp Untersuchenden in den demokratischen Staaten noch an Schärfe überbietet, entwickelt sie aus ihrer normativen Politiktheorie heraus. Auch bei der Betrachtung des totalitären Herrschaftsapparates bleibt Hannah Arendt dieser Theorie verbunden, auf die ich daher im Folgenden zunächst eingehe. Arendt hat in

¹⁸⁸Eric Voegelin legt den Totalitarismusbegriff ja etwas weiter aus und es wäre möglich, dass er auch die kommunistische Sowjetunion vor und nach Stalin als totalitär ansieht.

¹⁸⁹Dabei verwende ich den Begriff des Symbols in seiner allgemeinen Bedeutung, nicht in der spezifisch Voegelinischen Ausprägung.

ihrem Buch *Vita activa* eine anthropologische Tätigkeitstheorie vorgelegt, und darauf aufbauend eine normative Politiktheorie vorgenommen, die sich unter anderem in den Werken *Über die Revolution* und *Macht und Gewalt* findet. Das freie Handeln gleichberechtigter Bürger im öffentlichen Raum, wie in der antiken Polis, ist das Idealbild der Politiktheorie Arendts. Sie ist sich bewusst, dass dies im 20. Jahrhundert ein schönes, aber unerreichbares Ideal darstellt, da die Bürger sich mehr und mehr von der Politik entfremden und die Wirtschaft immer stärker Einfluss auf die Politik nimmt. Noch mehr als alle diese Entwicklungen zusammen aber bedroht die totalitäre Gewaltherrschaft ihr republikanisches Politikideal. Der Totalitarismus stellt damit, wie im Anschluss an Arendts Ideal gezeigt wird, die **Radikalnegation von Arendts Politiktheorie** dar.

Natürlich braucht Arendt, das sei noch hinzugefügt, keine anthropologische Tätigkeitstheorie und auch keine normative Politiktheorie, um den Totalitarismus als böse bezeichnen zu können, sondern vielmehr war in der Entstehung ihrer Theorie die Konfrontation mit dem Totalitarismus die Geburtsstunde ihrer eigenen politischen Theorie.¹⁹⁰ Werkgeschichtlich ging Arendts Totalitarismustheorie damit ihrer Tätigkeits- und Politiktheorie voraus. Inhaltlich sind beide Teile ihres Werks aber eng miteinander verbunden. Daher halte ich es auch für legitim, sie in enger Folge darzustellen.

Die anthropologische Tätigkeitstheorie Hannah Arendts

Hannah Arendt war nicht nur politische Theoretikerin, sondern auch Philosophin. Ihr philosophisches Hauptwerk, die *Vita activa*, ist der Existenzphilosophie zuzuordnen. Dieser Zweig der Philosophie war in den 1920er und 1930er Jahren sowie noch einmal in der Zeit vom Zweiten Weltkrieg bis etwa 1970 im deutschsprachigen Raum sehr bedeutend (und nach dem Zweiten Weltkrieg auch in Frankreich, nicht aber im angelsächsischen Sprachraum, in der eine analytische Philosophie vorherrschte). In dieser Zeit erlebte die Existenzphilosophie eine Blütezeit und schien auf dem besten Wege, die Metaphysik, die Moralphilosophie und die Logik als ursprünglich wichtigste

¹⁹⁰Das folgende Kapitel baut sehr stark auf Friedrich Pohlmanns Analyse *Der Keim des Verderbens totalitärer Herrschaft – Die Einheit der politischen Philosophie Hannah Arendts* sowie auf dem Seminarpapier *Die klassische Theorie der Demokratie* auf, das ich mit anderen Studenten im Hauptseminar *Demokratiethorien* im Wintersemester 2003/04 bei Herrn Prof. Göhler angefertigt habe.

Teilgebiete der Philosophie völlig zu verdrängen. Im Zentrum der Existenzphilosophie stand die Frage nach der Existenz, und zwar vor allem nach derjenigen des Menschen. Die Fragen der Existenzphilosophie gehören zu dem Gebiet der philosophischen Anthropologie, die aber heute ganz unbedeutend ist (der einzige Vertreter dieser Teildisziplin, der überhaupt die Feuilletons überregionaler Tageszeitungen erreicht hat, dürfte der Philosoph Odo Marquardt gewesen sein, und als Wissenschaft beschäftigt sich heute nicht mehr vorwiegend die Philosophie, sondern die Ethnologie in ihrem Teilgebiet der Kulturanthropologie mit dem Menschen). Die Fragen der philosophischen Anthropologie werden heute im Fach Philosophie im Grunde nur noch in der Lebensphilosophie des Schweizer Philosophen Wilhelm Schmid gestellt werden. Schmid, der sich vor allem der Frage widmet, was ein gelungenes menschliches Leben auszeichnet, ist damit allerdings ein bekannter Philosoph geworden. Wie Schmid heute ging es der Existenzphilosophie damals um das menschliche Leben und wie es gelingen kann. Heute ist nicht nur die Fragestellung etwas aus dem Blick gerückt, sondern man empfindet auch den Begriff der Existenzphilosophie als merkwürdig. Darum verwendet man ihn heute nicht mehr und spricht statt dessen, wie gesagt, von philosophischer Anthropologie oder gleich mit Schmid von Lebensphilosophie. In der Zeit, in der Hannah Arendt in Marburg und Freiburg zur Philosophin ausgebildet wurde, waren Begriff und Fragestellung der Existenzphilosophie jedoch in aller Munde, und mit Karl Jaspers und Martin Heidegger gehörten zwei der bedeutendsten Existenzphilosophen überhaupt zu ihren Lehrern. Deswegen ist es nicht erstaunlich, dass Hannah Arendt in ihrem philosophischen Werk Fragen stellt, die für die Existenzphilosophie typisch sind, und auch in ihren Antworten von dieser philosophischen Strömung beeinflusst ist.¹⁹¹

Im Zentrum von Arendts Philosophie, wie das menschliche Leben gelingen kann, steht ihre anthropologische Tätigkeitstheorie, also ihre Sicht der menschlichen Handlungen. Sie befasst sich mit der Frage, „was wir tun, wenn wir tätig sind.“ (VA, 12). In der Folge unterteilt sie alle menschlichen Tätigkeiten in das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln. Dabei ist sie der Ansicht, dass das menschliche Leben vor allem im Handeln gelingen kann, wie im Folgenden dargelegt wird.

Die grundlegendste und am geringsten bewertete menschliche Tätigkeit ist für Arendt das Arbeiten. Das Arbeiten definiert Arendt als die Produktion der Güter, die die

¹⁹¹Später hat Hannah Arendt sich, auch vor dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit ihrem philosophischen Lehrer Martin Heidegger, von der Existenzphilosophie abgewandt.

Menschen zum Leben brauchen. Diese Güter nennt Arendt Lebensmittel. Gemeint sind Nahrungsmittel und – so vermute ich – auch kurzlebige Konsumgüter wie Alltagskleidung. Diese Güter sind Verbrauchsgüter. Sie werden hergestellt und im Zuge des menschlichen Lebens verbraucht, so dass immer neue hergestellt werden müssen. Damit muss auch das menschliche Arbeiten immer weiter gehen, wenn die Menschen ihr Leben erhalten wollen. In dieser ständig erneuten Wiederholung, aber auch in seiner elementaren Bedeutung für das menschliche Leben ähnelt das Arbeiten dem menschlichen Stoffwechselprozess. Den Menschen, der sich auf das Arbeiten konzentriert, bezeichnet Arendt einmal als **animal laborans**, also als „arbeitendes Tier“. Diesem Menschen spricht Arendt also, und das ist natürlich ein sehr hartes Urteil, geradezu das Menschsein ab. Damit meint sie aber nicht, dass der Mensch nun zu einem Tier werden würde oder dass dem Menschen nun die elementaren Menschenrechte nicht mehr zustehen würden, sondern sie meint, dass ein solcher Mensch sie eher an ein Tier erinnert als an einen Menschen. Arendt fällt also kein faktisches oder moralisches, sondern ein kulturphilosophisches oder eben existenzphilosophisches Urteil. Kurzum, sie findet es nicht richtig, sich nur auf das Arbeiten zu konzentrieren. Der gewerbliche Arbeiter sollte sich also, das würde Arendt ihm vermutlich raten, in seiner Freizeit eine kreativere Beschäftigung suchen.

Die zweite Tätigkeitsform des Menschen, die von Arendt schon etwas höher gewertet wird, ist das Herstellen. Im Prozess des Herstellens werden Güter produziert, die nicht verbraucht, sondern gebraucht werden, damit der Mensch ein Zuhause in der Welt hat. Diese Gebrauchsgüter, etwa Häuser, Möbel oder Werkzeuge, haben eine gewisse, zum Teil sogar lange, Lebensdauer und Beständigkeit. Sie geben dem Menschen eine Heimat. Darauf ist der Mensch für Arendt angewiesen, denn er benötigt für sein Leben Gegenstände, die der Natur widerstehen und ihm Schutz, Obdach und eine Heimat geben. Es ist nicht die Erhaltung des menschlichen Lebens, sondern es ist diese Weltlichkeit des Menschen, die das Herstellen erforderlich macht, also die Tatsache, dass Menschen neben der Nahrung auch zum Beispiel eine Wohnung brauchen. Mittlerweile hat das Herstellen aber auch die Aufgabe übernommen, dem Menschen durch elektrische Geräte und Maschinen das Arbeiten zu erleichtern. Den Menschen, der sich auf das Herstellen konzentriert, nennt Arendt *homo faber* („der Mensch als Schmied“). Diesem Menschen bringt Arendt schon eine gewisse Anerkennung entgegen, ich meine zu erkennen, dass sie bei der Schilderung dieser Menschen an Bauleute, Architekten, Ingenieure etc. denkt. Sie ist auch der Meinung, dass die

Moderne sehr stark von diesen ihrer Ansicht nach kompetenten, zielstrebigem, gut ausgebildeten, aber im Grunde wenig fantasievollen und wenig romantischen Menschen geprägt ist.

Die dritte menschliche Tätigkeit, die Arendt dann am höchsten bewertet, ist das Handeln. Gemeint ist damit das gemeinsame Handeln mit anderen Menschen in der Öffentlichkeit. Arendt spricht von Handeln, wenn sich Menschen zusammentun, um zusammen ein gemeinsames Ziel zu erreichen. Dabei geht es nicht um private Ziele eines oder mehrerer Bürger, sondern um Ziele, die das Gemeinwesen betreffen, mit einem Wort: beim Handeln geht es um öffentliche Angelegenheiten. Das Handeln ist die Tätigkeit von mehreren, die in diesen öffentlichen Angelegenheiten durch Wort und Tat miteinander kooperieren. Im Grunde geht es dabei also, so Arendt, um Politik: Damit sind aus ihrer Sicht Politik und Handeln beinahe deckungsgleich. Das Handeln unterscheidet sich insgesamt ganz erheblich vom Arbeiten und Herstellen. Zunächst einmal beinhaltet das Handeln immer einen Neuanfang – das unterscheidet es vom Arbeiten. Ferner ist das Handeln prinzipiell ergebnisoffen – das unterscheidet es vom Herstellen. Wer damit beginnt, ein Haus zu bauen, weiß in der Regel schon zu Beginn wenigstens ungefähr (und in den meisten Fällen sogar recht genau), wie es einmal aussehen wird. Wer aber eine politische Initiative startet, kann häufig nicht sagen, was dabei herauskommt. Weiterhin ist das Handeln etwas, das Menschen nur gemeinsam tun können. Herstellen und Arbeiten kann man dagegen auch allein. Und vor allem ist wichtig, dass sich das Handeln in der Öffentlichkeit abspielt, während Arendt Arbeiten und Herstellen in der privaten Sphäre verortet (das muss nicht heißen, dass das immer drinnen stattfindet, aber es ist in der Regel auf das menschliche Gewinnstreben und nicht auf ein öffentliches Interesse zurückzuführen). Für Arendt ist das Handeln insgesamt die am höchsten bewertete und dem Menschen eigentlich gemäße Tätigkeit. Für sie ist klar: Das menschliche Leben kann nur im Handeln gelingen.

In dieser anthropologischen Tätigkeitstheorie ist Arendt von der griechischen Philosophie beeinflusst. Aristoteles sieht ja im „bios theoretikos“ und im „bios politikos“, der wissenschaftlichen und der politischen Tätigkeit, die dem Menschen würdigsten Tätigkeiten. Interessanterweise ist Aristoteles der Ansicht, dass der Mensch noch eine dritte Möglichkeit hat, sein Leben zu verbringen, nämlich sich einfach zu vergnügen, jedoch lehnt er ein solches Verhalten ab. Darauf, dass manche Menschen auch arbeiten (in der Arendtschen Terminologie also arbeiten oder herstellen) müssen,

um zu überleben, kommt Aristoteles gar nicht: Seine Theorie richtet sich an Bürger, die finanziell in einer solchen Weise abgesichert sind, dass sie gar nicht mehr arbeiten müssen. Arendt übernimmt den *bios politikos* als Handeln in ihre anthropologische Tätigkeitstheorie und fügt dem noch das Herstellen und Arbeiten hinzu. Sie unterscheidet sich aber von Aristoteles dahingehend, dass sie das gesellschaftlich relevante Handeln im *bios politikos* der distanzierten, rein wissenschaftlichen Tätigkeit des *bios theoretikos* vorzieht. Die wissenschaftliche Tätigkeit kommt in Arendts Dreiteilung von Arbeiten, Herstellen und Handeln gar nicht vor. Später, nämlich in der philosophischen Spätphase ihres Werks, versucht sie, Aristoteles' *bios theoretikos*, also ein von Philosophie und Wissenschaft geprägtes Leben (Arendt nennt dies lateinisch die „*vita contemplativa*“, das „anschauende Leben“) in ihre Tätigkeitstheorie einzubauen, wobei sie aber nicht zu einem Abschluss gelangt. Vielleicht deswegen ist ihr Idealbild der Menschen allein das von politisch handelnden Bürgern.

Arbeiten, Herstellen und Handeln entsprechen, so Arendt, auch jede für sich den Grundbedingungen, unter denen die Menschen auf der Welt leben. (Der Fachbegriff für diese Bedingtheiten lautet die „*conditio humana*“). Das Arbeiten entspricht der Notwendigkeit der Erhaltung des menschlichen Lebens, das Herstellen dem Umstand, dass der Mensch sich in der Welt eine Heimat schaffen muss, und das Handeln entspricht der Pluralität, der Tatsache, dass es mehr als nur einen Menschen gibt. Zudem entspricht das Handeln auch, so Arendt, der Natalität, der Tatsache, dass Menschen geboren werden. Eine Geburt symbolisiert ihrer Ansicht nach einen Neuanfang, und nur weil wir Menschen geboren sind, sind wir zum Handeln imstande, da auch das Handeln immer wieder einen Neuanfang bedeutet – und nur weil wir Menschen geboren sind, ist das Handeln für uns die am höchsten zu bewertende Tätigkeit. Zusammen sind Arbeiten, Herstellen und Handeln Hannah Arendt zufolge die drei wesentlichen menschlichen Tätigkeiten. Auf dieser anthropologischen Tätigkeitstheorie baut Arendt in der Folge ihre normative Politiktheorie auf.

Die normative Politiktheorie Hannah Arendts

Die Politik ist Hannah Arendt zufolge, wie erwähnt, dem Tätigkeitsbereich des Handelns zuzuordnen. Handeln und Politik sind gar nicht zu trennen, Politik besteht aus Handeln und Handeln wiederum ist für Arendt in erster Linie politisches Handeln. In den nachgelassenen Fragmenten zu ihrer zwischenzeitlich geplanten, aber nie herausgegebenen Einführung in die Politik definiert Arendt Politik so: Das Politische ist ein Weltbereich, in dem die Menschen primär als Handelnde wirken und menschlichen Angelegenheiten damit „eine ihnen sonst nicht zukommende Dauerhaftigkeit verleihen“ (WP, 14 f.) Damit erneuert sie den Bedeutungsanspruch der klassischen Lehre von Politik, wie sie im antiken Griechenland vertreten worden ist. Sie fordert, den Politikbegriff nicht auf Macht, Staat oder Herrschaft zu reduzieren, wie dies in der Vergangenheit häufig geschah und auch heute noch häufig geschieht. Arendts Denken zielt dagegen auf ein Verständnis von Politik ab, in dem Bürger Verantwortung in ihrer Umgebung übernehmen und zur Gestaltung des Zusammenlebens beitragen.

In diesem Zusammenhang gelangt Arendt zu ihrem vielzitierten kommunikativen Machtbegriff. Wir verwenden den Begriff Macht im Allgemeinen und auch im politikwissenschaftlichen Sprachgebrauch ja in der Regel etwa im Sinne von „die Fähigkeit, sich durchzusetzen“. Dieser Machtbegriff geht auf den einflussreichen Soziologen Max Weber zurück. Für Arendt ist Macht aber keineswegs, so wie Weber es formuliert hat, die Möglichkeit, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widersand durchzusetzen“ (MG, 37). Vielmehr entspricht Macht Arendt zufolge „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner (...) Wenn wir von jemand sagen, er ‚habe die Macht‘, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ (MG, 45) Politische Macht stützt sich für Arendt immer auf kommunikativ ausgehandelten Rückhalt aus dem Volk. Was Weber als Macht ansieht, bezeichnet sie hingegen als Gewalt.

Als Bedingungen für das politische Handeln der Bürger sind Freiheit und Gleichheit für Arendt gleichermaßen unverzichtbar. Um Politik machen zu können, müssen die Menschen gleich sein. Diese Gleichheit ist als Gleichberechtigung zu verstehen, die Menschen sind nicht identisch (und wenn sie identisch wären, könnte man auch kaum im Arendtschen Sinne von Pluralität sprechen). Gleichzeitig müssen die Menschen frei

sein, sie müssen unter anderem über Rede-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit verfügen und allgemein frei von Zwang sein, dies bezeichnet Arendt als Befreiung oder als negative Freiheit. Hier lässt sich ein Bogen schlagen zu Arendts wohlwollendem Verständnis des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips, das ja ihrer Ansicht nach unter anderem darauf beruht, dass der Nationalstaat die individuellen Bürgerrechte sichert, also auf dem Prinzip rechtlicher Gleichheit (vgl. Kapitel 2.1). Aber durch die Abwesenheit von Unfreiheit werden die Bürger noch nicht frei. Echte, positive Freiheit, ergibt sich erst im politischen Handeln, in dem die Bürger zusammen für das Gemeinwesen eintreten. Wer sich also nicht politisch betätigt, ist für Arendt nicht frei. Sie fordert von den Bürgern, Verantwortung zu übernehmen und politisch zu handeln (vgl. ÜdR, 39 ff.)

Arendts Ideal ist damit die bürgerliche Selbstregierung, in der Gewalt und Herrschaft vermieden werden, aber Macht und damit positive Freiheit errungen werden. Daraus ergibt sich die hohe Bedeutung, die Arendt der politischen Partizipation beimisst. Dies erscheint auch nicht mehr verwunderlich, wenn man die zentrale Rolle des Handelns in Arendts anthropologischer Tätigkeitstheorie sieht. Arendts Zielvorstellung ist die Inklusion aller Bürger in einen Kommunikations- und Entscheidungsprozeß innerhalb einer politischen Sphäre. Diese Sphäre nennt sie den „Erscheinungsraum“ (vgl. VA, 251 ff.) Dieser Raum erscheint, wo immer Handelnde und Sprechende sich zusammenfinden, und er geht allen Verfassungen, Staatsgründungen etc. voraus. Indem Menschen politisch handeln, konstituieren sie durch die Macht, die dann entsteht, den Erscheinungsraum (vgl. VA, 252 ff.)

Nach Arendts Ansicht ist aber – und diese Ansicht prägt ihre politische Theorie sehr stark – dieser Erscheinungsraum jedoch von vielen Seiten bedroht. Eine Bedrohung des Erscheinungsraums sieht sie in der Verfolgung von Privatinteressen im politischen Raum. Eine solche Verfolgung von Privatinteressen ist – so interpretiere ich Arendt – vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) das Ergebnis der Entstehung großer Unternehmen durch Kapitalkonzentration, die dann die Politik in ihrem Sinne zu beeinflussen versuchen. Arendt rückt diese Lobbyarbeit, wie wir es in heutigen Worten nennen würden in die Nähe politischer Korruption und sieht sie äußerst kritisch.¹⁹² Besondere Brisanz hat diese Entwicklung deswegen, weil Arbeiten und Herstellen ja

¹⁹²Hier zeigt sich erneut der starke Einfluss Jean-Jacques Rousseaus auf Hannah Arendt, auch Rousseau ist der Verfolgung von Privatinteressen im öffentlichen Raum gegenüber sehr unduldsam.

eigentlich private Angelegenheiten sein sollten, sie aber nun auch in die öffentliche Sphäre eindringen. Daher tritt Arendt für eine strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre ein (vgl. VA, 389 ff. sowie 407 ff.) Sie beobachtet zudem, dass das Handeln in der öffentlichen Sphäre seit dem Beginn der Neuzeit zunehmend durch das Herstellen abgelöst wurde. Die Politik wird sozusagen immer mehr professionalisiert und „technisiert“: Das politische Handeln der Bürger wurde immer mehr durch das Herstellen von Gesetzen in Parlamenten und Ministerien abgelöst. Damit verlor gleichzeitig die öffentliche Sphäre, in der die Menschen als Gleichberechtigte miteinander sprechen und handeln, an Bedeutung.

Es hat sich, so Arendt, noch eine weitere Bedrohung des Erscheinungsraums ergeben. Und zwar besteht diese in der Gewaltherrschaft, d.h. dann, wenn Menschen anstatt zum legitimen Kommunikationsmedium Macht zur Gewalt greifen. Daher ist dieses nicht legitim. In einem solchen Fall wären die Menschen des öffentlichen Raumes und damit ihrer Freiheit zum Handeln beraubt. Sie könnten nicht mehr politisch handeln, der Erscheinungsraum wäre zerstört und Politik und Freiheit mit ihm. Daher sind Herrschaft, und noch viel stärker Gewalt, eigentlich antipolitisch (vgl. MG, 35 ff. sowie WP, 124 f.) Der Extremfall der Gewaltherrschaft war im Totalitarismus erreicht, der also die Radikalnegation der Auffassung Arendts vom Wesen der Politik darstellte, wie ich im Folgenden darlege. Zu Arendts Sorge trägt dabei noch ihre Überzeugung bei, dass der Zerfall des Klassensystems und das Entstehen der modernen Massengesellschaften nicht nur in Deutschland und der Sowjetunion wirkten, sondern alle Nationen prinzipiell totalitarismusanfällig gemacht haben.

Der totalitäre Staat als Radikalnegation der Auffassung Hannah Arendts vom Wesen der Politik

Die freie Übereinkunft der Menschen einerseits und die Gewaltherrschaft, die jedes politische Handeln unmöglich macht, andererseits sind die Gegenpole, die Hannah Arendts politisches Denken formuliert. Der Bedeutungsverlust und die Verdrängung der Politik – von der für Arendt angenommen werden muss, dass sie bereits eingetreten ist – können sich auf zweierlei Weise manifestieren, in Form einer Zweckentfremdung durch Lobbyismus und politische Korruption einerseits und auf die Vernichtung der öffentlichen Sphäre durch Gewalt – schlimmstenfalls durch die physische Vernichtung

der Person im Konzentrationslager – andererseits. Dabei schätzt Arendt aus der Logik ihrer Politiktheorie heraus die Gewaltherrschaft als besonders gefährlich für die Politik ein, da diese Herrschaft die Möglichkeit, politisch zu handeln, auf physischem Wege durch Gewalt einschränken und eliminieren kann (und in der Regel für den Machterhalt auch muss). Der Extremfall der Gewaltherrschaft ist ihrer Meinung nach schließlich im Totalitarismus erreicht, in dem die Elemente des Totalitarismus, nämlich Antisemitismus und Imperialismus, in ihrer totalitären Ausprägung erscheinen und die es unternehmen, Ideologien gewaltförmig durch Terror, dabei ein innerweltliches eidos voraussetzend, zur sozialen Realität zu machen.

Warum ist der Totalitarismus die Radikalnegation von Arendts Politiktheorie? Der Grund liegt darin, dass der Totalitarismus – mehr noch als die „einfache Gewaltherrschaft“ – den **extremen Verlust des politischen Handelns und demnach der Menschlichkeit bedeutet**, da sie nicht nur ihre politischen Gegner, sondern alle ihr Unterworfenen physisch einschränkt und ihnen damit den Raum zum politischen Handeln nimmt. Diese absolute Herrschaftsunterworfenheit der „Bürger“ in einem totalitären System betrifft, so könnte man vermuten, nur einen Teil dieser Menschen (nämlich die Ermordeten, Misshandelten und in Lagern Gefangenen), aber er betrifft doch jeden in dem Land lebenden Menschen zumindest potentiell, nämlich in der Bedrohung, dass dieses Schicksal jeden jederzeit treffen kann, und sich niemand dagegen schützen kann. In der Regel sind die Menschen in diesen Ländern daher, vermutet Arendt, fast ohne Ausnahme so massiv eingeschüchtert, dass sie es in Todesfurcht nicht wagen politisch zu handeln, zumal ja auch jedes gegen die Regierung gerichtete politische Handeln aufgrund der in diesen Systemen sehr gut funktionierenden Überwachung schnell und zuverlässig zu den schrecklichsten Strafen führen würde. Der unterschiedslose Terror, und der nicht ganz so unterschiedslose Terror gegen echte und vermeintliche politische Gegner schnürt den Raum zum politischen Handeln so sehr ein, dass dieser im Grunde nicht größer ist als der Kopf des einzelnen Menschen. Damit ist unter den totalitären Regimen kein politisches Handeln mehr möglich. Gleichzeitig kann man in einer solchen Situation auch nicht mehr von „Bürgern“ sprechen, denn dies setzt in irgendeiner Weise Rechte und Freiheiten voraus, und auch von „Untertanen“ kann eigentlich nicht gesprochen werden, denn dieses Wort impliziert eine wohlwollende Obrigkeit. Die Menschen, denen im Totalitarismus die Möglichkeit zu Handeln geraubt ist, sind Unterworfenene.

Der von Arendt angenommene „Erscheinungsraum“ wird damit in radikaler Weise eliminiert. Am Schlimmsten haben es dabei aus ihrer Sicht die im Lager Inhaftierten getroffen. Arendt ist sich bewusst, welch umfassendes und grausames System von Konzentrationslagern das nationalsozialistische Deutschland und die stalinistische Sowjetunion hervorgebracht haben. Angesichts permanenter Misshandlung und andauernder Einschüchterung sind die Insassen dieser Lager, so Arendt, zu „bloßen Reaktionsbündeln“ (EuU, 936) reduziert. Damit ist gemeint, dass sie sich schon nach kurzer Lagerhaft physisch und psychisch in einem so schlechten Zustand befinden, dass sie nur noch in der Lage sind, auf äußere Eindrücke zu reagieren und elementare körperliche Bedürfnisse zu stillen, dass sie aber zu einem eigenständigen Handeln nicht mehr in der Lage sind. Dieser Verlust des Handels führt in Verbindung mit den zahlreichen Misshandlungen, auf die er größtenteils zurückzuführen ist, für Arendt zum Verlust der Menschlichkeit der dem Totalitarismus Unterworfenen. (Ich erinnere allerdings daran, dass Arendt damit kein faktisches oder moralisches Urteil fällt, sondern dass sie mit dieser Aussage ihrer Ansicht Ausdruck verleiht, dass diese Unterworfenen sie eher an Tiere als an Menschen erinnern.) Vollständig ist dieser Verlust der Menschlichkeit für Arendt in den Lagern, jedoch betrifft er alle dem Totalitarismus Unterworfenen potentiell oder anteilig. Eugen Kogon hat das Lagersystem in seinem Buch *Der SS-Staat*, das einen beim Lesen immer noch erschüttert, eindrucksvoll beschrieben. Er berichtet von Lagerhaft, Prügelstrafen (vgl. Kogon 1974, 124-136), Nahrungsmangel (vgl. ebd., 136-143), psychischem Terror (148-150) und willkürlichen Hinrichtungen (vgl. ebd., 133-135). Mehrfach wollte er das Manuskript vernichten, so furchtbar war sein Inhalt (vgl. ebd., 7). Sein Fazit: „Die Rolle des Menschen im Herrschaftssystem des Terrors ist erbärmlich.“ (Ebd. 1974, 37)

Wie erklärt sich Arendt das Vorhandensein eines so außergewöhnlichen Ausmaßes von Überwachung, Misshandlung und Einschüchterung und insbesondere eines so grausamen Lagersystems? Sie führt dies zum einen auf die von ihr konstatierte permanente Dynamik des Totalitarismus zurück. Die totalitären Bewegungen richteten sich, wenn sie die Staatsmacht errungen haben, nicht einfach als neue Herrscher ein (ein Verhalten, für das es in der Geschichte viele Präzedenzfälle gegeben hätte.) Denn dies hätte den totalitären Bewegungen ein Ende gesetzt, dort aber war niemand bereit „der Bewegung im Innern ein Ende [zu] setzen.“ (EuU, 816) Im Gegenteil war Arendt zufolge die „permanente Revolution“ (ebd.) das Ziel des Totalitarismus. Im Rahmen dieser permanenten Revolution soll diejenige Ideologie, die Leitstern des totalitären

Regime ist, gewaltförmig in die innerweltliche Realität überführt werden. Arendt ist der Ansicht, dass das Projekt der totalitären Regimes auf Jahrhunderte ausgelegt hätte sein müssen, wenn sie nicht sogar glaubt, dass der Totalitarismus nur als dynamischer Prozess denkbar ist (EuU, 814 ff.) Zentrales Merkmal jedes totalitären Projekts war, wie bereits erwähnt, dass eine Ideologie dessen Leitstern war. Über die Weltanschauungen, die zu den ideologischen Gehalten und zentralen strukturellen Merkmalen der totalitären Regime wurden, wurde hier bereits einiges gesagt. Wie erwähnt, hatten sie die Eigenschaft, gleichzeitig Systeme der Universalerklärung und von einem unüberbrückbaren Freund-Feind-Gegensatz geprägte Aktionsprogramme zu sein. Und ein solches Aktionsprogramm wurde nach der Etablierung eines totalitären Regimes in die Tat umgesetzt, und zwar gewaltförmig: Das Mittel, das eingesetzt wurde, um diese Ideologie zur sozialen Realität zu machen, war die Gewalt.¹⁹³ Das wichtigste Gewaltmittel für den Totalitarismus aber sind der Staat und seine Gewaltmittel, und dabei vor allem die Polizei und die Geheimpolizei (vgl. EuU, 822 ff.) Damit ist klar, dass sich der Terror und das Lagerwesen in einem totalitären Regime nicht nur auf echte und vermeintliche politische Gegner erstreckte – das ist der Unterschied zur klassischen Gewaltherrschaft, sondern dass sie dazu dienten, ein politisches Programm in die Tat umzusetzen.

In diesem Zusammenhang gilt es aber zu beachten, dass der Staat in der Dynamik des Totalitarismus, eine Ideologie zur sozialen Realität zu machen, immer nur ausführendes Organ ist. Denn der totalitäre Staat diene nur der totalitären Bewegung und deren Führung. Dies wurde dadurch sehr deutlich, dass jeder irgendwie relevanten staatlichen Stelle ein Gegenpart in der totalitären Bewegung zur Seite gestellt wurde, so „dass die gleiche Funktion einmal von einem Staatsbeamten und zweitens von einem Parteimitglied erfüllt wurde“ (EuU, 828) Dort hatte im Zweifelsfall der Vertreter der totalitären Bewegung das letzte Wort. Ohnehin besetzten die Führer der totalitären Bewegungen auch die höchsten Positionen des Staates. Das Resultat war ein totales Ämterchaos, die eigentümliche „Strukturlosigkeit der totalen Herrschaft“ (EuU, 867).

Doch in dieser Strukturlosigkeit gab es Institutionen, die mächtig genug waren, die

¹⁹³ Die Propaganda spielte von der Machtergreifung der totalitären Bewegungen an eine untergeordnete Rolle. Dass sie dennoch wahrnehmbar und sogar sehr laut weitergeführt wurde, ist laut Arendt darauf zurückzuführen, dass noch nicht alle Teile der Gesellschaft totalitär waren. In den bereits für den Totalitarismus gewonnenen Teilen der Gesellschaft ersetzt die Indoktrination die Propaganda, diese ist allerdings für das nicht geschulte Auge von der Propaganda kaum zu unterscheiden.

Ideologie der totalitären Bewegung auch gewaltförmig durch Terror in die soziale Realität umzusetzen. Die wichtigste dieser Institutionen war die Geheimpolizei. Im nationalsozialistischen Deutschland war dies die der SS und damit die Heinrich Himmler unterstellte Gestapo, der auch SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann angehörte, in der Sowjetunion Stalins war dies der NKWD. Und das wichtigste Gewaltmittel dieser Organisationen war noch vor den anderen nationalen Sicherheitsorganen wie der Polizei, die den Geheimpolizeien unterstellt waren, die Einrichtung der Konzentrationslager. Diese Institutionen waren unter anderem für die Konzentrationslager und damit auch für die Judenvernichtung, die Arendt in ihrem Buch über *Eichmann in Jerusalem* genauestens dokumentiert (vgl. EiJ, 168-330), verantwortlich, und waren insofern das ausführende Organ der nationalsozialistischen Bewegung. Arendt konstatiert aber auch in diesem Buch, dass alle Institutionen des Staates, vom Außenministerium über die Justiz bis zur Wehrmacht, an der Judenvernichtung beteiligt waren, und sich so an dem Versuch beteiligten, die totalitäre Weltanschauung gewaltsam in die soziale Realität zu überführen.

Dieser Versuch bedeutete, so Arendt, dass die Menschen unter den totalitären Regimen nicht nur inhaftiert wurden, wenn sie Regimegegner oder einfach Verbrecher waren. Viele, ja die meisten Inhaftierten waren unschuldig oder ausländische Staatsbürger. Denn das Ziel der Lager war es keineswegs, nur Schuldige zu bestrafen oder den Widerstand der Regimegegner zu brechen. Das Ziel war es vielmehr, eine Ideologie gewaltförmig in die soziale Realität zu überführen. Dabei wurden auch, ja vor allem, zahllose Unschuldige inhaftiert und auch ermordet. Das Ergebnis war eine ungeheure Zahl von Opfern. Friedrich Pohlmann fasst das wie folgt zusammen: Die Schuldigen in den Konzentrationslagern waren „Schuldige einer besonderen Art“, (Pohlmann 1998, 228) die Gewalt richtete sich gegen sie als den „*qua ‚Klassen und Rassenzugehörigkeit‘ definierten (..) ‚objektiven Feind‘* der Eigengruppe und des ihr vorgegeben ‚Heilsziels‘ - gegen Menschengruppen also, deren Feindstatus aus ideologisch vorgegebenen ‚objektiven Merkmalen‘ deduziert worden ist (...) Gegen die einzelnen Menschen, die der ideologisch deduzierten Feindgruppe angehören, braucht sich nicht einmal unbedingt Hass zu richten, nicht Hass sondern ein von der Ideologie vorgegebener Begriff der objektiven Notwendigkeit ist der Antrieb totalitären Terrors.“ (Ebd., 228 f.)¹⁹⁴

¹⁹⁴Hervorhebung im Original.

Aus einer Außenperspektive wie auch aus der Perspektive von denjenigen Bürgern der totalitären Staaten, die sich noch einen Rest an common sense erhalten haben, handeln die totalitären Regime in ihrem Versuch, eine Ideologie gewaltsam in die soziale Realität zu überführen, völlig irrational. In einem Aufsatz, der etwa zu der Zeit erschien, als Arendt ihr Totalitarismusbuch schrieb, erkannte sie bestimmten Maßnahmen wie der Enteignung und Vertreibung von Juden noch eine gewisse Rationalität zu, denn diese Maßnahmen sicherten die Loyalität der Deutschen und ihrer Verbündeten (vgl. Arendt 1989a, 11-13). Die Vernichtungslager im Osten dagegen waren völlig irrational und belasteten sogar die Kriegsanstrengungen des nationalsozialistischen Deutschlands, da sie wichtige Ressourcen in Anspruch nahmen (vgl. ebd., 15). Sie dienten auch nicht, wie eventuell zu vermuten gewesen wäre, der Ausschaltung von echten oder vermuteten oder auch nur potentiellen Regimegegnern, denn größtenteils saß das Naziregime so fest im Sattel, dass es dazu der Konzentrations- und erst Recht der Vernichtungslager nicht bedurfte (vgl. ebd., 16-21). Diese Lager sind nur zu verstehen, wenn man die totalitären Ideologien, die sich zu Weltanschauungen verdichtet haben, betrachtet: „Wenn man jedoch andererseits von allen gewohnten Maßstäben abstrahiert und nur die wahnwitzigen ideologischen Behauptungen des Rassismus in ihrer logischen Klarheit betrachtet, dann macht die Ausrottungspolitik der Nazis fast allzuviel Sinn.“ (Ebd., 8) Insofern sind die totalitären Regime nur aus der Innenperspektive zu verstehen.

Arendt weist uns darauf hin (und darauf macht uns wiederum Julia Schulze-Wessel aufmerksam), dass sich in dem totalitären Projekt, jeweils eine Ideologie gewaltsam in die soziale Realität zu überführen, auch der Charakter dieser Ideologie ändert, was am Antisemitismus gut deutlich gemacht werden kann: „An dieser Phase lässt sich eine komplette Umkehrung des Verhältnisses von Ideologie und Realität ablesen: Die Ideologie des Antisemitismus ist nun selbst zur Realität geworden.“ (Schulze-Wessel 1998, 68). Wo beispielsweise die frühen Formen des Antisemitismus ihre Grundlage noch in realen Erfahrungen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen hatte, dieser Antisemitismus sich aber nach und nach von seiner realen Erfahrungsbasis entfernte und dann zum Leitstern der totalitären Bewegungen wurde, wurde er schließlich wieder in die Realität überführt. Man muss sich das so vorstellen: Die Juden wurden in der antisemitischen Propaganda als Schmarotzer und Parasiten dargestellt. Danach wurden sie in Ghettos zusammengepfercht, in denen sie nicht ausreichend gepflegt wurden und in denen die hygienischen Verhältnisse katastrophal waren. In dem traurigen Zustand, in dem sie sich nach einer Weile in diesen Ghettos befanden, werden sie dann wiederum

der Öffentlichkeit vorgeführt. Das Ziel der Nationalsozialisten war es dabei, Abscheu und Hass gegenüber den Juden zu erwecken. (Oft erweckten sie so aber nur Mitleid, darum wurden diese Vorführungen bald eingestellt.) Ein anderes Beispiel bringt Schulze-Wessel: An Stelle der Ideologie von einem unterschiedlichen Wert der verschiedenen Rassen tritt die Realität einer in Rassen aufgeteilten Menschheit (vgl. ebd., 148). Arendt bezeichnet diese Handlungen der totalitären Regime als das „Wahlügen“ (Arendt 1989b, 29, zitiert nach Schulze-Wessel 1998, 148 f.) und sagt dazu: „Sind die [totalitären, K.K.] Bewegungen erst einmal an die Macht gekommen, so beginnen sie die Wirklichkeit im Sinne ihrer ideologischen Behauptungen zu verändern.“ (EuU, 719) Für Schulze-Wessel ist dieses „Wahlügen“ die fünfte und letzte Phase des Antisemitismus.

Das Ergebnis dieses „Wahlügens“ war eine ungeheure Zahl von gebrochenen Menschen, die die Konzentrationslager entweder selbst durchlitten oder aus Angst vor ihnen kaum zu atmen wagten.¹⁹⁵ Gemeinsames politisches Handeln war natürlich völlig unmöglich, vielmehr wurde die Gesellschaft atomisiert, und mehr noch: „In der totalitären Diktatur werden die Menschen durch Terror freilich nicht nur atomisiert, sondern auf der Basis dieser Atomisierung zu einer neuen, künstlichen Einheit zusammengeschweißt. Die Vernichtung der menschlichen Pluralität und Spontaneität manifestiert sich äußerlich in den Massenorganisationen und -aufmärschen des Regimes; und ihr psychischer Ausdruck ist die Uniformität der durch Terror erwirkten Reaktionsweisen der Einzelnen“ (EuU, zitiert nach Pohlmann 1998, 230). Das „eiserne Band“ (EuU, 958) des Terrors schweißt alle Menschen zu einem einzigen Menschen zusammen, so Arendt: „Totalitäre Herrschaft beraubt sie nicht nur ihrer Fähigkeit zu handeln, sondern sie macht sie im Gegenteil, gleichsam als sei sie nur ein einzelner Mensch, mit unerbittlicher Konsequenz zu Komplizen aller vom totalitären Regime unternommenen Aktionen und begangenen Verbrechen.“ (EuU, 727)

„Die totale Beherrschung des Menschen im Konzentrationslager“, so Jessica Cohen,

¹⁹⁵Dies wurde noch dadurch verstärkt, dass ein Teil der Dynamik der totalitären Bewegungen durchaus darin lag, dass sich die Ideologie, die Leitstern des Totalitarismus war, in wichtigen Aspekten wandelte (Arendt erinnert an den Seitenwechsel der Sowjets, die sich 1939 mit dem nationalsozialistischen Deutschland verbündeten – dadurch wurde die Sowjetideologie und -propaganda mit einem Male deutschfreundlich, um dann ab Juni 1941 wieder deutschfeindlich zu werden) und eine politische Aussage, die an einem Tag noch im Sinne des Regimes war, konnte einen am folgenden Tag in ein Konzentrationslager bringen.

„zeigt sich darin, dass die juristische, die moralische und die individuelle Person im Menschen vernichtet wird.“ (Cohen 2006, 31) Im totalitären Projekt, eine Ideologie gewaltförmig durch Terror in die soziale Realität zu überführen, spielten diese Lager damit eine zentrale Rolle: „Für das Verständnis von Arendts Analyse der totalen Beherrschung des Menschen im Nationalsozialismus durch Ideologie und Terror ist die Rolle der Konzentrationslager kardinal. Nur hier kann durch absoluten Terror die Ideologie verifiziert werden; nur hier kann durch die Reduktion eines jeden Menschen auf ein ‚Reaktionsbündel‘ der fundamentale Anspruch der totalen Herrschaft, dass Menschen total beherrschbar sind, realisiert werden“ (Cohen 2006, 30 f.) Arendt fürchtet sogar, dass dieser radikale Verlust des Menschlichen permanent sein könnte (dieses zielt auf ihre psychische Befindlichkeit ab, nicht auf ihre Physis) und dass zukünftige Generationen unter den totalitären Regimen nur noch wenig mit handelnden Menschen gemeinsam haben werden. Eric Voegelin hat diese Vorstellung in einer Rezension zurückgewiesen.

Ideologie und der Terror in den Konzentrationslagern waren Arendt zufolge die zentralen Merkmale des Totalitarismus, bei dem es sich um eine eigene Staatsform handelte. Diese Staatsform brachte es mit sich, dass das Legalitäts- ebenso wie das Territorialitätsprinzip nicht mehr galten. Später wurde dann in der Idee der arischen Rasse oder des Sowjetmenschen auch das Prinzip der Übereinstimmung von Nation und Staatsvolk abgeschafft, und die staatlichen Institutionen waren ja ohnehin durch ihre eigentümliche Spiegelung in den totalitären Bewegungen faktisch aufgehoben. Daher ist Arendt der Ansicht, dass der Totalitarismus (auch der Nationalsozialismus) sowohl staatsfeindlich als auch gegen die Nation gerichtet ist. Das ist natürlich eine interessante These Arendts. Es ist sicher auch noch heute ein gutes Argument gegen neue und alte Nazis, dass der Nationalsozialismus eben antinational war. Eines seiner zwei beherrschenden Merkmale war ja der Imperialismus, der in einem unlösbaren Widerspruch zum Nationalstaatsprinzip stand. Und es ist natürlich völlig klar, dass der völkische Rassismus der Nationalsozialisten mit dem Nationalstaat als einem politischen Ordnungsprinzip gar nicht zu vereinbaren war. Daher ist der Nationalsozialismus im Grunde staatsfeindlich und antinational gewesen, und man sollte aus diesem Grund auch nicht von Nationalsozialisten, sondern einfach von Nazis sprechen, denn die Nazis waren weder national noch (das versteht sich von selbst)

sozialistisch.¹⁹⁶

Zusammenfassend konstatiert Arendt, dass den einem totalitären Regime Unterworfenen durch Einschüchterung und Misshandlung, zwar in unterschiedlichem, aber doch stets sehr großem Ausmaß, die Möglichkeit des Handelns geraubt worden ist. Damit bedeutet der Totalitarismus für Arendt den extremen Verlust des Politischen und damit des Menschlichen insgesamt.

Hannah Arendt argumentiert in ihrem Totalitarismusbuch sehr strukturell und abstrakt, nimmt dann aber in ihrer Studie *Eichmann in Jerusalem* eine individuellere Perspektive ein und befasst sich mit der Persönlichkeitsstruktur der Täter. Adolf Eichmann, der Verantwortliche für die Judendeportationen, war kein fanatischer Antisemit. Er war ein gewissenhafter, ja in gewisser Weise sogar ein idealistischer Funktionär, der seine von Himmler zugewiesene Aufgabe treu erfüllte, da er sie für notwendig hielt. In diesem Rahmen entwickelte er durchaus auch Eigeninitiative. Das deutet aber nicht auf einen fanatischen Antisemitismus Eichmanns hin. Er war auch gar nicht besonders sadistisch oder brutal, sondern schien, so Arendt, eher durchschnittlich zu sein (in diesem Zusammenhang prägte Arendt ihr häufig missverstandenes Wort von der „Banalität des Bösen“). Man ist bei ihrer Schilderung Eichmanns (die nicht unumstritten ist) beinahe der Meinung, wäre der Mann Krankenkassenangestellter gewesen, hätte er mit derselben Gewissenhaftigkeit Krankenscheine ausgefüllt. Mit dieser „Neutralität“ und diesem „Pflichtbewusstsein“, ohne aber, so Arendt, die Juden wirklich zu hassen, war Eichmann Chefdeporteur von ganz Europa, wie Arendt schildert (vgl. EiJ, 220-315). Eichmanns Einstellung lautete, dass der kategorische Imperativ von Immanuel Kant durch den Satz „Handle so, dass er Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde“ (Frank 1942, 15 f., zitiert nach EiJ, 232), ersetzt werden müsse. Arendt sieht ihn als einen loyalen Nationalsozialisten an, der aber nicht ideologisch geprägt ist, was natürlich gewisse Fragen aufwirft. Diese Einstellung Eichmanns erklärt Arendt mit seiner charakterlichen Disposition als aus dem Bürgertum herausgefallenen und insgesamt weltlosen modernen Massenmenschen (vgl. EiJ, 231 ff.): Eichmann war ein sozialer Absteiger aus der Mittelschicht (vgl. EiJ, 93-109) und fand während der Weltwirtschaftskrise in der im Entstehen begriffenen SS wieder Arbeit und Lebenssinn (vgl. EiJ, 110, 133). Dort wurde er wohl doch stärker, als er im

¹⁹⁶Bis zum Ende meiner Arbeit behalte ich die von mir eingeführte Terminologie jedoch bei und spreche weiterhin von „Nationalsozialisten“.

Jerusalem Prozess angab und auch als Arendt das so sieht, von der in sich stimmigen Welterklärung der nationalsozialistischen Ideologie beeinflusst. Während Arendts Anmerkungen über die Vernichtung der menschlichen Natur in den Konzentrationslagern den Protest von Eric Voegelin hervorrief, sind sich Arendt und Voegelin in ihrer Bewertung der Täterstruktur einig. Das Buch *Eichmann in Jerusalem* ist aber gleichzeitig eine genaue Analyse der Judenvernichtung, zu der nicht nur etwa die SA oder die SS, sondern auch die anderen Institutionen des Staates wie Außenministerium, Justiz und Wehrmacht beigetragen haben. Wie Arendt sich diese Mitarbeit erklärt, wird nicht so recht deutlich, sie scheint einerseits mit der Verlassenheit des modernen Massenmenschen zu argumentieren, andererseits konstatiert sie auch einfaches Mitläufer- oder Duckmäusertum. Und schließlich ist sie sich angesichts ihrer Erfahrungen mit ihrem philosophischen Lehrer Martin Heidegger auch dessen bewusst, dass manche Bürger in der Zeit des Nationalsozialismus aus Karrieregründen für die neuen Machthaber gearbeitet haben.

Im Totalitarismus haben wir es nach Hannah Arendt insgesamt mit einer eigenen Staatsform zu tun, deren wesentliche Merkmale Terror und Ideologie waren. Diese Herrschaftsform führte zur Vertreibung, Inhaftierung und Ermordung einer ungeheuren Anzahl von Menschen, was sie für Außenstehende nicht begreiflich machte. Sie lässt sich auch nur verstehen, wenn man sich vor Augen führt, dass sie der Versuch war, eine Ideologie gewaltförmig in die soziale Realität zu überführen. An diesem Versuch beteiligten sich aus verschiedenen Gründen alle Institutionen des Staates. Neben ihren ungeheuren Opferzahlen muss man bei der philosophischen Betrachtung der totalitären Regime beachten, dass es ihr Ziel war das politische Handeln wie auch das Handeln überhaupt zu unterbinden, womit sich der Totalitarismus auch von den gewöhnlichen Diktaturen unterschied. Das Politische und die Menschlichkeit radikal zerstörend, war der Totalitarismus das genaue Gegenbild von Arendts normativer Politiktheorie, die wiederum auf ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie aufbaut.¹⁹⁷

¹⁹⁷Wie wird Hannah Arendts Totalitarismustheorie in der Sekundärliteratur bewertet? Ein Blick in die Sekundärliteratur zeigt, dass Arendt vor allem methodische Mängel vorgeworfen werden. Wippermann nennt Arendts Methode „historisch-beschreibend“ (Wippermann 1997, 56), dies ist vermutlich abwertend gemeint. Kershaw merkt an, das Buch biete „weder eine klare Theorie noch ein befriedigendes Konzept totalitärer Systeme“ (Kershaw 1994, 48). Und auch Seyla Benhabib spricht in diesem Zusammenhang von „Mängeln“ (Benhabib 1998, 112): „Es ist übersystematisiert und interpretiert zu stark, so dass es i.e.S. nicht als historische Darstellung angesehen werden kann; es tritt zu anekdotenhaft und begriffsgeschichtlich auf, um als Sozialwissenschaft gelten zu können...“ (Ebd.) Diese Kritik lässt mich

4.4. Zusammenfassung der Totalitarismustheorie Hannah Arendts

Eine Evaluation der Totalitarismustheorie Eric Voegelins gelingt, so vermute ich, am besten in einem Vergleich zur Totalitarismustheorie Hannah Arendts. Daher war es mein Ziel, diese Theorie Arendts in drei Schritten darzustellen – zuerst gehe ich auf Arendts Sicht der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien ein (vgl. Abschnitt 4.1), dann auf die totalitären Bewegungen (vgl. Abschnitt 4.2), und schließlich auf Arendts Sicht der totalitären Regime (vgl. Abschnitt 4.3). Meine Thesen lauteten dabei:

- Hannah Arendt bezeichnet Antisemitismus und Imperialismus als Elemente des Totalitarismus. Diese Phänomene, die gleichermaßen Ideologien wie soziale Strömungen waren kristallisierten sich im Nationalsozialismus und Kommunismus in ihrer totalitären Form (vgl. Abschnitt 4.1).
- Die Ursprünge des Totalitarismus, also die Bedingung der Möglichkeit, dass die totalitären Regime an die Macht kommen konnten, sind für Arendt im Niedergang des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips und im Entstehen der modernen Massengesellschaften zu sehen. Das Entstehen der modernen Massengesellschaften wurde durch die Weltwirtschaftskrise beschleunigt, die ein Ergebnis des Ersten Weltkrieges war, und auch der Niedergang des Nationalstaatsprinzips kann auf den Ersten Weltkrieg zurückgeführt werden (vgl. Abschnitt 4.2).
- Charakteristisch für die modernen Massengesellschaften ist, dass die Massen einsam sind, dieses führt zu einer gewissen Weltlosigkeit und hat die Massen anfällig für die totalitären Ideologien gemacht (vgl. ebenfalls Abschnitt 4.2).
- Die totalitären Regime herrschten durch Ideologie und Terror, damit sind sie der Gegenpol zu Arendts normativer Politiktheorie, die wiederum auf ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie aufbaut (vgl. Abschnitt 4.3).

Als wesentliche Elemente des Totalitarismus hat Arendt den Antisemitismus und den

etwas ratlos zurück, da die Totalitarismustheorie Arendts doch klar erkennbar ist. Vermutlich beruht diese Kritik auf einer Engführung des Begriffs Sozialwissenschaft bzw. Theorie durch Arendts Kritiker. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Arendts Totalitarismusbuch muss jedoch zu dem Ergebnis führen, dass diese Kritik in keiner Weise geteilt werden kann.

Imperialismus festgestellt. Für Arendt war der Antisemitismus eine zuerst im Adel und dann im Kleinbürgertum, aufgrund gewisser Konflikte die Juden betreffend, die auf ihre Sonderrolle für den Nationalstaat und ihre nicht gelungene Integration in dessen Klassensystem zurückzuführen waren, vertretene Ideologie. Er wurde durch den Antisemitismus der guten Gesellschaft salonfähig. Der Antisemitismus der guten Gesellschaft abstrahierte bereits weitgehend von den Erfahrungen mit Juden, er betrachtete nur noch die Ausnahmejuden und sah das Ergebnis seiner Betrachtung als symptomatisch für alle Juden an. Der Imperialismus der westeuropäischen Staaten beinhaltete die Ablehnung des Nationalstaats als politischen Ordnungsprinzips sowie den Rassismus und die Hinwendung zur bürokratischen Herrschaftsform. Auch der Imperialismus beruhte innerhalb gewisser Grenzen auf realen Erfahrungen, nämlich der Konfrontation der Imperialisten mit den Eingeborenenvölkern, aber auch dem gewaltigen Wohlstandszuwachs durch den Erwerb von Kolonien, die das geistige und moralische Gefüge Europas erschütterten, und schließlich auf strukturellen Problemen des Kapitalismus. Er führte zu einer Gegenreaktion in Mittel- und Osteuropa, in deren Folge die imperialistischen Panbewegungen entstanden, die als die direkten Vorläufer der totalitären Massenbewegungen gelten können.

Arendt bezeichnet Antisemitismus und Imperialismus als die Elemente des Totalitarismus in dem Sinne, dass sie als geistige Entwicklungen und soziale Phänomene Einflussfaktoren auf dessen Entstehung waren. Diese Elemente zeigten sich Arendt zufolge in den entstehenden totalitären Bewegungen und später in den totalitären Staaten in einer ganz bestimmten, nämlich eben in ihrer totalitären Ausprägung. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von Kristallisation, d.h. in den totalitären Bewegungen kristallisierten sich Antisemitismus und Imperialismus in totalitärer Form und wurden zu dessen ideologischen Inhalten und beherrschenden strukturellen Merkmalen. Arendt ist der Ansicht, dass Antisemitismus und Imperialismus sich nicht zwangsläufig in ihrer totalitären Form hätten kristallisieren müssen. Andererseits waren aber nur Antisemitismus und Imperialismus bisher in der Lage, den Terror totalitärer Herrschaft zu entfesseln.

Systematisiert man Arendts Aussagen zu den totalitären Bewegungen, so ist zunächst zu sagen, dass die imperialistischen Panbewegungen für die totalitären Massenbewegungen eine wichtige Rolle gespielt haben. Dort vermengen sich Antisemitismus und Imperialismus zu einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie, die

dann von den totalitären Bewegungen aufgenommen wurde, so dass die imperialistischen Panbewegungen als Transmissionsriemen zwischen Antisemitismus und Imperialismus einerseits und den totalitären Massenbewegungen andererseits angesehen werden können. Die eigentlich totalitären Bewegungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus Stalins unterschieden sich von den imperialistischen Panbewegungen nur wenig. Ihre Weltanschauung, das sei gesagt, firmierte unter dem Namen Nationalsozialismus und Kommunismus, aber Hannah Arendt ist der Ansicht, dass dennoch Antisemitismus und Imperialismus den ideologischen Gehalt und die beherrschenden strukturellen Merkmale des Totalitarismus bildeten (mit gewissen Einschränkungen für die Sowjetunion). Diese Weltanschauungen wurden von den totalitären Bewegungen ständig durch Propaganda nach außen vertreten. Sie hatten die Eigenschaft, gleichzeitig Systeme der Universalerklärung und von einem unüberbrückbaren Freund-Feind-Gegensatz geprägte Aktionsprogramme zu sein. Vor dem Hintergrund des Niedergangs des Nationalstaats als politischen Ordnungsprinzips und des Zerfalls des nationalstaatlichen Klassensystems, und damit verbunden dem Entstehen der modernen Massengesellschaften und dem dadurch bedingten Verlust an *common sense*, konnten die straff nach dem Führerprinzip organisierten totalitären Bewegungen die Macht ergreifen, was ihren unmittelbaren Vorläufern noch nicht gelungen war.

Im Totalitarismus haben wir es Arendt zufolge mit einer eigenen Staatsform zu tun, deren wesentliche Merkmale Terror und Ideologie waren. Diese Herrschaftsform führte zur Vertreibung, Inhaftierung und Ermordung einer ungeheuren Anzahl von Menschen, was sie für Außenstehende nicht begreiflich machte. Sie lässt sich auch nur verstehen, wenn man sich vor Augen führt, dass sie der Versuch war, eine Ideologie gewaltförmig in die soziale Realität zu überführen. An diesem Versuch beteiligten sich aus verschiedenen Gründen alle Institutionen des Staates. Neben ihren ungeheuren Opferzahlen muss eine philosophische Betrachtung der totalitären Regime für Arendt beachten, dass es ihr Ziel war, das politische Handeln wie auch das Handeln überhaupt zu unterbinden, womit sich der Totalitarismus auch von den gewöhnlichen Diktaturen unterschied. Das Politische und die Menschlichkeit radikal zerstörend, war der Totalitarismus das genaue Gegenbild von Arendts normativer Politiktheorie, die wiederum auf ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie aufbaut.

Diese Analysen Arendts können – trotz mancherlei Schwächen im Detail – insgesamt

als überzeugend betrachtet werden. Insbesondere ist die in der Sekundärliteratur häufig geübte Kritik an Arendt als zu streng zu bezeichnen. In jedem Falle sind sowohl interessante Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zur Totalitarismustheorie Eric Voegelins festzustellen, und es kam auch zu einer Auseinandersetzung zwischen Arendt und Voegelin. Im Folgenden gehe ich auf diese Kontroverse (vgl. Kapitel 5) ein, um darauf aufbauend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Theorien Voegelins und Arendts herauszuarbeiten (vgl. Kapitel 6).

5. Die Arendt-Voegelin-Kontroverse über den Totalitarismus

Schon bei der Betrachtung der Totalitarismustheorie Hannah Arendts im vergangenen Kapitel ist deutlich geworden, dass Arendts Analyse der totalen Herrschaft mit derjenigen von Eric Voegelin einiges gemeinsam hat. Gemeinsamkeiten liegen unter anderem in der Untersuchungsmethode, die ich als im weitesten Sinne philosophisch bezeichnen möchte. Es gibt auch eine große inhaltliche Übereinstimmung zwischen den beiden Wissenschaftlern, etwa in der Charakterisierung totaler Herrschaft als ideologiegetrieben sowie in der Charakterisierung der totalitären Ideologien als weltfremd und weltabgeschlossen, und schließlich in der Ansicht, in der modernen Gesellschaft seien weite Teile der Bevölkerung irgendwie politisch orientierungslos. Jedoch bestehen auch unterschiedliche Ansichten, etwa beharrt Voegelin darauf, dass das religiöse (und dabei besonders das christliche) Erbe für die politische Ordnung eine wichtige Rolle spielt, dagegen ist dieser Gedanke bei Arendt nicht sehr stark vertreten.

Bevor ich nun anhand dieser Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Schlussfolgerungen über den Erklärungswert von Voegelins Totalitarismustheorie – und zu systematischen Folgerungen für das bessere Verständnis des Totalitarismus – gelange, möchte ich auf den Briefwechsel zwischen Arendt und Voegelin wie auch auf ihre Kontroverse über den Totalitarismus eingehen, die sich die beiden in Form einer „Rezensionsschlacht“ in der Fachzeitschrift *Review of Politics* geliefert haben. Anhand dieser Schriftstücke, in denen Arendt und Voegelin auf die Argumentation des jeweils anderen eingehen, lassen sich einige Punkte, in denen die beiden Wissenschaftler weit auseinander zu liegen scheinen, ausräumen. In der Tat wird durch die Hinzuziehung dieser Schriftstücke der Eindruck einer weitgehenden Einigkeit zwischen Arendt und Voegelin noch verstärkt. Die unterschiedliche Haltung der beiden in Bezug auf die Bedeutung des christlichen Erbes für die moderne Gesellschaft, sowie in Bezug auf die menschliche Natur, treten jedoch durch die Hinzuziehung dieser Schriftstücke noch deutlicher zutage – insofern erweisen sich die philosophischen Grundannahmen der beiden Wissenschaftler als unvermittelbar. Aber auch dies erleichtert den weiteren Fortgang meiner Untersuchung, wie noch zu zeigen ist.

Wie man sich den freundschaftlichen Umgang von Voegelin und Arendt vorstellen muss, ist nicht leicht nachzuvollziehen. Die Beziehung zwischen diesen beiden Wissenschaftlern ist nämlich noch überhaupt nicht systematisch untersucht worden. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob das Verhältnis zwischen Arendt und Voegelin

nicht sehr eng und nicht sehr gut war. Denn das einzige Dokument, in dem die beiden aufeinander Bezug nehmen und das einige Verbreitung erfahren hat, ist eine Folge von Rezensionen in der Zeitschrift *Review of Politics*, in der sie durchaus unfreundlich miteinander umgehen. Wenn man das Verhältnis von Arendt und Voegelin jedoch genauer betrachtet, stellt es sich als wesentlich freundlicher dar. Die beiden Wissenschaftler pflegten einen freundschaftlichen Umgang miteinander. Etwa gleichzeitig zu der erwähnten „Rezensionsschlacht“ tauschten sie persönliche Briefe aus, in denen sie mit den Theorien des jeweils anderen sehr viel pfleglicher umgingen. Tatsächlich waren Arendt und Voegelin, wie ihr Briefwechsel zeigt, recht vertraut miteinander. Wie sich Manfred Hennigsen erinnert (vgl. Hennigsen 2006, 27), war sie mindestens einmal Gast in seiner Lehrveranstaltung.¹⁹⁸ Im Folgenden gehe ich in meiner Darstellung der „Voegelin-Arendt-Kontroverse“ erst auf den Briefwechsel und dann die „Rezensionsschlacht“ der beiden Wissenschaftler ein.¹⁹⁹

Der Briefwechsel zwischen Arendt und Voegelin, der mir freundlicherweise vom Münchner Eric-Voegelin-Archiv zur Verfügung gestellt wurde²⁰⁰, besteht aus 19 Briefen mit insgesamt 26 Seiten, die den Zeitraum von 1951 bis 1972 abdecken und aus dem ich

¹⁹⁸Dieser freundschaftliche Umgang miteinander – und nicht, wie gemeinhin angenommen wird, Voegelins angeblich konservative Geisteshaltung – ist auch der Grund, warum Arendt auf Voegelins Rezension mit einer „Gegenrezension“ antwortete.

¹⁹⁹Als ein weiteres Dokument zu nennen wäre Arendts Aufsatz *Religion und Politik*, in dem sie sich wohl auch mit Voegelins Thesen auseinandersetzt, obwohl sie ihn nicht beim Namen nennt (ihr Hauptgegner dürfte Raymond Aron gewesen sein). Arendt äußert sich dort skeptisch über den Politische-Religionen-Ansatz. Die Bezeichnung als Religion ist für den Kommunismus, so Arendt, ein „völlig unverdientes Kompliment“ (Arendt 1994, 308). Arendt vertritt hier einen eng begrenzten und zudem sehr idealistischen Religionsbegriff, in dessen Zusammenhang sie die totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien sowie die angesprochenen politischen Bewegungen nicht als religiöse akzeptieren will: „Die Theologie behandelt den Menschen als ein vernünftiges Wesen, das Fragen stellt und dessen Vernunft Versöhnung braucht, selbst wenn von ihm erwartet wird, das zu glauben, was jenseits der Vernunft liegt. Eine Ideologie (...) behandelt den Menschen, als wenn er ein fallender Stein wäre, der die Gabe des Bewusstseins besitzt und deswegen fähig wäre, im Fall Newtons Schwerkraftgesetz zu beobachten.“ (Ebd., vgl. auch Gees 1996, 270). Jedoch ist dieser Aufsatz für uns nicht zentral, da Voegelin sich – wie erwähnt – recht bald von seinem Politische-Religionen-Ansatz löst und seine Gnosistheorie entwickelt.

²⁰⁰Eine Kopie dieses – teils deutschen, teils englischen – Briefwechsels liegt im Hannah-Arendt-Zentrum der Universität Oldenburg. Leider war es mir nicht möglich, von dieser Institution, die sich während des gesamten Zeitraums der Erstellung dieser Dissertation als sehr unkooperativ erwies, eine weitere Kopie dieses Briefwechsels zu erhalten. Die Originalbriefe sind in der Hoover Institution in Stanford (Voegelin) bzw. in der Library of Congress (Arendt) aufbewahrt.

drei Briefe im Anhang dieser Arbeit anfüge.²⁰¹ Es handelt sich bei diesen Briefen vor allem um kurze persönliche Mitteilungen, Terminabsprachen für Verabredungen und ähnliches. Bei der Lektüre dieser Briefe entsteht der Eindruck, dass Arendt und Voegelin sich mindestens mehrfach – vermutlich aber häufiger – getroffen haben. Die Annahme, die beiden Wissenschaftler hätten sich mindestens alle zwei Jahre einmal gesehen, erscheint realistisch. Angesichts der oft großen Entfernung zwischen den Wohn- und Arbeitsorten der beiden Autoren erscheint mir das sehr viel und deutet auf einen freundschaftlichen Umgang der beiden hin. In der Regel enthalten diese Briefe allerdings keine inhaltliche Auseinandersetzung über philosophische oder politiktheoretische Fragestellungen. Angesichts der Vertrautheit der beiden Wissenschaftler miteinander ist es zu vermuten, dass sie inhaltliche Fragen eher persönlich oder am Telefon miteinander besprochen haben – wenn sie sie nicht ganz ausgeklammert haben. Insofern ist der Briefwechsel zwischen Arendt und Voegelin in dieser Hinsicht nicht sehr aufschlussreich – mit einer Ausnahme, auf die ich nun eingehe.

Aus dem Jahr 1951 liegen drei Briefe vor, in denen Arendt und Voegelin eine inhaltliche Auseinandersetzung über den Totalitarismus führen und die ich im Anhang beifüge. Den Anfang macht ein Brief von Voegelin an Arendt vom 16.3.1951. Darin bedankt er sich für die Zusendung von Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Er lobt dieses Werk zunächst sehr und vermutet richtigerweise, dass es „wohl [...] dauernde Bemerkung als Standardwerk haben“ wird (S.1). Anschließend kritisiert er einige Einzelheiten. Sein Haupteinwand gegen Arendts Totalitarismusbuch lautet jedoch, dass sie den von ihm wahrgenommenen Zerfall „einer christlichen Zivilisation“ nicht bemerkt: „Wer die Quelle der Ordnung in der ratio aeterna nicht bemerkt, wird entdecken, wie die besbozhniki²⁰² nach ihrer Ordnung mit ihm verfahren, wer das Platonische „Gott ist das Maß der Dinge“ bestreitet, wird den Menschen als das Maß finden [...] Der Philosoph, der eine utilitaristische Ethik begründet, der Rechtspositivist, der das Naturrecht bestreitet, der Psycholog, der die Phänomene der Seele aus dem Triebleben deutet – sie alle begehen keine Verbrechen wir ein SS-

²⁰¹Den gesamten Briefwechsel beizulegen erschien mir aus urheberrechtlichen Gründen nicht statthaft. Ein Brief von Voegelin an Arendt ist in diesem Briefwechsel zweifach vorhanden, ferner enthält der Briefwechsel noch zwei Briefe Arendts an ihren Jugendfreund Benno von Wiese. Diese offensichtlich redundanten Blätter habe ich gar nicht mitgezählt, geschweige denn dieser Dissertation beigelegt..

²⁰²Der „Besbozhnik“ (russisch für „Atheist“) war ein sowjetisches Nachrichtenmagazin und das antikirchliche Propagandaorgan der Sowjetunion, K.K.

Mörder im Konzentrationslager – aber sie sind seine geistigen Väter, seine sehr unmittelbare historische Ursache.“ (S. 1-2, Hervorhebungen im Original) Hier vertritt Voegelin seine Totalitarismustheorie in seiner frühen, extremen Ausprägung, nach der nicht nur die modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und Nationalsozialismus, sondern auch andere geistige Strömungen und sogar die moderne Gesellschaft insgesamt gnostisch geprägt sind. Voegelin schlussfolgert, dass der Totalitarismus „aus dem Gesundheits- oder Krankheitszustand der Seele gedeutet“ werden muss (S.2) und zu dessen Therapie eine Rückbesinnung auf die „Ordnungswahrheiten“ (ebd.) erfolgen muss, mit denen die Gesellschaft Voegelin zufolge „durch die jüdischen Propheten, die griechischen Philosophen und das Christentum ganz ausgezeichnet ausgestattet“ (ebd.) ist. Dazu wäre es nötig, dass „die Zerstörung der Ordnungswahrheiten [...] durch die Intellektuellen, Publizisten und Journalisten“ aufhört. Dies ist natürlich Voegelins These vom Ordnungswissen und der noetischen Vernunft als eines Schutzes gegen Totalitarismusanfälligkeit. Arendts Vorschlag, neue moralische Wahrheiten zu entdecken, lehnt Voegelin in diesem Brief – in dem mitunter ein unangenehm beherrschender Tonfall zu spüren ist – folglich ab (vgl. ebd.)

Von Arendt liegen als Reaktion auf diesen Brief zwei Antworten vor: Ein längerer Brief vom 8. April (5 Seiten), der unvermittelt abbricht, und ein kürzerer Brief vom 22. April (3 Seiten).²⁰³ Arendt schreibt in ihrem späteren, kürzeren Brief, dass sie ursprünglich sehr ausführlich antworten wollte, dieser Brief ihr aber zu lang wurde. Dies lässt den

²⁰³Ich halte dies für die korrekte Anordnung der Bätter des Briefwechsels, die leider durcheinander geraten sind. Der Brief Arendts vom 8. April 1951 endet mit der Blatt-Nr. 392. Es folgt die erste Seite des Briefs vom 22. April 1951 mit der Nr. 393. In meinen Augen sind die anderen beiden Seiten des Briefes die Nrn. 396 und 394. Insofern sind die Archivnummern der Blätter für die Bestimmung der Reihenfolge in diesem Punkt nicht aussagekräftig. Ich begründe das wie folgt:

395 ist eine Dopplung von 393 sowie 397 eine von 396. Die Anordnung 393, 394, 395 kann nicht richtig sein: 394 beginnt mitten im Satz, während 393 mit einem Punkt endet. 395 ist – wie erwähnt – eine Doublette von 393. Folglich ist vermutlich 396 (dort enden die Worte Arendts am Seitenende mitten im Satz – dies korrespondiert mit dem Anfang von 394) zwischen 393 und 394 einzusetzen. Die Blätter 395 und 397 werden als Dopplungen im Anhang dieser Arbeit nicht angefügt. Mit der Nr. 373 geht der Briefwechsel dann weiter (Brief Voegelins an Arendt vom 28. Dezember 1960). Es ist möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass der Briefwechsel nicht vollständig erhalten ist. Sollte meine Hypothese der Anordnung der Blätter falsch sein, bricht der Brief vom 22. April nach einer Seite unvermittelt ab bzw. ist nicht vollständig erhalten. In diesem Fall wären die Erkenntnisse aus dem Briefwechsel, die ich im Folgenden anführe, nur als eingeschränkt gültig zu betrachten.

Schluss zu, dass Arendt am 8. April mit dem Schreiben einer längeren Antwort begann, dieses dann aber aufgab, am 22. April eine kürzere Antwort verfasste und diese dann an Eric Voegelin schickte. Vermutlich haben die Archive später untereinander Briefe ausgetauscht, so dass auch der – vermutlich nie abgeschickte – längere Brief vom 8. April in das Voegelin-Archiv gelangte. Arendt wendet in ihrem Brief vom 22. April gegen Voegelins These vom Ordnungswissen und von der noetischen Vernunft ein: „Der Zerfall der christlichen Zivilisation ist für mich der Rahmen, in welchem sich die gesamte moderne Geschichte abspielt, und das heißt für mich, die ich keine Christin bin, das Gute sowohl wie das Böse. Aber selbst wenn ich den christlichen Standpunkt akzeptieren könnte [...] wäre mir dieser Rahmen viel zu weit gespannt, um ein so spezifisches Phänomen wie die totalitären Bewegungen und Herrschaftsformen zu erklären.“ (S.2) Diese Kritik Arendts erinnert frappierend an die Kritik von Eckhart Arnold an Voegelin, der den von Voegelin angenommenen Verfall des historisch überlieferten „Ordnungswissens“ ebenfalls nicht als wesentlich für den Totalitarismus annimmt.

Jedoch gibt Arendt Voegelin in den folgenden Sätzen recht: „Anders wäre es, wenn man, statt positiv nach der Entstehung zu fragen, negativ fragen würde: Wie kommt es, dass wir aus unserer Tradition nicht imstande waren, die uns von unserer Zeit gestellten politischen Fragen und Aufgaben zu beantworten und zu „lösen“? Diese Frage würde in der Tat den ganzen Hintergrund unserer Tradition aufreißen, d.h. unserer Tradition politischen Denkens, ich stelle sie nicht und glaube, ich brauchte sie nicht zu stellen.“ Diese Aussage Arendts kann – wenn man etwas großzügig ist – als Zustimmung zu der These Voegelins verstanden werden, dass ein Mangel an Ordnungswissen und noetischer Vernunft die Totalitarismusresistenz eines Gemeinwesens senkt. Ich interpretiere ja Voegelins Totalitarismustheorie in dem Sinne, dass Voegelin die modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus als moderne Gnostizismen verstanden wissen will und er die mangelnde Totalitarismusresistenz der modernen Gesellschaften, wie erwähnt, auf den Verfall des Ordnungswissens und der noetischen Vernunft zurückführt. (Eckhart Arnold dagegen meint, und er interpretiert Voegelin in dieser Hinsicht „radikaler“, dass Voegelin die gesamte Moderne unter den Verdacht des Gnostizismus stellt, was meiner Ansicht nach eine zu kühne Interpretation ist oder jedenfalls nur eine Momentaufnahme des Voegelinschen Denkens darstellt.) Die Totalitarismustheorie Voegelins in der von mir vorgelegten Interpretation könnte durchaus die Zustimmung Arendts finden, wie der

Brief Arendts vom 22.4.1951 deutlich macht, jedoch macht Arendt noch folgende Einschränkung: „Ich könnte meinen Vorschlag, neue moralische Wahrheiten zu finden, nur dann zurücknehmen, wenn man mich davon überzeugen könnte, dass die in unserer Zeit begangenen „Verbrechen“ als solche sich in den alten religiösen und moralischen Kategorien fassen ließen? Ist es nicht grotesk, von Mord zu sprechen, wenn man mit der Errichtung kostspieliger Fabriken zur Herstellung von Leichnamen konfrontiert ist? Oder Menschen zu sagen: „Du sollst nicht töten“, wenn diese an solchen Morden weder ein Interesse hatten noch sich sonst etwas Böses (im traditionellen Sinne) dachten?“ (S. 3, Hervorhebungen im Original) Eine Antwort Voegelins ist nicht überliefert, wir können uns aber denken, wie er antworten würde: Er würde auf der Geltung der traditionellen religiösen Kategorien und moralischen Werte beharren.

Insofern deutet die Lektüre von Voegelins Brief und Arendts Antwort einerseits auf eine gewisse Einigkeit und ein gewisses Wohlwollen zwischen den beiden Wissenschaftlern hin. Sie zeigen aber auch die unterschiedliche Haltung der beiden in Bezug auf die Bedeutung des christlichen Erbes für die moderne Gesellschaft – insofern erweisen sich die philosophischen Grundannahmen der beiden Wissenschaftler als unvermittelbar. Für Arendt ist der Mensch eben kein „homo religiosus“ wie für Voegelin, und mit dieser Differenz in der philosophischen Haltung der beiden Wissenschaftler korrespondieren ihre unterschiedliche politiktheoretischen Ansichten in Bezug auf die Bedeutung des von Voegelin so in den Vordergrund gerückten religiösen und philosophischen Ordnungswissens. Diese Spannung zwischen Übereinstimmung und Differenz zwischen den beiden Wissenschaftlern wird auch bei der Lektüre von Arendts erstem, ausführlicheren Entwurf einer Antwort an Voegelin vom 8.4.1951 deutlich²⁰⁴, und sie führt unmittelbar zur „Rezensionsschlacht“ von 1953, in der Voegelin Arendts Totalitarismusbuch sehr kritisch rezensiert, eine harsche Antwort erhält und dennoch auf seiner Position beharrt.

²⁰⁴In diesem Brief vom 8.4.1951 argumentiert Arendt zunächst genauso wie im dann abgeschickten Brief vom 22.4. desselben Jahres. Sie geht in ihrem Entwurf vom 8.4. jedoch noch auf ihre These von der Weltlosigkeit der Massen ein (vgl. S. 4-5). Ferner macht sie auf die Weltfremdheit der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien aufmerksam (vgl. ebd.) Sie macht deutlich, dass der Holocaust in der Geschichte singulär ist und widerspricht insofern Voegelin implizit – der Holocaust lässt sich ihrer Ansicht nach nicht mit herkömmlichen Kategorien deuten (vgl. ebd.) konzediert aber „dass dies erst eintreten kann, wenn das christlich-jüdische Weltbild im Zerfall ist und das Ebenbild Gottes nicht mehr geglaubt wird“ (S.3). Jedoch handelt es sich bei diesem Brief – wie erwähnt – vermutlich um einen nie abgeschickten Entwurf.

Im Januar 1953 rezensiert Voegelin Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* in der amerikanischen Zeitschrift *Review of Politics*, worauf Arendt mit einer Erwiderung antwortet. In diesem Schriftwechsel, in dem Voegelin viel Lob für Arendts Arbeit mitbringt, geht es zunächst um einige Methodenfragen, dann aber kritisiert Voegelin Arendt auch inhaltlich: Er teilt ihre Ansicht, dass die Orientierungslosigkeit der Massen verantwortlich für den Aufstieg der totalitären Bewegungen war. Das Problem aber, so Voegelin, sei doch der Agnostizismus der Massen, also der Verlust ihrer Religiosität durch den liberalen und positivistischen Charakter der Moderne, und eine wesentliche Protagonistin des Positivismus und Liberalismus sei Arendt selbst. Damit stehe Arendt auf der falschen Seite und sei dem Totalitarismus, ohne es zu wissen, sehr nahe: „Die wahre Trennlinie in der gegenwärtigen Krise verläuft nicht zwischen Liberalen und Totalitären, sondern zwischen den religiösen und philosophischen Transzendentalisten auf der einen Seite und den liberalen und totalitären Immanentisten auf der anderen Seite.“ (Voegelin 1953, 41). Wie erwähnt (vgl. Abschnitt 3.2), ist Voegelin der Ansicht, dass der politische Liberalismus die Totalitarismusresistenz einer Gesellschaft eher reduziert.²⁰⁵

Arendt reagiert mit einer scharfen Erwiderung: „Herr Voegelin scheint zu glauben, dass der Totalitarismus nur die andere Seite des Liberalismus, Positivismus und Pragmatismus ist. Doch ob man die Auffassungen des Liberalismus teilt oder nicht (...) der Hauptpunkt ist doch, dass Liberale eindeutig nicht totalitär sind.“ (Arendt 1953, 46 f.) Das ist zutreffend, Voegelin hat hier, wie das bei ihm manchmal geschieht, eine zu drastische Formulierung gewählt. Auch teilt Arendt Voegelins Ansicht vom Agnostizismus der Massen nicht: „Für mich unterscheiden sich moderne Massen [von den Massen früherer Zeiten] dadurch, dass sie ‚Massen‘ im strengen Sinn sind“ (ebd., 47), also weltlos und atomisiert, da sie aus dem Klassensystem der Nationalstaaten herausgefallen sind [und nicht dadurch, dass sie etwa nicht religiös wären, K.K.]. Schließlich sieht Arendt die totalitären Bewegungen auch nicht als Religionsersatz an: „Es gibt keinen Platz für Gott in den totalitären Ideologien“ (ebd., 48). Voegelin aber bleibt mit der abschließenden Bemerkung „Es kann dann passieren, dass politische

²⁰⁵Diese drastische Wortwahl Voegelins könnte – und sollte vielleicht auch – als Ausdruck dessen verstanden werden, dass für Voegelin eben nicht nur die politischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus, sondern die gesamte moderne Gesellschaft durch die Gnosis beeinflusst ist, also als ein Indiz dafür, Gnostizismus „weit auszulegen“, wie dies Eckhart Arnold tut. Ich denke, dass Voegelin in dieser Arbeitsphase eine gewisse Neigung in diese Richtung hatte, die er jedoch später relativierte und auch als falsch erkannte (vgl. Abschnitt 3.1.)

Bewegungen, die sich auf der Bühne der Geschichte erbittert bekämpft haben, sich auf der Wesensebene als nahe verwandt erweisen“ (Voegelin 1953a, 52) bei seiner Position.²⁰⁶

In der eben erwähnten Kontroverse ist auch deutlich geworden, dass Arendt und Voegelin in ihrer Beurteilung der Massengesellschaften unterschiedliche Akzente setzen. Zwar sind sich beide einig, dass die totalitären Bewegungen nur aufgrund der Orientierungslosigkeit der Massen (Arendt nennt es „Weltlosigkeit“ oder „Weltverlust“, Voegelin „Orientierungslosigkeit“ oder „zweite Realität“) so erfolgreich sein konnten. Sie sind sich aber uneinig darüber, worauf genau diese Orientierungslosigkeit beruhte: Während Arendt den Grund im von ihr angenommenen Zerfall des Klassensystems und die durch den Mangel der Massen an common sense bedingte Weltlosigkeit der Massen sieht, vermutet Voegelin die Ursache im Agnostizismus (möglicherweise wäre Areligiosität hier der bessere Ausdruck) der Massen, Voegelin vertritt also die Ansicht, dass es in breiten Volksschichten eine Säkularisation gegeben hat, die die Menschen anfällig gemacht hat für die Schilderung einer „zweiten Realität“ durch die gnostischen Massenbewegungen, und dieser Schilderung haben die Menschen dann geglaubt.

Die entscheidende Differenz zwischen Arendt und Voegelin liegt jedoch – wie sich als Ergebnis des Briefwechsels von 1951 und der „Rezensionsschlacht“ von 1953 ergibt – in den philosophischen Grundannahmen der beiden Wissenschaftler, die unvermittelbar sind. Die **philosophischen Grundannahmen** von Hannah Arendt und Eric Voegelin sind, wie die Kontroverse zwischen den beiden deutlich gemacht hat, **nicht vermittelbar**: Für Voegelin ist der Mensch ein homo religiosus, der stets eine psychologische Fundierung in der Philosophie und vor allem der Religion benötigt. Arendt teilt diese Einschätzung nicht. Ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie zufolge erreicht der Mensch im gemeinsamen Handeln die am höchsten zu bewertende und ihm eigentlich gemäße Tätigkeit. Mit dieser Differenz in den philosophischen Anschauungen der beiden Wissenschaftler korrespondiert ihre unterschiedliche Bewertung der Rolle der christlichen Tradition für die politische Ordnung, die Voegelin als wesentlich wichtiger einschätzt als Arendt, aus politiktheoretischer Sicht. Ansonsten stimmt Arendt Voegelins Vorstellung vom Totalitarismus als einer ideologiegetriebenen

²⁰⁶Zu fragen ist an dieser Stelle, warum der Ton der Rezensionen so unfreundlich ausfällt, obwohl Voegelin und Arendt einen freundschaftlichen Umgang miteinander pflegten. Ich möchte an dieser Stelle nicht ins Spekulieren kommen. Vermutlich ist diese Strenge im Ton einfach Voegelins Hang zu bisweilen unbedachten und übermäßig scharfen Formulierungen geschuldet.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Herrschaft zu, die auf einer geschlossenen Weltanschauung basiert und nur aufgrund der Orientierungslosigkeit der Massen eingerichtet werden konnte. Arendt ist sich auch einig mit Voegelin, dass der Totalitarismus den Verlust des Politischen und mehr noch, den Verlust des Menschlichen bedeutet.

6. Systematische Folgerungen zum genaueren Verständnis totaler Herrschaft

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Totalitarismustheorie Eric Voegelins für die Forschung fruchtbar zu machen und aus der vergleichenden Betrachtung der Totalitarismusanalysen von Voegelin und Hannah Arendt zu systematischen Folgerungen zum besseren Verständnis dieser Herrschaftsform zu gelangen. In den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit habe ich dazu nach einer kurzen Vorstellung Voegelins (vgl. Kapitel 2) dessen Totalitarismustheorie aus seinen Büchern herausgearbeitet (vgl. Kapitel 3). Mein Ziel war es dabei, diese Theorie in ihrer Gesamtheit angemessen darzustellen.

Voegelin versucht zuerst Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus mit dem Begriff der "Politischen Religionen" inhaltlich zu fassen. Später spricht Voegelin dann von Gnosis. Nationalsozialismus und Kommunismus weisen seiner Ansicht nach inhaltliche und strukturelle Analogien zu den spätantiken gnostischen Sektenbewegungen auf, so dass es erlaubt ist, auch diese Bewegungen als gnostisch zu bezeichnen. Er geht davon aus, dass Analogien zwischen den modernen politischen Bewegungen einerseits und antiken gnostischen Sektenbewegungen andererseits vorhanden sind (vgl. Abschnitt 3.1). Die totalitären Massenbewegungen waren, so Voegelin, der Ausdruck dieser gnostischen Rebellion. Sie konnten eine Massengefolgschaft finden, weil die breite Bevölkerung aufgrund des Verfalls des philosophischen und vor allem religiösen Erbes der westlichen Gesellschaft und aufgrund ihres Mangels an „common sense“ in einem Ausmaß orientierungslos war, dass sie den Aufstieg dieser Bewegungen tolerierte und sich diesen Bewegungen teilweise sogar anschloss. Schließlich ist der Aufstieg der totalitären Bewegungen dem Umstand zu verdanken, dass nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die politische Ordnung Deutschlands zu wenig totalitarismusresistent war. Dies betrifft vor allem die Institutionen, die nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimen zu bilden (vgl. Abschnitt 3.2). Die totale Herrschaft war eine äußerst blutige. Verantwortlich dafür ist, so Voegelin, wohl vor allem die Ideologiegetriebenheit der totalen Herrschaft verbunden mit der Schwäche der Institutionen der vom Totalitarismus betroffenen Staaten (vgl. Abschnitt 3.3).

Anschließend habe ich die Totalitarismustheorie Hannah Arendts dargestellt (vgl. Kapitel 4). In ihrer Betrachtung der geistigen Entwicklungen und sozialen Strömungen im Vorfeld des Totalitarismus sieht Arendt Imperialismus und Antisemitismus als die

Elemente des Totalitarismus an. Diese waren als Ideologien und soziale Phänomene wesentliche Einflussfaktoren für dessen Entstehung. Selbst waren sie nicht totalitär, ihre Bedeutung liegt aber darin, dass nur sie den Terror totalitärer Herrschaft entfesseln konnten. Arendt führt sie auf reale Erfahrungen der Europäer mit den Juden und den Eingeborenenvölkern in den Kolonien zurück, und ist der Ansicht, dass diese Ideologien zuerst eine Reaktion auf eine drohende wirtschaftliche oder politische Schlechterstellung waren. An dieser Stelle betont Arendt den realen Erfahrungskern dieser Ideologien, die allerdings später zu Instrumenten politischer Mobilisierung wurden (vgl. Abschnitt 4.1).

Antisemitismus und Imperialismus, die inzwischen zu einer antisemitisch-rassistisch-imperialistischen Großideologie verschmolzen waren, wurden Arendt zufolge der Leitstern der totalitären Bewegungen. Diese Bewegungen konnten vor dem Hintergrund des Niedergangs des Nationalstaats als eines politischen Ordnungsprinzips sowie dem Verfall des Klassensystems und damit verbunden dem Entstehen der modernen Massengesellschaften schließlich die Macht ergreifen, weil sie als einzige politische Kraft die Unterstützung der Massen hatten. Entscheidend war dabei die Weltlosigkeit der Massen, das heißt ihr Mangel an common sense. Die totalitären Ideologien, so Arendt, hatten nämlich ihren realen Erfahrungskern mittlerweile eingebüßt und waren mittlerweile nicht nur Instrumente politischer Mobilisierung, sondern von der Welt abgeschlossene gedankliche Konstrukte geworden. Daher konnten die totalitären Bewegungen nur dann eine Massengefolschaft erlangen, wenn breite Bevölkerungsteile die Unwahrheit ihrer Ideologie aufgrund ihrer politischen Orientierungslosigkeit nicht erkannten. Als die Bevölkerung dafür hinreichend orientierungslos war, war die Irrealität der totalitären Ideologien für die Bewegungen sogar ein Vorteil, da diese Ideologien dann eine einfache Welterklärung bieten konnten. Analog dazu waren die totalitären Bewegungen so aufgebaut, dass ihnen eine maximale Massengefolschaft gesichert war. Der Verfall des Nationalstaaten- und Klassensystems und damit verbunden die Entstehung der modernen Massengesellschaften sind für Arendt die Ursprünge des Totalitarismus (vgl. Abschnitt 4.2).

Nach der Errichtung der totalitären Regime wurden Antisemitismus und Imperialismus als Elemente des Totalitarismus dort zum ideologischen Gehalt und zentralen strukturellen Merkmal der totalitären Regime Nazideutschlands und der Sowjetunion. Mittels Terror wurden sie gewaltförmig in die soziale Realität überführt. Arendts

Kernthese lautet, dass der Totalitarismus den extremen Verlust alles Politischen und damit den Verlust der Menschlichkeit bedeutet. Damit ist die totale Herrschaft die Radikalnegation von Arendts eigener normativer Politiktheorie, die wiederum auf ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie aufbaut. (vgl. Abschnitt 4.3).

Arendt und Voegelin haben mehrmals miteinander über den Totalitarismus diskutiert, insbesondere als Voegelin auf Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* reagierte. Ihre Kontroverse habe ich ebenfalls dargestellt (vgl. Kapitel 5). Dieser Briefwechsel leitet schon über zu einer Betrachtung der wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Sicht des Totalitarismus durch die beiden Wissenschaftler, die ich im Folgenden vornehme. Anschließend gewichte ich die Argumente Arendts und Voegelins, um darauf aufbauend systematische Folgerungen zum genaueren Verständnis totaler Herrschaft abzuleiten.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der untersuchten Analysen

Die philosophischen Grundannahmen von Hannah Arendt und Eric Voegelin sind, wie die Kontroverse zwischen den beiden deutlich gemacht hat, nicht vermittelbar: Für Voegelin ist der Mensch ein homo religiosus, der stets eine psychologische Fundierung in der Philosophie und vor allem der Religion benötigt. Arendt teilt diese Einschätzung nicht. Ihrer anthropologischen Tätigkeitstheorie zufolge erreicht der Mensch im gemeinsamen Handeln die am höchsten zu bewertende und ihm eigentlich gemäße Tätigkeit. Einig sind sich Arendt und Voegelin aber darin, dass die totalitäre Herrschaft dem Menschen die Menschlichkeit raubt: Denn sie versucht den Menschen durch die Erschaffung einer neuen sozialen Ordnung zu entgöttlichen (Voegelin) bzw. raubt den Menschen durch ein solches Projekt den Raum für die Politik und damit für das Handeln (Arendt). Dadurch sind auch die hohen Opferzahlen, sowie das letztliche Scheitern der totalen Herrschaft, erklärbar.

Beide Wissenschaftler sind sich ferner einig darin, dass die totalitären Bewegungen dann erfolgreich sind, wenn sie sich eine Massenbasis schaffen können, was ihnen in Deutschland und Russland gelang. Dass diese Bewegungen nur zu Massenbewegungen werden und damit reüssieren können, wenn große Teile der Bevölkerung als Staatsbürger orientierungslos sind, stellen sowohl Arendt als auch Voegelin heraus. Diese Bedingung besteht aufgrund der Ideologiegetriebenheit der totalitären

Bewegungen und später der totalitären Herrschaft, die ebenfalls beide Denker konstatieren. Was die totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideen selbst angeht, so stellen beide deren Realitätsfremdheit heraus. Jedoch sind diese Ideologien Voegelin zufolge am ehesten mit antiken und mittelalterlichen Sektenbewegungen zu vergleichen und daher eine Übertragung eines Erlösungsgedankens auf das politische Gemeinwesen. Bei Arendt ist die Ideologie dagegen erst eine Reaktion auf politische oder ökonomische Bedrohung, dann ein Instrument politischer Mobilisierung und schließlich ein von der Welt völlig abgewandeltes und nach dem Willen der politischen Führung beliebig formbares Konstrukt.

Auch in der Frage, wie die totalitären Bewegungen die Macht ergreifen konnten, sind sich Arendt und Voegelin zunächst einig. Dies geschah, da sie sich eine Massenbasis schaffen konnten, was wiederum durch die Orientierungslosigkeit großer Bevölkerungsteile möglich war. Jedoch gibt es wiederum einen Disput von Arendt und Voegelin darüber, worauf diese Orientierungslosigkeit zurückzuführen ist. Voegelin ist der Ansicht, dass dies auf den Verlust des philosophischen und vor allem religiösen Ordnungswissens zurückzuführen ist. Zudem hat die moderne Gesellschaft auch den „common sense“ der Menschen weitgehend zerstört. Auch Arendt verwendet den Begriff des „common sense“, der in Deutschland und Russland zum fraglichen Zeitpunkt nicht vorhanden war und der damit diese Gesellschaften totalitarismusanfällig gemacht hat. Jedoch führt sie dessen Fehlen nicht auf den Verlust des religiösen Erbes der modernen Gesellschaft zurück, sondern auf die politische und wirtschaftliche Situation jener Zeit, die ihrer Ansicht nach ein Ergebnis des Ersten Weltkrieges ist.

Schließlich ist die ganz ähnliche Herangehensweise von Arendt und Voegelin zu nennen, die einen Theorievergleich erst ermöglicht. Eine Gegenüberstellung der – eben aufgezählten – wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Totalitarismustheorien Arendts und Voegelins liefert folgende Tabelle:

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Aspekt des Totalitarismus/ der Totalitarismustheorie	Hannah Arendt	Eric Voegelin
Philosophische Grundannahmen des Verfassers / der Verfasserin:	Mensch erreicht im gemeinsamen Handeln die ihm gemäße Existenz	Mensch ist ein „homo religiosus“, er bedarf der psychologischen Absicherung im göttlichen Seinsbereich
Psychologische Auswirkungen der totalen Herrschaft:	raubt dem Menschen das eigentlich Menschliche, da sie ihm den Raum des Handelns nimmt	raubt dem Menschen das eigentlich Menschliche, da sie ihn zu entgöttlichen versucht
Soziale Auswirkungen der totalen Herrschaft:	Hohe Opferzahlen sind bedingt durch die Ideologiegetriebenheit des Regimes, genauer: durch das politische Projekt des „Wahlügens“ der das Regime leitenden Ideologie → Totale Herrschaft ist gegenüber einfacher Gewaltherrschaft etwas wesentlich Anderes	Hohe Opferzahlen sind bedingt durch die Ideologiegetriebenheit des Regimes, genauer: durch den gewaltsamen Versuch, eine neue soziale Ordnung zu schaffen, und letztlich durch die „libido dominandi“ des modernen Gnostikers → Totale Herrschaft ist gegenüber einfacher Gewaltherrschaft etwas wesentlich Anderes
Treibende Kraft der totalen Herrschaft:	Treibende Kraft der totalen Herrschaft ist die Ideologie, in deren Namen das totalitäre System errichtet wurde	Treibende Kraft der totalen Herrschaft ist die Ideologie, in deren Namen das totalitäre System errichtet wurde
Charakteristika der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien:	Ideologien entstehen zunächst als Reaktion auf politische oder ökonomische Bedrohung, werden dann Instrument der politischen Mobilisierung und sind schließlich völlig von der Realität abgeschlossene gedankliche Konstrukte. Der Kern der Ideologie ist aber zunächst eine reale Erfahrung	Ideologien sind am ehesten mit den Gedanken antiker und mittelalterlicher Sektenbewegungen zu vergleichen → Sie sind Übertragungen (beinahe) religiöser Vorstellungen in die politische und soziale Welt, in diesem Sinne ist es legitim, von „moderner Gnosis“ zu sprechen. Der Kern der Ideologie ist von Beginn an eine falsche Welterfahrung

Einflussfaktoren der Genese der totalen Herrschaft:	Totale Herrschaft entsteht, wenn sich totalitäre Bewegungen eine Massenbasis sichern. Dieses ist möglich durch die Einsamkeit breiter Bevölkerungsteile, diese ist letztlich durch politische und ökonomische Faktoren bedingt	Totale Herrschaft entsteht, wenn sich totalitäre Bewegungen eine Massenbasis sichern. Dieses ist möglich durch den Mangel an „common sense“ und den Verlust des philosophischen und religiösen Ordnungswissens
Persönliche Haltung zum Totalitarismus:	Entschiedene Ablehnung	Entschiedene Ablehnung

Betrachtet man diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede näher, so ist auffallend, dass sich Arendt und Voegelin in vielem einig sind. Das betrifft schon ihre Herangehensweise, die dem Theorietyp der philosophischen Totalitarismusanalyse zuzuordnen ist.²⁰⁷ Bei der systematischen Betrachtung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der vorliegenden Erklärungsansätze ist zu vermerken, dass die Untersuchungen Arendts und Voegelins in Bezug auf Hitlerdeutschland eine weit größere Erklärungskraft haben als in Bezug auf die Sowjetunion, so dass auch die hier vorgenommene abschließende Würdigung sich mehr und mehr auf das Dritte Reich bezieht.

a) Arendt und Voegelin sind sich vollständig einig darüber, dass die totale Herrschaft eine Unternehmung ist, die es versucht, einen vermeintlich, nämlich im Sinne einer Ideologie perfekten Endzustand gewaltförmig durch Terror herbeizuführen. Diese Regime sind **ideologiegetrieben**. Da die den Regimen als Leitstern dienenden Ideologien mit der Realität nichts zu tun hatten (dazu siehe unten), waren diese Regime auch **irrational**. Sie können nur aus der Sicht ihrer jeweiligen Ideologie, also gewissermaßen aus ihrem eigenen Inneren heraus, als rational angesehen werden. Aus dieser Perspektive waren sie absolut rational, von außen aber nicht. Diese Scheinrationalität wurde immer weiter vorangetrieben und führte dazu, dass die totalitären Regime aus der Sicht von Arendt und Voegelin mit den Worten des Publizisten Karl Kraus als „eine Mischung aus Schlachthaus und Klapsmühle“ bezeichnet werden können.

²⁰⁷Auch in vielen Details sind sie sich überraschend ähnlich. Ein Beispiel wäre die bei beiden sehr skeptische Hobbes-Interpretation.

b) Aus diesen Merkmalen heraus erklären Arendt und Voegelin erstens den Umstand, dass die totalitären Regime von **außerordentlicher Brutalität** waren und eine **ungeheuer große Zahl von Opfern** gefunden haben. Diese Brutalität ist für Arendt und Voegelin offenkundig. Zudem sind sich die beiden Wissenschaftler einig, dass diese Regime aus ihrer Ideologiegetriebenheit heraus den Menschen die Menschlichkeit rauben. Auch darin besteht kein Disput zwischen Arendt und Voegelin (dass sie in den Gründen dafür, warum den Menschen die Menschlichkeit geraubt werden, differieren, halte ich nicht für wesentlich und verfolge diesen Gedanken darum nicht weiter). Arendt und Voegelin sehen durchaus die vielfach erwähnte „Strukturlosigkeit“ der totalen Herrschaft, diese darf aber nicht zu dem Schluss führen, diese Herrschaftsform sei harmlos oder gar eine Operettendiktatur. Im Gegenteil war die Strukturlosigkeit für die Herrschaftsunterworfenen keine Hilfe und änderte nichts am totalitären Charakter der Regime. Vor diesem Hintergrund sind Arendt und Voegelin eindeutig Befürworter des Totalitarismusbegriffs.

Auf die außerordentliche Brutalität, offenkundige Irrationalität und Ideologiegetriebenheit als zentrale Eigenschaften der totalitären Regime haben beispielsweise auch Carl J. Friedrich und Zbigniew Brzezinski aufmerksam gemacht (Friedrich/Brzezinski 1999, 230-231), und ich habe sie ja auch als mit dem Forschungsstand übereinstimmend in meine den Theorievergleich einleitende Definition aufgenommen, daher kann ihre Existenz und damit Arendts und Voegelins These ohne weiteres als erwiesen gelten. Jedoch wird wohl selten so deutlich von Arendts und Voegelins eigentlicher Kernthese in diesem Problemfeld ausgegangen, nämlich derjenigen These, dass sich die Brutalität und Irrationalität dieser Regime aus ihrer Ideologiegetriebenheit ergeben. Diese äußerst plausible Annahme sollte den Kern einer künftigen Totalitarismustheorie der politischen Philosophie bilden: Es handelt sich bei totalitären Diktaturen um „starke“ Diktaturen, die in ungeheurem Maße ideologisch geprägt sind. Diese ideologische Prägung ist für Voegelin bis in die innerste Führungsclique hinein zu erkennen, wovon Arendt allerdings nicht überzeugt ist.

c) Was diese Ideologien bzw. Weltanschauungen betrifft, in deren Namen die totalitären Regime errichtet wurden, so bezeichnet Hannah Arendt den Antisemitismus und den Imperialismus als zentrale Elemente dieser Weltanschauungen. Was die Weltanschauungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus angeht, so sieht Hannah Arendt diese im Wesentlichen als zwei Ausprägungen einer imperialistisch-

rassistisch-antisemitischen Großideologie an. Diese Ideologien sind zunächst als Substrat realer menschlicher Erfahrungen der Europäer mit den Juden und den Eingeborenenvölkern eine Reaktion auf politische oder ökonomische Bedrohung, werden dann aber später zu einem Instrument der Massenmobilisierung und schließlich zu einem völlig weltabgeschlossenen gedanklichen Konstrukt. Entscheidend ist bei Arendt der **reale Erfahrungskern** der Ideologie, der aber später politisch instrumentalisiert wird und noch später völlig verschwindet. Eric Voegelin bezeichnet den Nationalsozialismus und den Kommunismus unmittelbar als Ideologien. Allerdings halte ich diesen Unterschied zwischen den Analysen Arendts und Voegelins für unerheblich. Die wesentliche Differenz in diesem Punkt besteht vielmehr darin, dass Arendt auf reale Erlebnisse abzielt, die zur Entstehung der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien geführt haben, Voegelin diese Ideologien aber mit dem Denken antiker und mittelalterlicher Sektenbewegungen vergleicht. Wie schon ihre geschichtlichen Vorgänger fallen die modernen Gnostiker, so Voegelin, einer **falschen Welterfahrung** zum Opfer, die den Menschen vom göttlichen Seinsbereich abschneidet, und die daher zu einer Vorstellung innerweltlicher Selbsterlösung der Menschen gelangt und den Menschen damit selbst zum Gott erhebt – und in diesem Prozess auch noch diese (beinahe) religiösen Vorstellungen auf die politische und soziale Welt überträgt.

Unabhängig davon sind sich Hannah Arendt und Eric Voegelin in dem Punkt einig, dass diese Ideologien philosophisch nicht haltbar sind, da auch Arendt annimmt, dass sie ihren „realen Erfahrungskern“ mittlerweile eingebüßt haben. Insgesamt hatten sie mit der Realität nicht viel zu tun und der Wahrheitskern, den sie vor langer Zeit vielleicht einmal hatten und der auf realen Erfahrungen (und seien es nur diejenigen des Gnostikers) beruhten, ist gewissermaßen erloschen.

d) Hannah Arendt und Eric Voegelin sind sich nicht vollständig einig in Bezug auf die Gründe der mangelnden Totalitarismusresistenz der politischen Ordnungen Deutschlands und Russlands in ihrem Untersuchungszeitraum. Arendt und Voegelin sind sich soweit einig, dass die totalitären Bewegungen aufgrund dieser **mangelnden Totalitarismusresistenz der politischen Ordnungen Deutschlands und Russlands** an die Macht gekommen sind. Nun sind sich Arendt und Voegelin aber uneinig darin, worauf diese mangelnde Totalitarismusresistenz beruhte. Arendt betrachtet erstens den Niedergang des Nationalstaates als eine Ursache, und zweitens die Verlassenheit der aus

dem im Zerfall begriffenen Klassensystem herausgefallenen Massenmenschen und ihren Mangel an common sense als Hauptursache. In diesem Zusammenhang, so Arendt, waren die Menschen nicht mehr in der Lage, ein normales Verhältnis zur Realität aufrechtzuerhalten und wandten sich in ihrer Weltlosigkeit einer Weltanschauung zu.

Auch Eric Voegelin geht davon aus, dass der Realitätsverlust der Menschen und ihr Mangel an common sense ursächlich für die mangelnde Totalitarismusresistenz der politischen Ordnungen Deutschlands und Russlands war. Voegelin führt diesen Realitätsverlust aber auf andere Ursachen als auf den Zerfall des Klassensystems zurück. Er fügt außerdem hinzu, dass der common sense nur deswegen für die Totalitarismusresistenz dieser politischen Ordnungen relevant werden konnte, da bereits die Hauptquellen einer guten politischen Ordnung, nämlich das klassische griechische Ordnungsdenken und die religiöse Bindung der Menschen, in Vergessenheit geraten waren.

e) Hannah Arendt und Eric Voegelin sind sich bewusst, dass die totalitären Regime es nur deswegen zumindest teilweise schaffen konnten, eine Ideologie gewaltsam in die soziale Realität zu überführen, weil die zum Staat gehörenden und die dem Staat nahestehenden Institutionen sich an diesem Unternehmen beteiligten. Dies stellt Arendt in ihrem Werk *Eichmann in Jerusalem* eindeutig heraus, und Voegelin gelangt in seinem Buch über *Hitler und die Deutschen* zu demselben Schluss. Voegelins Studie ist hier noch detailreicher als die Arendts, die als Vertreterin der klassischen Theorie der Demokratie Institutionen für nicht sonderlich wichtig hält. In Voegelins Studie entsteht der zutreffende Eindruck der **Beteiligung der Institutionen an den Unternehmen der totalitären Regime**, die diesen doch hätten entgentreten müssen. Da heute generell angenommen wird, dass den Institutionen (beispielsweise den Parlamenten, der Pressefreiheit, den Verfassungsgerichten sowie Gerichten allgemein) beim Schutz der menschlichen Freiheiten eine wichtige Rolle zukommt, sollte die Totalitarismusforschung in Zukunft nicht mehr an Voegelins Erkenntnis vorbeigehen, dass den Institutionen bei der Gestaltung einer totalitarismusresistenten politischen Ordnung eine wichtige Rolle zukommt.

In diesem Zusammenhang widmen sich Hannah Arendt und Eric Voegelin auch der **Rolle der Täter**. Ohne eine ausreichende Zahl Menschen, die sich innerhalb der Institutionen an den Unternehmen der totalitären Regime beteiligt hatten, wären diese

Unternehmen ja in kürzester Zeit zusammengebrochen. Dieser Tatsache sind sich auch Arendt und Voegelin bewusst. Dabei interessiert sie besonders die Motivation der Täter. Karrierestreben und Angst mögen dabei eine Rolle gespielt haben, wie Arendt einräumt. Entscheidend war aber sowohl für Arendt als auch für Voegelin eine Art **Realitätsverlust der Täter**. An die Stelle des Kontaktes zur Realität trat die Zustimmung zu einer Ideologie, die sich zu einer Weltanschauung verdichtet hatte. Dabei ist aber zwischen Arendt und Voegelin umstritten, worauf wiederum dieser Realitätsverlust zurückzuführen ist. Arendt weist hier auf die Verlassenheit der modernen Massenmenschen hin, Voegelin geht eher von einer Art gedanklicher Korruption aus.

Insgesamt ergibt sich als Resultat dieser systematischen Betrachtung ein etwas verwirrendes Bild. Hannah Arendt und Eric Voegelin sind sich in vielem einig. Jedoch gibt es auch erhebliche Differenzen. Grundsätzlich sehe ich die Möglichkeit einer Bereicherung der Totalitarismusforschung durch die Thesen beider Wissenschaftler – trotz der Differenzen zwischen den beiden Autoren, die einige Fragen offen lassen. Ich denke jedoch, dass diese Differenzen ausgeräumt werden können, wenn man sich mit ihnen auseinandersetzt – und dass sie sich im Rahmen dieses Prozesses möglicherweise sogar als erhellend erweisen. Daher werde ich auf die Differenzen zwischen den beiden Analysen noch einmal näher eingehen und bei dieser Gelegenheit auch auf die in Kapitel 3 bereits angedeutete Kritik anderer Wissenschaftler in Bezug auf Voegelin wieder aufgreifen.

Versuch einer Vermittlung zwischen Voegelin und Arendt sowie Voegelin und seinen anderen Kritikern

Die vorangegangene Übersicht zeigt, dass sich Hannah Arendt und Eric Voegelin über den Totalitarismus in vielen Punkten einig sind. Es besteht jedoch eine erhebliche Kritik an Voegelin durch Arendt oder andere Kritiker

- in der Frage, ob die Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus als moderne Gnostizismen betrachtet werden müssen;
- in der Frage, ob eine solche Qualifizierung die totale Herrschaft zutreffend einordnet oder ob die Gnosis bei Voegelin nicht als schlechter dargestellt wird, als sie tatsächlich war,

- in der Frage, ob die mangelnde Totalitarismusresistenz der politischen Ordnungen Deutschlands und Russlands durch den Niedergang des Nationalstaats und vor allem durch den Zerfall des Klassensystems und damit verbunden die Einsamkeit des modernen Massenmenschen und dessen Verlust an common sense begründet ist, wie Arendt annimmt, oder vor allem durch den Verlust an Ordnungswissen, wie Voegelin vermutet;
- damit verbunden in der Frage, ob der Mensch in der „vita activa“, wie Arendt vermutet, oder als „homo religiosus“, wie Voegelin meint, seine Bestimmung findet, und ob die politische Ordnung auch heute noch Repräsentant einer transzendenten Wahrheit sein muss,

1) Ist der Mensch tatsächlich ein „homo religiosus“, wie Voegelin behauptet? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Einerseits gibt es ein großes Bedürfnis vieler Menschen nach Religion. Andererseits gibt es auch viele Menschen, die ohne Religion glücklich sind. Jemand, der nicht religiös ist, vielleicht weil er das Bedürfnis nach Religion nicht verspürt (und das trifft heute auf viele Menschen zu), ist jedenfalls nicht entmenschlicht, wie Voegelin gelegentlich anklagen lässt (vgl. etwa HD, 86). Ganz sicher wird die Zugehörigkeit eines Menschen zum Menschengeschlecht durch eine eventuell vorhandene Areligiösität nicht in Frage gestellt. Wer das Bedürfnis nach Religion nicht verspürt, bei dem kann ich zudem nicht erkennen, inwieweit er in seiner moralischen Integrität zwangsläufig durch diesen Umstand eingeschränkt wird.²⁰⁸ (Religion kann einem möglicherweise helfen, das moralisch Richtige zu tun – manchmal aber auch nicht.)

Offensichtlich ist Voegelin der religiöse Seinsbereich besonders wichtig. Er verbringt viel Zeit damit, die Bedeutung der Beziehung des Menschen zur Transzendenz herauszustellen. Vermutlich schien sie Voegelin in der heutigen Zeit besonders gefährdet zu sein, und darum hat er sich diesem Seinsbereich besonders gewidmet. Ich denke auch, dass eine gewisse Säkularisierung stattgefunden hat, wenn sich dieser Trend auch derzeit zu verlangsamen oder umzukehren scheint. Die Frage ist nur, ob diese Entwicklung so problematisch ist wie von Voegelin angenommen. Insofern ist mir

²⁰⁸Das könnte man nur annehmen, wenn man selbst eine sehr religiöse Sichtweise vertritt. Eckhart Arnold dazu: „Die Leugnung der Transzendenz [ist] eine sehr harmlose "Krankheit", denn sie beeinträchtigt weder das Lebensglück der Befallenen, noch hindert sie sie daran, die Rechte ihrer Mitbürger zu respektieren.“ (Arnold 2007, 149)

nicht ganz klar, inwieweit Voegelins These heute noch Bestand hat. Derzeit kann diese Frage nicht abschließend geklärt werden. Vielleicht werden die Menschen in einigen Jahrhunderten gar kein Bedürfnis nach Religion mehr verspüren.

Mit seiner These vom Menschen als „homo religiosus“ trifft Voegelin also vielleicht den Kern der Existenz des Menschen, vielleicht aber auch nicht.²⁰⁹ In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, inwieweit eine politische Ordnung tatsächlich religiös fundiert sein muss. Gibt es so etwas wie ein „Ordnungswissen“? Eckhart Arnold würde dies wohl verneinen. Er entgegnet Voegelin, dass die heutigen liberalen Demokratien die Religion zu ihrer Legitimation nicht benötigen, und dass die Staaten auch für ihre Kernfunktion, die Freiheit und Sicherheit der Bürger zu garantieren, auf die Religion nicht angewiesen sind und sie sogar besser zur Privatsache erklären sollten. Für ihn lässt sich festhalten, dass „weder die politische Ordnung der Transzendenzerfahrungen bedarf, noch die Realisierung bzw. der Ausdruck der Transzendenzerfahrungen durch die politische Ordnung geschehen muss. Da andererseits die Forderung der Berücksichtigung spiritueller Erfahrungen bei der Gestaltung politischer Ordnung erhebliche ethische Bedenken hinsichtlich der Toleranz aufwirft, so ergibt sich, dass Transzendenzerfahrungen bei der Gestaltung der politischen Ordnung besser keine Rolle spielen sollten. Kurzum: Wenn es Gott gäbe, müsste man ihn ignorieren - wenigstens in der Politik.“ (Arnold 2007, 249).

Aus einer solchen Perspektive kann das Ordnungswissen lediglich von historischem Interesse sein. Es wäre dann der Ausdruck dessen, dass sich die politischen Ordnungen der Vergangenheit in vielen Fällen als Repräsentanten einer transzendenten Wahrheit verstanden haben, und auch Arnold hebt an anderer Stelle die „bedeutende kulturhistorische Horizonsweiterung“ hervor (Arnold 2007, 155), die die Politikwissenschaft durch Voegelin erfahren hat. Festzuhalten ist jedenfalls, dass die philosophischen Grundlagen von Voegelin und seinen Kritikern wie Arendt und Arnold nicht vermittelbar sind, und dass an dieser Stelle keine eindeutige Entscheidung zu

²⁰⁹Das trifft aber auch auf Hannah Arendts These, der Mensch finde die ihm gemäße Existenz im gemeinsamen Handeln, zu. Es gibt viele Menschen, die nicht handeln, die sich also nicht politisch oder sozial in irgendeiner Weise betätigen und die nicht unglücklich sind. Diese Menschen stehen im Berufsleben, und nach der Arbeit und den üblichen Pflichten im Haushalt beschäftigen sie sich in ihrer Freizeit mit Dingen, die ihnen Spaß machen. Ich kann nicht erkennen, dass diese Menschen nicht eine „ihnen gemäße“ oder nicht eine „eigentliche“ Tätigkeit ausführen. Auch Arendt hat kein Definitionsmonopol darüber, was den Menschen ausmacht.

Gunsten der einen oder anderen Position möglich ist. Die moderne Sozialwissenschaft jedenfalls hat ihre Entscheidung getroffen: Sie würde Voegelins Ansatz wohl mehrheitlich ablehnen, zumindest wäre das auf den ersten Blick wohl die Reaktion.

Jedoch stellt sich die Sache, näher betrachtet, als nicht so eindeutig dar. Wenn Voegelin beispielsweise davon spricht, dass Jesus Christus keine Vorstellung, sondern „Realität“ (HD, 121) ist, dann meint er, so steht es zu vermuten, dass Christus als Offenbarung Realität ist, was zweifellos stimmt, und diese Offenbarung ist auch politisch wirkungsmächtig geworden (vgl. Abschnitt 3.1). Diese Erkenntnis ist auch politiktheoretisch interessant: Voegelins Theorie ist ohne Schwierigkeiten anschlussfähig an eine aktuelle sozialwissenschaftliche Diskussion. Wenn wir davon sprechen, dass die politische Ordnung dem Ausdruck der Beziehung zum göttlichen Seinsbereich bedarf, dann sprechen wir in heutigen Worten von einer Zivilreligion. Da wir in der Frage, ob man tatsächlich von so etwas wie dem Ordnungswissen sprechen kann, unentschieden sind, müssen wir auch die Frage offen lassen, ob eine Zivilreligion aus normativer Sicht für das Staatswesen erforderlich ist. Allenfalls können wir vor dem Hintergrund unserer Erfahrung mit Zivilreligionen Vermutungen darüber anstellen, ob eine solche Zivilreligion eine politische Ordnung stabiler oder totalitarismusresistenter macht. Dafür spricht, dass die Staaten, die eine starke öffentliche religiöse Dimension aufweisen, wie die Vereinigten Staaten oder der Iran, machtpolitisch sehr erfolgreich sind oder dies zumindest lange Zeit waren sowie im Innern meist stabil sind. Gegen eine solche Zivilreligion ist allerdings einzuwenden, dass sie zum einen in einer Gesellschaft, in der die religiösen Bindungen nachlassen, an Glaubwürdigkeit verliert, und dass sie zum anderen in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft eher ausschließend als integrativ wirken dürfte.

3) Die Erkenntnis, dass die philosophischen Grundlagen von Eric Voegelin und seinen Kritikern nicht vermittelbar sind, führt dazu, dass eine Vermittlung zwischen den Totalitarismustheorien Arendts und Voegelins nicht auf der philosophischen Ebene, sondern nur auf der Handlungsebene erfolgen kann. Daher werde ich mich im folgenden der Frage widmen, ob die Einsamkeit des modernen Massenmenschen und dessen Verlust an common sense eine Gesellschaft totalitarismusanfällig macht, wie Hannah Arendt annimmt, oder ob für eine solche Anfälligkeit der Verlust des religiösen und politischen Ordnungswissens verantwortlich ist, wie Eric Voegelin vermutet.

Hier scheint mir die Erklärung Eric Voegelins doch einige Schwächen zu haben. Insbesondere kritisiert Voegelin in seiner These vom Verlust des philosophischen und vor allem religiösen Ordnungswissens den politischen Liberalismus und den Positivismus. Für den politischen Liberalismus ist das sicher überzogen, wie Hannah Arendt in der Arendt-Voegelin-Kontroverse deutlich gemacht hat (vgl. Kapitel 5). Auch auf den Positivismus trifft das nicht zu, sofern er nur eine wissenschaftliche Methode ist.²¹⁰ Ich möchte an diesem Punkt einen anderen Weg einschlagen, um die Erklärungsansätze Arendts und Voegelins konstruktiv miteinander zu verbinden. Dazu möchte ich den Begriff der „Weltzugewandtheit“ verwenden. Die Analysen Arendts und Voegelins lassen sich ja auf den gemeinsamen Nenner bringen, dass der common sense der Menschen ihre Fähigkeit zur Ideologiekritik positiv beeinflusst und damit eine wichtige Ressource für die Gestaltung einer totalitarismusresistenten politischen Ordnung ist. Diese Ressource ist jedoch bedroht. In diesem Zusammenhang gibt alles zu Beunruhigung Anlass, was zu einer Weltlosigkeit des Menschen führt, wie etwa das Herausfallen aus dem Arbeitsleben, und dass umgekehrt alles zu begrüßen ist, was den Menschen Weltzugewandtheit und die Fähigkeit zur Ideologiekritik verleiht.

Manche Menschen gewinnen diese Fähigkeit offenbar eher aus ihrer Rolle im Arbeitsleben, also im Grunde aus ihrer Klassenzugehörigkeit. So hat beispielsweise die deutsche Arbeiterschaft Hitler niemals wirklich unterstützt. Aus dieser Klasse rekrutierten sich sogar viele Widerständler gegen die Nazis, die sich nicht immer so gut organisieren konnten, an deren persönlicher Tapferkeit aber kein Zweifel erlaubt ist, stellvertretend erinnere ich hier an den Schreiner Georg Elser, der im Jahr 1939 versuchte, Hitler in die Luft zu sprengen. Für andere war die Religion eine wichtige Quelle der Vernunft. Sie schöpften aus ihrem persönlichen Glauben die Kraft, die sie benötigten, um der nationalsozialistischen Propaganda zu widerstehen oder sogar Widerstand zu leisten, beispielsweise der evangelische Pfarrer und Mitbegründer der „Bekennenden Kirche“, Dietrich Bonhoeffer. Wieder andere (das waren allerdings nur wenige) zogen sich auf die Aussagen der klassischen Philosophie zurück. Sicher sind noch andere Quellen von Weltzugewandtheit und der Fähigkeit zur Ideologiekritik denkbar. Zwischen der Religion und der Klassenzugehörigkeit besteht in dieser Hinsicht jedenfalls kein wesentlicher Unterschied.

²¹⁰Wenn sich der Positivismus aber zu einem System allgemeiner Welterklärung oder sogar zu einer politischen und religiösen Bewegung entwickelt, wie Auguste Comte das angestrebt und auch teilweise erreicht hat, dann hat auch dieser Positivismus Weltanschauungscharakter.

Erschwert wird diese Frage noch durch den Umstand, dass es zwar einerseits viele Menschen gibt, denen unter anderem ihre Religiosität oder ihre Klassenzugehörigkeit zu einem Leben mitten in der Realität verhilft, so dass sie gegen menschenfeindliche Maßnahmen opponieren, dass es aber andererseits auch viele Menschen gibt, die beispielsweise sehr religiös sind, aber die trotzdem böse Handlungen begehen. Aus der Sicht der Totalitarismustheorie lautet die Frage daher nicht „Welche Religion ist wahr oder falsch?“ sondern sie lautet vielmehr „Welche Religion macht den Menschen stark und verleiht ihm die Fähigkeit zur Ideologiekritik?“ Ich bin der Ansicht, dass die christliche Rechtfertigungslehre hier möglicherweise positive Ansatzpunkte liefern kann.

4) Ferner steht es zur Diskussion, ob der Nationalsozialismus und der Kommunismus als moderne Gnostizismen begriffen werden sollten, wie Voegelin das vermutet. Einiges spricht dafür. Denn es gibt sowohl inhaltliche (Streben nach Selbsterlösung des Menschen, Immanentisierung des Eschaton und die göttliche Überhöhung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft) als auch strukturelle Analogien (etwa ein Geheimwissen, das nur einer kleinen Elite zugänglich ist etc.) zwischen Nationalsozialismus und Kommunismus einerseits und der antiken Gnosis andererseits. Zwar kann man Voegelins Gnosistheorie intuitiv nur eingeschränkt nachvollziehen, da der Versuch doch seltsam anmutet, Ideologien des 20. Jahrhunderts nach Christus mit Begriffen erklären zu wollen, die bis zur Geburt Christi zurückreichen, ja mitunter sogar noch weiter²¹¹, jedoch spricht ja, wie wir festgestellt haben (vgl. Abschnitt 3.1.)

²¹¹Dazu hat sicher auch beigetragen, dass Voegelin in Bezug auf diese These oft keine sehr starken Argumente hat. Es entsteht der Eindruck, dass er seine vielen Quellen nicht immer angemessen auswertet. Bisweilen geht er nicht sorgsam genug mit seinen Quellen um und manchmal scheint es mir, ab und zu nehme er eine eigenwillige Perspektive ein. Beispielsweise sollen laut Voegelin sowohl Georg Wilhelm Friedrich Hegel Gnostiker gewesen sein als auch die Denker der Aufklärung. In der Zeit, in der Hegel seine Werke verfasste, auf deren Grundlage Voegelin ihn als Gnostiker bezeichnet, hatte er sich aber schon von Immanuel Kant und den anderen Aufklärern, die er in seiner Jugend noch bewundert hatte abgewandt. Dass Hegel einerseits und die Aufklärer andererseits aber Gnostiker gewesen sein sollen, kann entweder nicht sein, oder bedarf einer solchen weiten Auslegung des Gnosisbegriffs, dass dieser Begriff dann sehr unscharf und beinahe unbrauchbar wird. Zudem wird Voegelins Ansatz auch aufgrund des Umstands, dass er z.B. Hegel in verschiedenen Schriften ganz unterschiedlich beurteilt (man vergleiche etwa WPG, 54-56, und ETR 367-371 miteinander), nicht unbedingt glaubwürdiger, so dass bei Voegelins Gnosistheorie selbst bei seinen Schülern hier eine gewisse Distanzierung überwiegt (vgl. Hennigsen 2001, 387 sowie Henkel 1998, 115 ff.) Eckhart Arnold macht auf häufige sozusagen handwerkliche Fehler Voegelins aufmerksam (vgl. Arnold 2007, 151-154).

durchaus einiges für diese These. So scheint es mir doch insgesamt darauf hinauszulaufen, dass die Einordnung von Nationalsozialismus und Kommunismus als gnostische Denkgebäude und dann gnostische Massenbewegungen eine Einordnung ist, die gerechtfertigt ist, solange sie auf Analogien zwischen diesen Bewegungen und der spätantiken Gnosis beruht. Damit abstrahiert der Begriff der Gnosis in gewisser Weise von der eigentlichen spätantiken Gnostik und wird zu einer Beschreibung von Strukturmerkmalen. Diese Einschränkung vorausgesetzt, kann Voegelins Rede von der Gnosis sinnvoll sein. Und einiges spricht dafür, dass sich Voegelin dessen auch bewusst war. Wie erwähnt, hat er seine Gnosistheorie später dahingehend erweitert, dass nicht nur die antike Gnosis, sondern noch andere antike und mittelalterliche geistige Strömungen die Moderne insgesamt und dabei eben auch die modernen politischen Bewegungen entscheidend beeinflusst haben und hat damit seine Gnosistheorie deutlich abgeschwächt (vgl. Abschnitt 3.2).

An dieser Stelle stellt sich die Frage, was man sich von dem Wissen, Nationalsozialismus und Kommunismus seien gnostische Bewegungen gewesen oder eben auch nicht, erhoffen kann, wo diese Frage doch so schwer zu beantworten ist. Eric Voegelin hat mit dieser Klassifizierung meiner Ansicht nach zwei Ziele verfolgt: Erstens wollte er die zerstörerische Wirkung der ihnen zugrunde liegenden Ideologien erklären und zweitens wollte er mit der Klassifizierung der Bewegungen und der ihnen zugrunde liegenden Denkgebäude als gnostisch Argumente zu ihrer Bekämpfung liefern. Die zerstörerische Wirkung dieser Bewegungen aber ist ausreichend belegt, und unsere Untersuchungen haben den wichtigen Hinweis ergeben, dass diese zerstörerische Wirkung vor allem darauf zurückzuführen war, dass sie zu Weltanschauungen, also Systemen allgemeiner Welterklärung, wurden (denn Hannah Arendt weist uns auf diesen Weltanschauungscharakter hin und durch Voegelin erfahren wir, welche fatalen Folgen diese Abstraktion von der Realität hat). Es ist doch sehr die Frage, ob hier eine weitere Erklärung nötig ist. Und ich halte die Gewissheit über die Frage, ob die angesprochenen Ideologien nun gnostischer Natur waren oder nicht, nicht für notwendig, um sie zu bekämpfen. Das kann man nämlich bereits, jedenfalls gegenüber nicht von Weltlosigkeit betroffenen Menschen, indem man diese Ideologien mit der Realität konfrontiert. Ich gelange daher zu der Schlussfolgerung, dass die Frage, ob Nationalsozialismus und Kommunismus als gnostische Bewegungen bezeichnet werden sollten, innerhalb gewisser Grenzen wohl bejaht werden muss, wobei aber anzunehmen ist, dass diese Bezeichnung auf einem Analogieschluss beruht, dass die Frage aber auch

für die Bekämpfung der nationalsozialistischen und kommunistischen Ideologien von untergeordneter Relevanz ist.

An dieser Stelle ist ebenfalls die kritische Nachfrage erlaubt, ob die Gnosis wirklich eine so problematische geistige Strömung ist wie Voegelin das annimmt. Die Gnosis hat gegenwärtig auch Verteidiger, so hat unlängst der Philosoph Peter Sloterdijk das Buch *Weltrevolution der Seele – ein Lese- und Arbeitsbuch* der Gnosis herausgegeben. Dort wird die Gnosis von ihm sehr wohlwollend charakterisiert, was in dem Ausspruch gipfelt: „Gnosis ist ein möglicher Name für die Zukunft dessen, was an den Religionen mehr sein mag als Illusion.“ (Sloterdijk 1993, 27). Sloterdijks allerdings schwer verständlicher philosophischer Einordnung nach bedeuten Religionen im Kern Weltverlust, und das ist eben auch das wichtigste Charakteristikum der Gnosis. Diese These Sloterdijks steht in genauem Gegensatz zur Religionsphilosophie Voegelins, nach der die Religionen gerade gemeinsam haben, dass sie Ausdruck von Weltzugewandtheit sind. Ich bin an dieser Stelle etwas ratlos angesichts der unkritischen Gnosistheorie Sloterdijk und des ebenso vereinfachenden Religionsbegriffs Voegelins. Es bestätigt sich an dieser Stelle meiner Ansicht nach die These, dass die Grenze zwischen christlicher Religion und Gnosis, wie auch die zwischen Gnosis und anderen Religionen und verwandten geistigen Strömungen, fließend ist. Hier gibt es noch ein weites Feld, was die Gnosisforschung in Zukunft bearbeiten kann. Vor dem Hintergrund der – gerade auch in dieser Arbeit entwickelten – analytischen Instrumente ist es mir jedoch unmöglich, die Gnosis in ihrem Weltverlust – den ja auch Sloterdijk konstatiert – als eine menschenfreundliche oder befreiende Bewegung zu verstehen.

Damit komme ich zu folgenden Ergebnissen:

- Ob der Mensch ein „homo religiosus“ ist, oder ob er seine Bestimmung im gemeinsamen Handeln findet, kann nicht abschließend geklärt werden. Auch ob die modernen Demokratien eine Zivilreligion benötigen oder besser ohne auskommen sollten, muss offen bleiben. Darum muss eine Vermittlung der Totalitarismustheorien Hannah Arendts und Eric Voegelins auf der Handlungsebene erfolgen, auf der philosophischen Ebene ist sie (derzeit) nicht möglich.
- Eine Vermittlung der Totalitarismustheorien Hannah Arendts und Eric Voegelins auf der Handlungsebene kann durch den Begriff der „Weltzugewandtheit“ erfolgen. Wünschenswert ist die Fähigkeit der Menschen zur Ideologiekritik. Sowohl der

Zerfall des Klassensystems und damit verbunden die Einsamkeit des modernen Massenmenschen ist in diesem Zusammenhang zu bedauern wie auch die Frage zu stellen ist, welche Religion die Menschen stark machen kann.

- Die Frage, ob die modernen politischen Bewegungen des Kommunismus und des Nationalsozialismus als „moderne Gnosis“ bezeichnet werden können, kann mit gewissen Einschränkungen bejaht werden, jedoch ist diese Frage in dem von mir dargestellten Zusammenhang weitgehend irrelevant. Die Gnosis sollte aber nicht unkritisch als menschenfreundliche oder befreiende Bewegung verstanden werden.

Den Totalitarismus besser verstehen

Auf der Grundlage der vorangegangenen Untersuchung möchte ich einige Bausteine einer Totalitarismustheorie der politischen Philosophie zur Diskussion stellen, aus der sich dann auch konkrete Folgerungen für die praktische Politik ergeben. Dabei werde ich im Folgenden auch darauf eingehen, welchen Erkenntnisgewinn und welche praktischen Folgerungen gerade der Theorietyp der philosophischen Totalitarismusanalyse bringt, wie sie Hannah Arendt und Eric Voegelin vorgenommen haben. Denn es ist ja doch die Frage erlaubt, was von der Voegelinischen Theorie noch übrig bleibt, wenn man seine Annahmen des Menschen als eines „homo religiosus“ sowie der Existenz des Ordnungswissens in Zweifel zieht, und ob seine Theorie nicht heute nur noch einen historischen Wert hat, wie unter anderem Eckhart Arnold angedeutet hat.

Arendt und Voegelin machen darauf aufmerksam, dass sich totale Herrschaft von normaler Gewaltherrschaft ganz erheblich unterscheidet. Sie stellt einen völlig anderen Typ politischer Herrschaft dar. Damit unterstreichen Arendt und Voegelin die Sinnhaftigkeit der Verwendung des Totalitarismusbegriffs. Die totale Herrschaft ist eine **ideologiegetriebene Form diktatorischer Herrschaft**, die nur für denjenigen irgendeine Rationalität aufweist, der diese Ideologie so sehr verinnerlicht hat, dass sie zu einem allgemeinen System der Welterklärung geworden ist. Für alle anderen ist sie **vollkommen irrational**. Sie fordert **eine ungeheure Zahl von Opfern**, was auf ihre Ideologiegetriebtheit zurückzuführen ist, da sie versucht, gewaltförmig eine neue soziale Ordnung herbeizuführen.²¹² Sobald eine Diktatur einen solchen Versuch nicht mehr

²¹²Diese Erkenntnisse der philosophischen Totalitarismusanalyse stellt gegenüber den anderen drei

unternimmt, und sich auf reine Herrschaftssicherung beschränkt, ist sie nur noch eine Gewaltherrschaft und nicht mehr totalitär.²¹³

Von besonderer Bedeutung ist die Einordnung der totalen Herrschaft als ideologiegeleitet. In der internationalen Forschungsdiskussion vor allem über den Nationalsozialismus ist immer wieder die Frage nach der Bedeutung erstens des Diktators – also Hitlers – und zweitens der nationalsozialistischen Ideologie aufgetreten. In diesem Zusammenhang machen Arendt und Voegelin darauf aufmerksam, dass die vielfach erwähnte Strukturlosigkeit der nationalsozialistischen Herrschaft nichts am totalitären Charakter dieses Regimes änderte. Von entscheidender Bedeutung ist dabei das Handeln der Führungsclique. Insbesondere Voegelin ist davon überzeugt, dass sie von ihrer Ideologie überzeugt ist. Hier ergeben sich interessante Anschlussmöglichkeiten der Thesen Voegelins und Arendts an die internationale Forschungsdiskussion. Zunächst sind diese Theorien anschlussfähig an diejenigen Forscher, die von einem „starken“ Diktator Hitler ausgehen, der trotz einer gewissen intellektuellen und machtpolitischen Flexibilität an seine Ideologie selbst glaubte.

Theorietypen der Totalitarismustheorie eine erhebliche Verbesserung dar. Sie ist nämlich ein Fortschritt – oder genauer, eine wichtige Ergänzung – gegenüber der Herrschaftsfunktionsanalyse, die als einziger Theorietyp versucht hat zu definieren, was die totale Herrschaft von einer demokratischen oder auch autoritären politischen Ordnung unterscheidet. Die Analyse Arendts und Voegelins haben den ergänzenden Vorteil, dass sie den Totalitarismus nicht in Bezug auf die Struktur politischer Herrschaft, sondern in Hinblick auf deren Genese und vor allem deren Zielrichtung definieren. Da diese nur schwer aus dem Blick auf Einzelne, wie ihn die historisch-biographische Totalitarismusanalyse unternimmt, zu erklären sind, stellen Theorien wie die Voegelins einen Abstraktionsfortschritt dar. Zum Verhältnis der philosophischen Totalitarismusanalyse und der psychologischen Analyse des Totalitarismus kann ich noch nicht viel sagen, da das letztere Forschungsfeld erst im Entstehen begriffen ist (jedoch siehe unten).

²¹³Dieses Ergebnis führt zu interessanten praktischen Konsequenzen. Es bringt beispielsweise die Erkenntnis mit sich, dass die sowjetische Regierung unter Leonid Breschnew (die nach menschlichem Ermessen nur noch auf Herrschaftssicherung abzielte) nicht mehr als totalitär bezeichnet werden kann. Ebenso war die Franco-Diktatur in Spanien aus eben diesem Grund nicht totalitär. Eine interessante Frage ist, ob die DDR nun als totalitäres System bezeichnet werden kann oder eben auch nicht. Hannah Arendt und Eric Voegelin machen deutlich, dass der Grad an Totalität der Herrschaft mit dem Grad an Ideologiegetriebenheit der Herrschaft abnimmt. Aufgrund der meistens eher geringen Herrschaftsintensität in der DDR sieht Arendt sie nicht als totalitär an. Dem würde Voegelin jedoch entgegenhalten, dass die DDR sehr wohl einen Versuch darstellte, eine Ideologie gewaltsam in die soziale Realität zu übertragen. Provokativ könnte man anmerken, dass die rechtsgerichtete Diktatur in Chile unter Augusto Pinochet dagegen wohl doch eine totalitäre Regierung war, denn unter dem Einfluss des Wirtschaftswissenschaftlers Milton Friedman begann Pinochet ein reines kapitalistisches System nach angelsächsischem Vorbild einzuführen (also eine Ideologie gewaltförmig in die Realität zu übertragen).

Damit wäre Voegelin wohl eher bei den Thesen von Hugh Trevor-Roper und den neueren Hitler-Biographen wie Joachim Fest oder Ian Kershaw anzusiedeln, und das nach wie vor große Forschungsinteresse an der Person Hitlers, das Ron Rosenbaum unlängst in *Die Hitler-Debatte – Auf der Suche nach dem Ursprung des Bösen* dokumentiert hat, wäre wohl in seinem Sinne. Die uneingeschränkte Unterstützung Arendts und Voegelins wäre auch dem mittlerweile großen Interesse an der Erforschung der nationalsozialistischen Ideologie sicher, das unter anderem zur neuen Biographie von Ernst Piper über Alfred Rosenberg geführt hat.

Eine weitere zentrale Frage, die die Totalitarismustheorie der politischen Philosophie in den Blick nimmt, ist die Frage nach den Entstehungsbedingungen der totalen Herrschaft. Sie gelangt dabei zu dem Schluss, dass eine Gesellschaft dann besonders totalitarismusanfällig ist, wenn die Menschen durch ökonomische, soziale und geistige Entwicklungen aus Mangel an Weltzugewandtheit die Fähigkeit zur Ideologiekritik verloren haben – und wenn die Institutionen die Freiheit der Bürger nicht mehr zu schützen vermögen.²¹⁴ Diese Erkenntnis bildet den Nukleus der Theorien Arendts und Voegelins. Andere Theorien der Entstehung der totalen Herrschaft, wie die These, eine kleine Gruppe von Intriganten um den greisen Reichspräsidenten Paul von Hindenburg habe die Machtergreifung der Nazis verschuldet (Golo Mann – *Deutsche Geschichte 1919-1945*) oder diejenige, die Nazis hätten die Bevölkerung durch Einrichtung eines Sozialstaats systematisch korrumpiert (Götz Aly – *Hitlers Volksstaat*) oder diejenige, die Deutschen seien von Natur aus antisemitisch gewesen (Daniel Goldhagen – *Hitlers willige Vollstrecker*) werden durch die Thesen Arendts und Voegelins selbstverständlich nicht entwertet, sind vielmehr als komplementär zu verstehen, sie müssen aber zur philosophischen Totalitarismustheorie noch in Beziehung gebracht werden.

Ich halte dies für wichtige Erkenntnisse, die die Bausteine einer Theorie bilden könnten, mit der man dann auch durchaus empirisch arbeiten könnte. Ein Beispiel ist, dass wir nun möglicherweise eine Erklärung für die beachtliche Totalitarismusresistenz des von der Weltwirtschaftskrise schwer getroffenen Englands haben. Offenbar waren demokratische Kultur und Ideologieresistenz dort in weiten Teilen der Bevölkerung vorhanden. Zusätzlich ist festzuhalten, dass weite Teile der politischen Elite fest auf

²¹⁴An dieser Stelle ergänzt der Theorietyp, den Hannah Arendt und Eric Voegelin vertreten, die psychologische Totalitarismusanalyse indem er die Erkenntnis, dass manche Menschen anfällig für die autoritäre oder die totalitäre Herrschaftsform sind, und die Erkenntnis, dass es totale Herrschaft gegeben hat, in ein Verhältnis zueinander setzt und erklärt, wie das eine aus dem Anderen gefolgt ist.

dem Boden des Christentums standen und damit als Hüter des Ordnungswissens verstanden werden können (Voegelin), und dass die Klassenstruktur in England weitgehend intakt war und die politische Elite bereit und in der Lage war, im Interesse ihres Landes zu handeln (Arendt). Sind diese wichtigen Eigenschaften und Fähigkeiten weiterhin vorhanden, sind ökonomische Entwicklungen offenbar beinahe irrelevant für die Stabilität der Demokratie.

Wir folgern also, dass das Entstehen des Totalitarismus nicht, wie ja häufig vermutet wird, per se durch eine schlechte wirtschaftliche Entwicklung begünstigt wird. Vielmehr ist eine Wirtschaftskrise im Hinblick auf die Entstehungsbedingungen des Totalitarismus erst dann bedrohlich, wenn sie die Fähigkeit der Menschen zur Ideologiekritik einschränkt (etwa wenn diese Menschen massenweise aus dem Erwerbsleben herausfallen und so „weltlos“ werden). Die totale Herrschaft ist, wie erwähnt, ideologiegetrieben, da ihre Ideologie mit der Realität aber nicht übereinstimmt, ist sie gleichzeitig ihr schwächster Punkt. Es ist daher nötig, den totalitären und totalitarismusanfälligen Ideologien entschieden entgegenzutreten, wofür es in der Regel ausreicht, wenn man sie mit der Realität konfrontiert. Dies funktioniert aber, wie Arendt und Voegelin deutlich machen, nur dann, wenn die Menschen weiterhin über die Fähigkeit zur Ideologiekritik verfügen. An dieser Stelle kommt dann doch noch die Wirtschaft ins Spiel. Denn die Wirtschaft kann wie keine andere Einrichtung den Menschen Halt und Weltlichkeit verleihen, wie ich in meinem Nachwort zeige.

Nachwort

Die Gefahr, dass wieder eine totale Herrschaft entsteht, macht es nötig, strikt anti-totalitär eingestellte Institutionen zu schaffen, sowie die Fähigkeit zur Ideologiekritik bei den Menschen zu fördern. Jedoch sehe ich diese Ziele in Gefahr, wie ich in diesem Nachwort erläutern möchte. Dabei werde ich mich auf Deutschland beschränken, weil ich das politische System meiner Heimat am besten kenne.

Was die Institutionen in Deutschland angeht, so habe ich ein gutes Gefühl. Trotz unglücklicher Einzelfälle, die auf Diktatur- oder gar Totalitarismusanfälligkeit hindeuten, wie Rekrutenmisshandlungen bei der Bundeswehr scheinen mir die Institutionen des deutschen Staates doch eindeutig der Demokratie und den Menschenrechten (mit einem Wort: dem Grundgesetz) verpflichtet zu sein. Ich sehe

mich hier insbesondere durch die neueste Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, das jedem Menschen als Ausdruck seiner Würde ein Existenzminimum zuspricht, das notfalls auch vom Staat garantiert werden muss, ausdrücklich bestätigt. Das gilt auch für die um den Staat herum gruppierten Institutionen wie die Gewerkschaften oder die Kirchen. Darum genießen diese Institutionen auch zu Recht ein hohes Ansehen.

Ich befürchte allerdings, dass die Menschen in Deutschland in ihrer Weltzugewandtheit eingeschränkt werden und damit die Fähigkeit zur Ideologiekritik zu verlieren drohen. Ich habe ja im vorvergangenen Abschnitt die These aufgestellt, dass die Menschen in vielen verschiedenen Bereichen „Wirklichkeit erfahren“ und so Weltzugewandtheit erst entwickeln können. Das kann unter anderem der Bereiche der Religion und vor allem der des Arbeitslebens sein. Daran, dass viele Menschen sich von der Religion abgewandt haben und auch viele Kinder bereits in atheistischen Haushalten aufwachsen, wird man grundsätzlich nichts unternehmen können. Gegen diese Entwicklung kann man ja auch kaum etwas einwenden, wenn bei diesen Menschen das Bedürfnis nach Religion eben nicht besteht. Ich fürchte nur, dass durch diese Entwicklung vor allem vielen Kindern, die ein Bedürfnis nach Religion haben, die Möglichkeit genommen wird, ihren Glauben auch zu leben. Darum betrachte ich mit Sorge, dass sich der Religionsunterricht in den Schulen in einem erbarmungswürdigen Zustand befindet. Zahlreiche Stunden fallen leider aus. Dieser Unterricht gehört gestärkt, hier muss die Politik dringend intervenieren. Aber auch die Kirchen sollten ihre Bemühungen verstärken, Menschen zu erreichen, die ein Bedürfnis nach Religion haben, ihr aber bisher fremd geblieben sind.

Mit noch größerer Sorge betrachte ich, dass Millionen Menschen aus dem Arbeitsprozess herausgefallen sind und die Rückkehr ins Berufsleben immer noch nicht geschafft haben, da nicht genug Arbeitsplätze zur Verfügung stehen. Es liegt ja auf der Hand, dass diese Menschen Einsamkeit und Weltverlust anstatt von Halt und Weltzugewandtheit erfahren. Neben verstärkten Bemühungen um Qualifizierung und Wiedereingliederung von Arbeitssuchenden in den Arbeitsmarkt plädiere ich daher für ein umfassendes staatliches Beschäftigungsprogramm, um diese Menschen wieder in Lohn und Brot zu bringen.

Ein solches Beschäftigungsprogramm, so wenig es mit der Bedrohung des Totalitarismus auf den ersten Blick zu tun haben mag, wäre in meine Augen ein

wichtiger Schritt, die totalitären oder totalitarismusanfälligen Ideologien (und das heißt derzeit vor allem die Nazi-Ideologie) wirksam zu bekämpfen. Die Nazi-Ideologie ist nämlich grundsätzlich gar nicht so schwer zu widerlegen, denn selbst wenn sie irgendwann mal einen Kern in authentischen Erfahrungen hatte, hat sie sich längst von diesem abstrahiert, und ist als gedankliches Konstrukt fernab jeder Realität zu betrachten. Dies gilt insbesondere für den Rassismus: Es kann doch heute keiner mehr ernsthaft behaupten, dass heute – sagen wir – ein Russe oder ein Schwarzafrikaner am Arbeitsplatz weniger Leistung bringen könnte oder gar „weniger wert“ wäre. Und einem Menschen, der die Fähigkeit zur Ideologiekritik mitnimmt, sollte das nicht allzu schwer zu vermitteln sein, wenn er es nicht schon selbst erkannt hat. Ich traue es den politischen Bildungseinrichtungen, wie auch den Eliten in Wissenschaft und Medien, auch zu, dies den Menschen mit großer Energie und Konsequenz zu vermitteln. Um dies zu unterstützen, sollten die Mittel für politische Bildung erhöht werden. Wenn es aber nicht gelingt, die Menschen „in der Welt zu halten“ – und diese Bedrohung wächst vor allem dann, wenn weiterhin so viele Menschen arbeitslos sind oder gar noch mehr Menschen arbeitslos werden – dann ist jede Bemühung, die Nazi-Ideologie zu widerlegen, sehr erschwert. Das ist meine persönliche Schlussfolgerung aus den Arbeiten von Hannah Arendt und Eric Voegelin. Mit der Forderung, die Arbeitslosigkeit in Deutschland, auch und gerade in der Wirtschaftskrise, mit aller Entschlossenheit zu bekämpfen, möchte ich daher diese Untersuchung beenden.

Literaturverzeichnis

Alisch, Rainer (1989) *Heideggers Rektoratsrede im Kontext*, in: Laugstien, Thomas (Hg.) *Philosophieverständnisse im deutschen Faschismus*, Berlin.

Arendt, Hannah (1953) *Eine Antwort*, in: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der Technischen Universität Dresden (Hg., 1998) *Über den Totalitarismus – Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Dresden.

Arendt, Hannah (1989) *Antisemitismus und die faschistische Internationale*, in: Arendt, Hannah, *Nach Auschwitz – Essays und Kommentare I*, Berlin.

Arendt, Hannah (1989a) *Die vollendete Sinnlosigkeit*, in: Arendt, Hannah, *Nach Auschwitz – Essays und Kommentare I*, Berlin.

Arendt, Hannah (1989b) *Zur Zeit – Politische Essays*, hg. Von Marie-Luise Knott, übers. von Elke Geisel, München.

Arendt, Hannah (1994) *Religion und Politik*, in: Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft – Übungen im politischen Denken I*, München.

Arendt, Hannah (2000) *Über die Revolution*, München. Im Text zitiert als ÜdR.

Arendt, Hannah (2000) *Die Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland*, in: Arendt, Hannah, *In der Gegenwart – Übungen im politischen Denken II*, hg. Von Ursula Ludz, München. Im Text zitiert als Arendt 2000.

Arendt, Hannah (2001) *Vita activa*, München. Zitiert als VA.

Arendt, Hannah (2003) *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München. Zitiert als EiJ.

Arendt, Hannah (2003) *Macht und Gewalt*, München. Zitiert als MG.

Arendt, Hannah (2003) *Was ist Politik – Fragmente aus dem Nachlass*, München. Zitiert als WP.

Arendt, Hannah (2003) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München. Zitiert als EuU.

Arnold, Eckhart (2004) *Hans Kelsens Replik auf Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“ - Ein Beitrag zur Diskussion über Politische Theologie*. Vortrag. Online.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Verfügbar unter http://www.eckhartarnold.de/papers/kelsen/Kelsen-Voegelin_Vortrag.html (22.3.2009)

Arnold, Eckhart (2005) Nachwort: Voegelins „Neue Wissenschaft“ im Lichte von Kelsens Kritik, in: Kelsen, Hans (2005) *A new Science of Politics – Hans Kelsen’s Reply to Eric Voegelin’s „A new Science of Politics“ – A Contribution to the Critique of Ideology*, hg. von Eckhart Arnold, Heusenstedt.

Arnold, Eckhart (2007) *Religiöses Bewusstsein und politische Ordnung – Eine Kritik von Eric Voegelins Bewusstseinsphilosophie*, Norderstedt.

Arnold, Eckhart (2008) *Eric Voegelin als Schüler Hans Kelsens*, in: Robert Walter / Clemens Jabloner / Klaus Zeleny (2008) *Der Kreis um Hans Kelsen. Die Anfangsjahre der Reinen Rechtslehre*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien, S. 513-552. (Meine Zählung beginnt bei S.1, da ich den Entwurf dieser Arbeit verwende.)

Benhabib, Seyla (1998) *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg.

Bergmann, Werner und Körte, Mona (Hg., 2004) *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin.

Briefwechsel von Hannah Arendt und Eric Voegelin, 1949-1972.

Cohen, Jessica (2006) *Die Analysen des Nationalsozialismus von A. Cassirer und H. Arendt*, Diplomarbeit, Berlin.

Das Klassische-Theorie-Team (Juliane Drews, Adrian Gabriel, Kristian Klinck, Alke Peters, Katja Schult, Andrea Theocharis, Antoine Vergne, Hanna Wesner, 2004) *Die klassische Theorie der Demokratie*, Seminarpapier, Berlin.

E-Mail von Alexander Fischer vom 11.10.2009.

Federici, Michael P. (2002) *Eric Voegelin – The Restoration of Order*, Washington.

Fichtner, Alexander (2009) *Die Totalitarismusansätze von Hannah Arendt und Carl Joachim Friedrich im Vergleich*, Diplomarbeit, Berlin.

Friedrich, Carl J. und Brzezinski, Zbigniew (1999) *Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur*, in: Jesse, Eckhard (Hg., 1999) *Totalitarismus im 20. Jahrhundert – Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Gees, Brigitte (1997) Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt, in: Maier, Hans (Hg., 1997) *Totalitarismus und Politische Religionen – Konzepte des Diktaturvergleichs*, Band 1, München.

Heinsohn, Gunnar (1995) *Warum Auschwitz?* Reinbek.

Henkel, Michael (1998) *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg.

Henkel, Michael (2005) *Positivismuskritik und Autoritärer Staat – Die Grundlagendebatte in der Weimarer Staatsrechtslehre und Eric Voegelins Weg zu einer neuen Wissenschaft der Politik (bis 1938)*. Occasional Paper Nr. XXXVI des Eric-Voegelin-Archivs der LMU München.

Henningsen, Manfred (2001) *Totalitarismus und politische Religion – Über die modernen Regime des Terrors*, in: *MERKUR – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Nr. 634/2001, Stuttgart.

Henningsen, Manfred (2003) *Voegelins Hitler*. Occasional Paper Nr. XXXIII des Eric-Voegelin-Archivs der LMU München.

Henningsen, Manfred (2006) „Eine Mischung aus Schlachthaus und Klapsmühle“ – Eine Einleitung zu *Eric Voegelin, Hitler und die Deutschen*, in: Voegelin, Eric (2006) *Hitler und die Deutschen*, München. Hg. von Manfred Henningsen. Zitiert als HD.

Jesse, Eckhard (Hg., 1999) *Totalitarismus im 20. Jahrhundert – Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn.

Jochmann, Werner (1985) *Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878-1914*, in: Strauss, Herbert A. und Kampe, Norbert (Hg., 1985) *Antisemitismus – Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Frankfurt/Main.

Jonas, Hans (1964) *Gnosis und spätantiker Geist – Band I*, Göttingen. (Zitiert als Jonas 1964, I, [Seitenzahl].)

Jonas, Hans (1993) *Gnosis und spätantiker Geist – Band II*, Göttingen. (Zitiert als Jonas 1993, II, [Seitenzahl].)

Kershaw, Ian (1994) *Der NS-Staat – Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick*, Reinbek.

Kogon, Eugen (1974) *Der SS-Staat – Das System der deutschen Konzentrationslager*,

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

München.

Krasemann, Andreas (2002) *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in seinen Frühschriften*, Dissertation. Online. <http://www.db-thueringen.de/servlets/DocumentServlet?id=902> 28.3.2009.

Kraushaar, Wolfgang (1999), *Sich aufs Eis wagen – Plädoyer für eine Auseinandersetzung mit der Totalitarismustheorie*, in: Jesse, Eckhard (Hg., 1999) *Totalitarismus im 20. Jahrhundert – Eine Bilanz der internationalen Forschung*, Bonn.

Maier, Hans (Hg., 1997, 1996, 2003) *Totalitarismus und Politische Religionen – Konzepte des Diktaturvergleichs*, 3 Bände, München.

McKnight, Stephen (2001) *Gnosticism and Modernity: Voegelin's Reconsiderations Twenty Years After The New Science of Politics*. Online. <http://www.artsci.lsu.edu/voegelin/EVS/Panel72001.htm> 23.3.2009.

Mommsen, Wolfgang (1987), *Imperialismustheorien*, Göttingen.

Nürnberger Prozesse (1947-1949) = *Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg*. 49 Bände, Nürnberg.

Ohne Namensangabe (1979) *Münchener Politologie*, München.

Opitz, Peter J. (2007) *Eric Voegelin – Die neue Wissenschaft der Politik (1952)*, in: Brouck, Manfred (Hg., 2007) *Geschichte des politischen Denkens – ein Handbuch*, Frankfurt/Main.

Platon, *Der Staat*, hg. von Kurt Hildebrandt.

Pohlmann, Friedrich (1998) *Der Keim des Verderbens totalitärer Herrschaft – Die Einheit der politischen Philosophie Hannah Arendts*, in: Achim Siegel (Hg.) *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus*, Köln/Weimar.

Puhl, Monika (2005) *Voegelin in Baton Rouge*, München.

Reese-Schäfer, Walter (2001) *Niklas Luhmann zur Einführung*, Hamburg.

Rensmann, Lars (2004) *Totalitarismus*, in: Göhler, Gerhard; Iser, Matthias; Kerner, Ina, *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden.

Rosenbaum, Ron (1999) *Die Hitler-Debatte – Auf der Suche nach dem Ursprung des Bösen*, München/Wien.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Rürup, Reinhard (1985) *Emanzipation und Antisemitismus: Historische Verbindungslinien*, in: Strauss, Herbert A. und Kampe, Norbert (Hg., 1985) *Antisemitismus – Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Frankfurt/Main.

Rürup, Reinhard (2004) *Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung*, in: Bergmann, Werner und Körte, Mona (Hg., 2004) *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin.

Sandoz, Ellis (2000) *The Voegelinian Revolution – A Biographical Introduction*, New Brunswick.

Schmitt, Carl (1924) *Politische Romantik*, München.

Schumpeter, Joseph A. (1993) *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, München.

Seidelmann, Reimund (1992) *Souveränität*. In: Nohlen, Dieter (Hg.) *Pipers Lexikon zur Politik*, Band 5, München/Zürich.

Sloterdijk, Peter und Macho, Thomas (Hg., 1993) *Weltrevolution der Seele – ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis*, Zürich.

Sontheimer, Kurt (2005) *Hannah Arendt – Der Weg einer großen Denkerin*, München.

Strauss, Herbert A. und Kampe, Norbert (Hg., 1985) *Antisemitismus – Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Frankfurt/Main.

Strohm, Harald (1973) *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Frankfurt/Main.

Telefongespräch mit Peter J. Opitz vom 28. Juni 2008.

Trevor-Roper, H.; Francois-Poncet, A. (Hg., 1981) *Hitlers politisches Testament. Die Bormann-Diktate vom Februar und April 1945*, Hamburg.

Voegelin, Eric (1949) *Rasse und Staat*, Tübingen. Zitiert als RS.

Voegelin, Eric (1953) *Die Ursprünge des Totalitarismus*, in: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der Technischen Universität Dresden (Hg., 1998) *Über den Totalitarismus – Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Dresden.

Voegelin, Eric (1953a) *Abschließende Bemerkung*, in: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der Technischen Universität Dresden (Hg., 1998) *Über den Totalitarismus – Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Dresden.

Kristian Klinck: Die Totalitarismustheorie Eric Voegelins

Voegelin, Eric (1956) *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München. Zitiert als WPG.

Voegelin, Eric (1960) *Religionsersatz – Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, in: Wort und Wahrheit 15, Freiburg i. Br. Zitiert als RelErs.

Voegelin, Eric (1936) *Der Autoritäre Staat – Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien. Zitiert als AS.

Voegelin, Eric (1994) *Autobiographische Reflexionen*, München. Zitiert als AR.

Voegelin, Eric (1996) *Die Politischen Religionen*, München. Zitiert als PR.

Voegelin, Eric (2002) *Order and History I*, Columbia (Missouri). Zitiert als OH1.

Voegelin, Eric (2003) *Die Entstehung der Revolutionsidee von Marx*, München.

Voegelin, Eric (2004) *Die neue Wissenschaft der Politik*, München. Zitiert als NWP.

Voegelin, Eric (2006) *Hitler und die Deutschen*, München. Hg. von Manfred Henningsen. Zitiert als HD.

Völkel, Evelin (2009) *Der totalitäre Staat – das Produkt einer säkularen Religion?* Baden-Baden.

Wagner, Fritz (2002) *Voegelin and Christianity*. Online. Fundstelle: http://www.fritzwagner.com/ev/ruminations_voegelin_and_christianity.html Zugriff am 12. Juni 2008.

Wessel-Schulze, Julia (2006) *Idelogie der Sachlichkeit – Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*, Frankfurt/Main.

Wippermann, Wolfgang: *Totalitarismus / Totalitarismustheorie*, in: Nohlen, Dieter, Schultze, Rainer-Olaf (Hg.) *Politische Theorien*. Band I. München 1995, S. 670-673.

Wippermann, Wolfgang (1997) *Totalitarismustheorien – Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt.

Anhänge nach §5 Abschn.7 der Promotionsordnung

Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse

Das Ziel dieser Untersuchung ist es, die Totalitarismustheorie Eric Voegelins herauszuarbeiten. Dies geschieht in drei Schritten: Zuerst wird Voegelins Analyse der totalitären oder wenigstens totalitarismusanfälligen Ideologien des Nationalsozialismus und Kommunismus dargestellt. Voegelin sah in diesen Modellen der Welterklärung strukturelle Analogien zur antiken Gnosis. Die modernen wie die antike Denkströmung vertraten seiner Ansicht nach ein universelles System der Welterklärung, das einen Erlösungsgedanken verfocht. Aufgrund des Umstandes, dass das von Voegelin so bezeichnete „Ordnungswissen“ der Religion und der Philosophie in einer vom naturwissenschaftlichen Weltbild geprägten Zeit weitgehend in Vergessenheit geraten war, und auch aufgrund der politischen Orientierungslosigkeit vieler Teile des Volkes konnten die Nationalsozialisten und die Kommunisten totalitäre Regime errichten. Entscheidend für den Aufstieg des Totalitarismus war für Voegelin auch der Umstand, dass die Institutionen der modernen Gesellschaft nicht mehr geeignet waren, ein Korrektiv zu den totalitären Regimen zu bilden und die Menschen zu schützen. Die Grausamkeit dieser Regime, die den Menschen Voegelins Ansicht nach jede Menschlichkeit raubten, war auf ihre Ideologiegetriebenheit zurückzuführen. Eine Auseinandersetzung mit den Stärken und Schwächen des Voegelinischen Erklärungsansatzes wird im Rückgriff auf die Totalitarismustheorie von Hannah Arendt vorgenommen, die hier ebenfalls dargestellt wird.

Summary

In this dissertation I intend to lay out and summarize Eric Voegelin's theory of totalitarianism. The totalitarian ideologies of Communism and National Socialism, Voegelin argues, are very similar to the ancient religious-intellectual movement of gnosticism. Both modern and ancient intellectual movements claim to explain history as a whole, and a concept similar to the Christian one of „parousia“ plays a very important role in them. The totalitarian movements rose to power, Voegelin further argues, because the anti-totalitarian influences in the contemporary societies were weak: These influences were (1) the „knowledge of order“, a specifically Voegelinian concept of religious and philosophical knowledge that refers to social and political order and which Voegelin connects to the ancient Greek concept of „*nous*“, (2) the „common sense“, which was especially weak in the German society of the 1930s and (3) the failure of institutions, which, according to Voegelin, are supposed to be a corrective against totalitarianism. According to Voegelin, the weakness and failure of these anti-totalitarian influences led to the rise of the totalitarian movements. An evaluation of the strengths and weaknesses of Voegelin's theory is undertaken in dialogue with Hannah Arendt's theory of totalitarianism, which is also outlined in this dissertation.

010402

LOUISIANA STATE UNIVERSITY
 COLLEGE OF ARTS AND SCIENCES
 UNIVERSITY STATION
 BATON ROUGE, LOUISIANA

DEPARTMENT OF GOVERNMENT

16. März 1951

Liebe Frau Arendt:

Ihr Verleger war so freundlich, mir Ihr Werk über "The Origins of Totalitarianism" zuzuschicken -- ich nehme an, auf Ihre Veranlassung -- und ich möchte Ihnen sehr herzlich dafür danken. Nach Ihren Artikeln in der Review of Politics war ich schon sehr darauf gespannt, und noch mehr nach dem was mir Gurian davon erzählte, den ich kürzlich gesehen habe.

Alle Erwartungen sind erfüllt und übertroffen, besonders da das Werk weit über seinen Titel hinausgeht, und nicht nur die "origins" behandelt sondern auch die grausige Erfüllung. Auf einzelnes einzugehen, ist wohl im Rahmen eines Briefes nicht möglich. Lassen Sie mich daher nur zu den grossen Abschnitten sagen: Am ersten Teil bewundere ich die eindringliche (und unwahrscheinlich detaillierte, sachliche) Behandlung des Judenproblems, sowie die konzise Darstellung der affaire Dreyfus; am zweiten Teil insbesondere die Einordnung des Imperialismus in den Zusammenhang der totalitären Fragen; am dritten Teil vor allem die ~~Barbarische~~ Darstellung der Polizei und der Konzentrationslager. Im ganzen wird diese Arbeit wohl ihre dauernde Bedeutung als Standerwerk haben durch die meisterhafte, die Zusammenhänge verdeutlichende, Kategorisierung einer gewaltigen Stoffmasse, an der andere sich bisher nur im einzelnen versucht haben.

Manches im Detail scheint mir zweifelhaft (z.B. die Interpretation von Hobbes' Leviathan); aber angesichts der Gesamtleistung wäre es kleinlich an solchen Einzelheiten herumzuzögeln. Was ich kritisch zu sagen hätte betrifft nicht Einzelheiten, noch Aufbau und Durchführung, sondern die geschichtliche Gesamtperspektive, die im Werk impliziert, und in der Conclusion zum Teil expliziert ist. Ihre zeitliche Abgrenzung des Phänomens ist im ganzen durch die Judenfrage bestimmt und geht daher nicht vor 1700 zurück; das ist an sich durchaus legitim, da am Verhalten zu den Juden bis zur Katastrophe unserer Zeit die westliche Gesellschaftskrise (pragmatisch und moralisch) furchtbar symptomatisch geworden ist. Von der Katastrophe der Gaskammern her ist der historische Zusammenhang nach rückwärts richtig konstruiert. Zu Bedenken würde ich geben, dass man Antisemitismus (im modernen Sinn) nicht sein kann solange man Christ ist; wo der moderne Antisemitismus auftritt, ist er Symptom für den Zerfall des Christentums im soziologischen Sinne, als zivilisationsbestimmende Kraft. Die totalen Bewegungen müssten daher, meines Erachtens, in den Zusammenhang des Zerfalls einer christlichen Zivilisation gestellt werden; und das Kontinuum dieser Zerstörungskräfte geht in die mittelalterlichen Sektenbewegungen, mindestens bis ins 12. Jh. zurück. Was heute geschieht ist nicht neu in der Idee oder Intention sondern erschütternd als die soziale Verwirklichung von pathologischen Aberrationen (wie z.B. der Idee die Natur des Menschen zu verändern, d.h. die göttliche durch eine menschliche Kreatur zu ersetzen) nach dem Zusammenbruch der institutionellen Hindernisse. Ich würde Ihnen daher nicht zustimmen, wo Sie von einem Abgrund (gulf) zwischen totalitären Greuelthaten und mehr oder weniger harmlosen, unkritischen Meinungen und Ideologien des 19. Jh's sprechen. Diese Ideologien waren nicht harmlos (und sind es auch heute nicht), sondern sind die Symptome jener Zerstörung der Person die im Konzentrationslager vollzogen wird. Wer die Quelle der Ordnung in der rationastarum bestreitet, wird entdecken wie die

besbozhniki nach ihrer Ordnung mit ihm verfahren; wer das Platonische "Gott ist das Mass der Dinge" bestreitet, wird den Menschen als das Mass finden; wer den Sinn seines Lebens im Antizipierenden Einfügen in den Sinn der Geschichte sucht, wird von der Geschichte eingefügt werden; etc. Der liberale Pfarrer der die Erbsünde bestreitet, der laizistische Intellektuelle der behauptet der Mensch sei gut, der Philosoph der eine utilitarische ~~im~~ Ethik begründet, der Rechtspositivist der das Naturrecht bestreitet, der Psycholog der die Phänomene der Seele aus dem Triebleben deutet -- sie alle begehen keine Verbrechen wie ein SS-Mörder im Konzentrationslager -- aber sie sind seine geistigen Väter, seine sehr unmittelbare historische Ursache. Kurz, die Ideologie (die doxa im Platonischen Sinn) ist nicht harmlose, unverbindliche Meinung, sondern Ausdruck der eigenen, zerstörten Person; und durch Publikation wirbt sie um ~~um~~ um öffentlich-verbindliche Geltung, die ganz offenbar nur auf Kosten der bestehenden öffentlichen Ordnung gehen kann; die Unordnung, die disnomia, wird (wie Sie so ausgezeichnet dargestellt haben) zur reizvollen Ausnahme, zum faszinierenden Laster, zur tolerierten Andersartigkeit und, am Ende, zur Norm. (All das übrige in der Politzia zu finden).

Zur Technik der historischen Kausalzurechnung würde daraus folgen, dass die totalitären Katastrophen nicht ausschliesslich aus der politischen, sozialen, wirtschaftlichen Situation erklärt werden können, bei deren Anlass sie eintreten; sondern dass die Situation selbst, d.h. das Verhalten der für die Ordnung verantwortlichen herrschenden Gruppen und Personen, wie auch das Verhalten der auf eine verzweifelte Situation reagierenden Opfer, aus dem Gesundheits- oder Krankheitszustand der Seelenordnung gedeutet werden müssen.

Zur Therapie würde ich daher eher mit Burke übereinstimmen als mit Ihrem Vorschlag neue moralische Wahrheiten zu finden. Ich glaube, dass wir mit Ordnungswahrheiten durch die jüdischen Propheten, die griechischen Philosophen und das Christentum ganz ausgezeichnet ausgestattet sind. (Die einzige, wirklich bedeutende neuere "Wahrheit" scheint mir die Entdeckung der, in der Mystik fundierten, Toleranz zu sein, wie sie ihren grossen, und bisher einzigen, Ausdruck in der Politik Bodin's gefunden hat -- der, nebenbei bemerkt, von Sabine nicht ausgezeichnet, sondern ganz miserabel dargestellt wird, da der gute Mann weder die Werke Bodin's durchgearbeitet, noch die sehr respektable monographische Literatur gelesen hat). Um den Zerstörungsprozess aufzuhalten, müsste die systematische Zerstörung der Ordnungswahrheiten (die weder alt noch neu, sondern eben "wahr" sind) durch die Intellektuellen, Publizisten und Journalisten aufhören, so dass der verlorengegangene Publizitätsvorrang für diese Wahrheiten wiederhergestellt wird. Um ein Beispiel zu geben, mit dem Sie selbst sich wiederholt befassen: die "menschliche Natur" kann sich natürlich nicht ändern, oder geändert werden. "Natur" ist ein philosophischer Begriff; die Natur eines Dinges ist sein identifizierendes Wesen; wenn sich eine Natur "ändert" (eine sinnlose Wortverbindung), dann wäre aus dem Ding ein anderes geworden. Die Rede von einer Änderung der menschlichen Natur impliziert die anti-religiöse Revolte gegen die imago Dei. Und der Versuch diese Natur zu ändern, endet (wie Sie ganz richtig beschreiben) mit ihrer Zerstörung. Der intellektuelle Unfug des 19. Jh., sich öffentlich über die Möglichkeiten einer Änderung der menschlichen Natur zu unterhalten, müsste also z.B. aufhören; denn (1) ist er philosophisch-technisch Blödsinn, und (2) ist er politisch gemeingefährlich und, wie die Folgen zeigen, Komplizität in Mord.

LOUISIANA STATE UNIVERSITY
COLLEGE OF ARTS AND SCIENCES
UNIVERSITY STATION
BATON ROUGE, LOUISIANA

010404

DEPARTMENT OF GOVERNMENT

3

Und nun lassen Sie mich zum Schluss noch sagen, dass Ihre Interpretation der "Totalitarian Domination" mir ganz besonders wertvoll war, weil sie den symbolischen Gehalt als Endgericht herausbringt. Das Problem der Gerichtsliturgie in jeder politischen Ordnung beschäftigt mich seit langem. Die Typen der Liturgie korrespondieren jeweils der religiösen und metaphysischen Ordnungssymbolik. Ihre Untersuchung bringt einen wichtigen, neuen Fall einer Liturgie, korrespondierend einer Metaphysik der Menschenschöpfung durch Menschen.

Mit vielem Dank und den besten Grüßen,

Erwin Vogel

Erwin Vogel

Voegelin

Hannah Arendt 130 Morningside Drive ⁰¹⁰³⁸⁸ New York 27, N.Y.

den 8. April 1951.

Lieber Herr Voegelin -

Ihr Brief war eine sehr grosse Freude! Ich verdanke Ihren Arbeiten sehr viel, sie waren meinem eigenen Denken immer sehr nahe auch dann, wenn ich nicht mit allem uebereinstimmte. Nun warte ich schon lange mit Ungeduld auf Ihre Geschichte der politischen Ideen (und werde dann nie mehr Sabine loben; Sie haben natuerlich ganz recht), besonders seit ich Ihre Darstellung von Marx in der Review of Politics mit der meisterhaften und ganz neuen Interpretation der Feuerbach-Thesen gelesen habe.

Ich habe Lust zu antworten und hoffe, dass dies Ihnen recht ist. Ihre schoene Kritik der Gesamtperspektive trifft so sehr in das Zentrum dessen, worum es ja eigentlich geht, dass ich gerne, wie unzuengaenglich auch immer, versuchen moechte, wenigstens meine Fragen deutlicher zu machen.

Erst einmal zur zeitlichen Abgrenzung: Wie Sie selbst sagen, die moderne Judenfrage, die mit dem christlichen Judenproblem und dem christlichen Judenhass nichts zu tun hat, war fuer mich entscheidend in dieser Hinsicht. Ausserdem aber hatte ich stets die Tendenz, den geschichtlichen Zeitraum sowohl wie die in diesem Zeitraum wirkenden Elemente so stark wie moeglich zu begrenzen, um den Herrschaften unter keinen Umstaenden auch noch eine illustre Ahnenreihe zu beschaffen. Der Zerfall der christlichen Zivilisation ist gleichsam der Rahmen, in welchem sich die gesamte moderne Geschichte abspielt -- wie mir, die ich keine Christin bin, scheinen will, das Gute wie das Boese. Aber selbst wenn ich den christlichen

010389

2)

Standort akzeptiere (und sehr gerne akzeptiere was in Ihrer Andeutung eines Kontinuums christlicher Haeresie impliziert ist), waere mir der Rahmen dieses Zerfalls zu weitgreifend um ein so spezifisches Phaenomen wie die totalen Bewegungen zu "erklären". Anders waere es, wenn man, statt wie ich in meinem Buch positiv ~~xxxxxxx~~ nach der Entstehung zu fragen, negativ fragen wuerde: wie kommt es, dass wir aus unserer Tradition nicht im stande waren, die uns von unserer Zeit gestellten politischen Fragen zu beantworten. Dies fuehrt zu der weiteren Frage: Was ist Politik seit Plato und sind die seit Plato gegebenen Antworten zu reichend? Ich weiss, dass es Ihnen hybrid klingen wird, wenn ich sege: ich glaube nicht. Ich habe den Verdacht, dass in dieser, der rein politischen Hinsicht, irgendetwas in unserer philosophischen Tradition nicht in Ordnung ist. Ich weiss nicht, was es ist, aber mir scheint es im Zusammenhang mit der Pluralitaet der Menschen zu stehen und mit dem Faktum, dass die Philosophie es vorwiegend mit dem Menschen zu tun gehabt hat.

Anders ausgedrueckt: wenn es richtig ist, dass die Quintessenz des Totalitarismus in den Satz zusammengefasst werden kann: Die Allmacht des Menschen macht die Menschen ueberfluessig (so wie die Allmacht Gottes notwendigerweise den Monotheismus zur Folge hat), dann liegt die Menschen- und Welt zerstoerende Kraft des Totalitarismus nicht nur in dem Wahn: Alles ist moeglich, sondern auch in dem Wahn es gaebe so etwas wie den Menschen. Dass dieser Wahn mitimpliziert ist, koennen Sie daran erkennen, dass es den totalitaeren Fuehrern nicht auf Qualitaet von Menschen ankommt, und dass ihre Behandlung der Nachfolger-Frage voraussetzt, dass sie der Meinung sind: jeder kann es machen.

Den Menschen aber gibt es nur als Kreatur Gottes.

010390 3)

Die Macht des Menschen ist begrenzt durch die Tatsache, dass er sich nicht selbst geschaffen hat, die Macht der Menschen ist ~~nicht~~ durch die Natur ~~markiert~~ so sehr als durch die Tatsache der Pluralitaet, durch die faktische Existenz von meinesgleichen begrenzt. Dabei hilft mir nicht, wie die Humanisten es gerne haben moechten, dass ich in jedem Menschen den Menschen sehe; denn dies fuehrt keineswegs notwendigerweise zum Respekt oder zur Anerkennung der Menschenwuerde, sondern kann ganz genau ebenso zu der Ueberzeugung ~~xxxixixixix~~ des Ueberflusses und der Ueberfluessigkeit verleiten.

Zwar ist richtig, dass dies erst eintreten kann, wenn das christlich-juedische Weltbild im Zerfall ist und das Ebenbild Gottes nicht mehr geglaubt wird. Dies ~~ja~~ aber ist ja eine Tatsache, die sich nicht gut durch einfachen Rueckgriff wird aendern lassen. Dieser Zerfall ist selbst ein Ereignis, in dem wir stehen, er ist mehr als "intellektueller Unfug", der vielmehr nur ein Symptom ist und als solches ernst zu nehmen, selbst wenn die inhaltlichen Aussagen so haarstreebend unsinnig sind, wie sie es de facto oft sind.

Meinen Vorschlag (wie Sie es freundlich-spottend nennen), neue moralische Wahrheiten zu finden, will ich gerne zuruecknehmen, wenn mich jemand davon ueberzeugen kann, dass die in unserer Zeit begangenen "Verbrechen" als solche mit den elten religioesen oder moralischen Kategorien zu fassen sind. Ist es nicht fast komisch von Mord zu pprenchen und von Du sollst nicht toeten, wenn man mit der Errichtung kostspieliger Fabriken zur Herstellung von Leichnamen konfrontiert ist. Und wenn diese Fabriken von Menschen errichtet wurden, die an diesen Morden nicht das geringste Interesse hatten und sich dabei sozusagen nichts Boeses (im traditionellen Sinne) dachten.

010391

Und dies bringt mich zu dem unmittelbar wahrscheinlich wichtigsten Punkt unserer Differenz, eigentlich der Frage des Zusammenhanges zwischen Denken und Handeln oder meiner Behauptung, eines Abgrundes zwischen den Ideologien und ihres Supersenses auf der einen Seite und der totalitaeren Praxis auf der andern. Den "Abgrund" habe ich einem Worte Herders unbewusst nachgebildet, der irgendwo einmal von dem Abgrund zwischen dem nur gedachten, moeglichen und dem wirklichen Verbrecen spricht. Sie haben ganz/ recht, in all diesen Ideologien sitzt bereits der Mord und man kann rein logisch nahezu alles aus ihnen herleiten. Aber diese Logik in ihr Extrem getrieben ist ja selbst hoechst merkwuerdig, naemlich das was ich logicality zu nennen versuche. Diese hat etwas von raechtiger Verruecktheit an sich, dh. nicht nur die Praemissen die unhaltbar sein moegen und unhaltbar sind, sondern eine Form realer Schlussfolgerung, die sich durch keine Realitaet je aus dem Konzept bringen laesst. Und dieses sich unbedingt auf die ~~in~~ einem Konzept inhaerente Logik Verlassen unter Ausschaltung jeglicher Urteils-kraft ist neu und aus den Ideologien selbst nicht abzuleiten.

Mir scheint, dass unsere eigentliche Differenz nicht darin besteht, dass Sie vorwiegend Ideengeschichtler oder Geisteswissenschaftler sind und ich vorwiegend aus "politischer, sozialer, wirtschaftlicher Situation" erklare, sondern in einer Verschiedenheit der Haltung zum Ereignis als solchen. Im Gegensatz zu allem nur Gedachten ist es weder wiederholbar noch widerrufbar/ noch vergessbar. Ich weiss von keinem Gedanken aus dem gesamten Arsenal der Ideologien, zu dem ich sagen wuerde: dies hatten Menschen nie denken duerfen (duerfen: nicht in dem moralischen, sondern in dem Sinne einer nicht wieder gut zu machenden

010392)

Katastrophe), dies aber scheint mir ist genau das Einzige, was wir zu den Vernichtungslagern sagen muessen: ~~XXXXXX~~ dies haette nie passieren duerfen. Auch dies natuerlich nicht wegen der dabei umgekommenen Menschen.

Dies mag ein extremer Fall sein, aber die spezifische Valeur von Ereignissen, ihr eigentlich spezifisches Gewicht ist aus keiner Ideologie und aus keinen rein ideengeschichtlichen Zusammenhaengen je herzuleiten. In dem Ereignis als solchen offenbart sich immer noch etwas, was in keiner vorbereitenden Allgemeinheit vorhanden war oder zu fassen waere. Der Abgrund besteht ~~XXXXXX~~ nicht nur darin, dass es immer such noch haette anders kommen koennen, sondern dass die Ideologen vermutlich niemals bereit gewesen waeren, die logicality ihrer Systeme in die Wirklichkeit loszulassen.

Hannah Arendt 130 Morningside Drive New York 27

den 22. April 1951.

010393

Lieber Herr Voegelin -

Ihr Brief war eine grosse Freude! Ich verdanke Ihren Arbeiten sehr viel, sie waren meinem eigenen Denken immer und auch dann nahe, wenn ich nicht mit allem uebereinstimmte. Nun warte ich schon mit Ungeduld auf Ihre Geschichte der politischen Ideen, besonders seit ich Ihre Darstellung von Marx in der Rev. of Politics mit der meisterhaften und ganz neuen Interpretation der Feuerbachthesen gelesen habe.

Ich habe so lange mit dieser Antwort gezoegert, weil ich eigentlich Lust hatte, ganz ausfuehrlich zu antworten. Ihre Kritik der Gesamtperspektive trifft durchwegs in das Zentrum dessen, worum es auch mir eigentlich geht. Inzwischen aber ist mir klar geworden, dass jede wirkliche Antwort alle schicklichen Grenzen eines Briefes ueberschreiten wuerden. Ich bin mit meinen eigenen Ueberlegungen augenblicklich in genau dem Stadium (Zwischenstadium), in dem man kurz nicht mehr und noch nicht schreiben kann.

Also werde ich nur gleichsam von Aussen antworten. Mit der zeitlichen Abgrenzung, an der Judenfrage, dh. am Antisemitismus (der nat. verlich nichts mit christlichem Judentum zu tun hat) orientiert, stimmen Sie ueberein. Ich hett e ausserdem die Tendenz, den geschichtlichen Zeitraum sowohl wie die in diesem Zeitraum wirkenden Tendenzen nach Moeglichkeit zu begrenzen, um den totalitaeren Bewegungen, diesen Produkten der Hintertreppentradition des Abendlandes nicht auch noch eine illustre Ahnenreihe zu verschaffen.

Der Zerfall der christlichen Zivilisation ist fuer mich der Rahmen, in welchem sich die gesamte moderne Geschichte abspielt, und das heisst fuer mich, die ich keine Christin bin, das Gute sowohl wie das Boese. Aber selbst wenn ich den christlichen Standort akzeptieren koennte (und sehr gerne akzeptiere ich, was Sie in dem Kontinuum einer christlichen Haeresie seit dem 12. Jahrhundert andeuten), waere mir dieser Rahmen zu weit gespannt, um ein so spezifisches Phaenomen wie die totalitaeren Bewegungen und ~~Strukturen~~ ^{Heilschaft} zu erklaren. Anders waere es, wenn man, statt positiv nach der Entstehung zu fragen, negativ fragen wuerde: wie kommt es, dass wir aus unserer Tradition nicht imstande waren, die uns von unserer Zeit gestellten politischen Fragen und Aufgaben zu beantworten und zu "loesen"? Diese Frage wuerde in der Tat den ganzen Hintergrund unserer Tradition aufreissen, dh. unserer Tradition politischen Denkens; ich stelle sie nicht und glaube, ich brauchte sie auch nicht zu stellen.

010396

Die Ideologien, glaube ich, hasse ich ebenso wie Sie. Wenn ich trotzdem auf Ihrer relativen "Harmlosigkeit" bestoeh, so gerade weil ich mit Ihnen glaube, dass man ihr Entstehen noch einigermaßen zureichend aus ~~ih~~ einem Teil der grossen Tradition und dem Kontinuum der "Haeresien" herleiten kann, dh. dass in ihnen der entscheidende Bruch mit der Gesamt-Tradition des Abendlandes, wie er in allem was mit den Konzentrationslaegern zusammenhaengt, zum Ausbruch kommt, noch nicht vollzogen ist. Auf diesen Bruch bzw. auf die Darstellung dieses Bruches kam es mir durchaus primaer an. Ich bin der Meinung, dass er das entscheidende Ereignis geworden ist. Das hat wenig damit zu tun, wie man diesen Bruch "erklaren" will (immer natuerlich unzuellaenglich). Ich kann mir z.B., nur aus der Geschichte der Ideologien oder nur aus der Geschichte der Politik, gut vorstellen, dass es zu ihm nicht zu kommen haette brauchen. Das leider ist kein Trost und aendert

nichts daran, dass wir heute in einer Wirklichkeit stehen, die durch diesen Bruch bestimmt ist. 010394

Anders ausgedrueckt oder auf ~~xxx~~ eine andere Stelle Ihres Briefes bezogen, koennte ich auch sagen, dass m.E. der "Zerstoerungsprozess" deshalb nicht mehr "aufzuhalten" ist, weil er in entscheidenden Raeumen unserer geistigen wie geographischen Welt bereits zu einem Ende gekommen ist. Ich koennte meinen Vorschlag, neue moralische Wahrheiten zu finden, nur dann zuruecknehmen, wenn man mich davon ueberzeugen koennte, dass die in unserer Zeit begangenen "Verbrechen" als solche sich in den alten religioesen und moralischen Kategorien fassen liessen. Ist es nicht grotesk von Mord zu sprechen, wenn man mit der Errichtung kostspieliger Fabriken zur Herstellung von Leichnamen konfrontiert ist? oder Menschen zu sagen, "Du sollst nicht toeten", wenn diese an solchen Morden weder ein Interesse hatten noch sich sonst etwas Boeses (im traditionellen Sinne) dachten?

Nun lassen Sie mich noch Ihnen von Herzen fuer Ihre ausfuehrliche Kritik danken. Sie wissen ja wahrscheinlich selbst, dies ist das Beste, was einem passieren kann und das Einzige, was man hofft, dass es passieren moege.

Mit allen guten Wuenschen fuer Ihre Arbeit,

herzlich gruessend

Ihre