

Universität Erfurt

# **Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften**

## **DISSERTATION**

zur Erlangung des Grads eines Doktors der Sozialwissenschaft (Dr. rer. pol.)

Staatswissenschaftliche Fakultät

Andreas Krasemann

Prof. Dr. Jürgen Backhaus

Gutachter: 1. Prof. Dr. Dietmar Herz

2. Prof. Dr. Peter J. Opitz

eingereicht: 24. 09. 2002

Datum der Promotion: 26. 02. 2003

urn:nbn:de:gbv:547-200300024

[\[http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=nbn%3Ade%3Agbv%3A547-200300024\]](http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=nbn%3Ade%3Agbv%3A547-200300024)

## **Zusammenfassung**

Zu den Gründungsvätern der Politischen Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland gehört unter anderem der die Münchener Schule begründende Eric Voegelin (1901-1985). Der herkömmlichen Systematisierung entsprechend ist Voegelin dem „normativ-ontologischen“ Theorie-Ansatz in der Politischen Wissenschaft zuzuordnen. Ziel der Dissertation ist es, das bislang kaum untersuchte Frühwerk Voegelins einer Abhandlung zu unterziehen.

Politische Theorie  
Rassentheorie  
Rassenidee  
Reine Rechtslehre  
Österreich  
Politische Religionen

## **Summary**

One of the founders of Political Science in the Federal Republic of Germany ist Eric Voegelin (1901-1985) who founded the Munich School. His thought belongs to the normative ontological theories of Political Science. The dissertation intends to examine the early works of Voegelin.

Political Theory  
Race Theory  
Race Idea  
Pure Theory of Law  
Austria  
Political Religions

## **Vorwort**

Mit der Fertigstellung der vorliegenden Dissertation schließt sich ein Kreis. Eric Voegelin, um den es in dieser Arbeit geht, und vor allem die von ihm begründete Schule haben mich bereits während meines Studiums der Politischen Wissenschaft von Beginn an begleitet. In nachhaltiger Erinnerung ist mir vor allem eine im Wintersemester 1995/96 und Sommersemester 1996, meiner ersten beiden Studiensemester, vom Institut für Politische Wissenschaft der Universität Greifswald abgehaltene Reihe von Gastvorträgen an verschiedenen deutschen Universitäten lehrender Schüler Eric Voegelins geblieben. Auch später, an der Universität Bonn, sollte sich erneut die Gelegenheit bieten, mich mit Voegelins Konzeption einer „neuen Wissenschaft der Politik“ auseinander zu setzen. Die Weiterverfolgung dieses Themenkreises im Rahmen einer Dissertation war die logische Konsequenz. Das Ergebnis ist nun nach fast drei Jahren die vorliegende Arbeit.

Danken möchte ich vor allem meiner Verlobten Claudia für ihre Engelsgeduld und Aufmunterung während dieser nicht gerade einfachen Zeit, ebenso auch meinen Eltern.

Gefördert wurde ich in meiner Arbeit durch ein Promotionsstipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Bonn im September 2002

Andreas Krasemann

## Inhalt

1. Einleitung	7
2. Rassentheorie und Rassenidee – Voegelins Rasse und Staat und Rassenidee in der Geistesgeschichte	12
2.1. Die Rassenproblematik im Lichte eines „Systems der Staatslehre“	12
2.2. Die systematischen Untersuchungen zur Rassentheorie	15
2.2.1. Ontologische Prämissen	15
2.2.2. Der biologische und der anthropologische Rassenbegriff	20
2.2.3. Die Problematik von Seele und Geist in der Rassentheorie – die Ansätze von Lenz, Scheidt und Günther	31
2.2.4. Voegelins Ansatz zu einer Rassentheorie	37
2.2.4.1. Die Rasse als Urbild des Menschen	37
2.2.4.2. Der rassentheoretische Ansatz von Clauß und Voegelins Rezeption	39
2.2.4.3. Leben als „Gezweigung höherer Ordnung“ – Voegelin und die Rassentheorie von Spann	42
2.2.5. Von der Rassentheorie zur Rassenidee	45
2.3. Die „Verinnerlichung von Leib und Person“ – Voegelin und die Genese von Rassentheorie und Rassenidee in der frühen Neuzeit	47
2.3.1. Prämissen	47
2.3.2. Art- und Rassebegriffe des 18. Jahrhunderts	48
2.3.2.1. Die Systematisierung der Arten	48
2.3.2.2. Die Systematisierung der Rassen	52
2.3.3. Zur „Verinnerlichung des Leibes“	56
2.3.3.1. Transzendente Grundhypothesen zur Entstehung des Lebens	56
2.3.3.2. Die <i>Theoria Generationis</i> von Wolff	57
2.3.3.3. Ideengeschichtliche Problemreflexionen über den Wandel einer transzendenten Betrachtung der Entstehung des Lebens zu einer immanenten Deutungsweise	60
2.3.3.4. Der Organismusbegriff bei Kant	66
2.3.3.5. Die Einheit und Vielfalt des Lebens – Prinzipien	67
2.3.3.6. Die Einheit und Vielfalt des Lebens – die Ansätze von Leibniz und Kant	68
2.3.3.7. Die Einheit und Vielfalt des Lebens – die Ansätze von Herder und Goethe	69
2.3.3.8. Die immanente Interpretation der Entstehung des Lebens und der Entwicklung seiner Vielfalt	70
2.3.4. Zur „Verinnerlichung der Person“	71
2.3.4.1. Unsterblichkeit und Unendlichkeit	71
2.3.4.2. Die Verendlichkeit der Person	73
2.3.4.3. Die Vorbildfunktion Goethes bei Schiller, Humboldt und Carus	74
2.4. Rassenidee und politische Ordnung	78
2.4.1. Das Wesen der Leibidee und deren historische Verwirklichung	78

2.4.2.	Der Eintritt der Rassenidee in die Geschichte der Neuzeit	85
2.4.3.	Die Rasse – Impetus der Staatswerdung	92
2.4.4.	Rassenidee und Judentum	95
2.4.4.1.	Das Phänomen des Antisemitismus	95
2.4.4.2.	Die jüdische Idee in der Geistesgeschichte	98
2.4.5.	Das Wesen der nordischen Rassenidee	101
2.5.	Zusammenfassung und Fazit zur Rassenproblematik bei Voegelin	104
3.	Reine Rechtslehre und Autoritarismus – Voegelins <i>Autoritärer Staat</i>	110
3.1.	Grundproblematik	110
3.2.	„Totaler“ und „Autoritärer“ Staat	111
3.2.1.	Politischer Symbolismus – Schmitt, von Stein, Hauriou	111
3.2.2.	Die Totalität der Weltanschauung	116
3.2.3.	Ideelle Elemente im Wesen des Staates	118
3.2.4.	Elite und Masse	120
3.2.5.	Theorien der Autorität	122
3.2.6.	Aktivismus – Element in der Realität des totalen Staates	124
3.2.7.	Fazit zum Begriff des „totalen“ und „autoritären“ Staates	125
3.3.	Das Problem der österreichischen Verfassung seit 1848	125
3.3.1.	Voraussetzungen	125
3.3.2.	Die Verfassungslehre des Barons Eötvös	126
3.3.3.	Die Verfassungsentwicklung zwischen der Revolution von 1848/49 und der österreichischen Staatsgründung von 1918/20	129
3.4.	Das Problem der autoritären Verfassung Österreichs von 1934	130
3.4.1.	Voegelins Auseinandersetzung mit Kelsens „Reiner Rechtslehre“	130
3.4.1.1.	Die Idee der „Reinen Rechtslehre“	130
3.4.1.2.	Die Funktion von „Normen“ und „Akten“ – die Rolle der Soziologie	134
3.4.1.3.	Die Konsequenzen der „Reinen Rechtslehre“ für die Rechtsordnung	137
3.4.1.4.	Die Souveränitätstheorie Dickinsons – ein Parallelentwurf zu Kelsens „Reiner Rechtslehre“	138
3.4.1.5.	Die Rolle der „Reinen Rechtslehre“ in der österreichischen Staatslehre	141
3.4.1.6.	Die reformistischen Ansätze von Stoerk und Tezner	144
3.4.1.7.	Voegelins Fazit zur „Reinen Rechtslehre“	147
3.4.2.	Das Werden der autoritären Verfassung 1933/34	149
3.4.2.1.	Kontinuität und Diskontinuität des Rechts	149
3.4.2.2.	Legalität und Legitimität	151
3.4.3.	Der autoritäre Charakter der Verfassung von 1934	154
3.4.3.1.	Grundzüge	154

3.4.3.2.	Der autoritäre Charakter am Beispiel der Exekutivorgane	156
3.4.4.	Das Kammersystem der autoritären Verfassung	158
3.4.4.1.	Ständegesellschaft und Ständestaat – die Ansätze von Seipel und der Enzyklika „Quadragesimo anno“	158
3.4.4.2.	Ständestaat und Ständegesellschaft als Signum der neuzeitlichen Verfassungsgeschichte	162
3.4.4.3.	Die Bedeutung der englischen Verfassungsgeschichte für das Kammersystem	162
3.4.4.4.	Das österreichische Kammersystem	165
3.4.5.	Die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Legislative und Exekutive	167
3.4.6.	Das System der Notrechte	169
3.4.7.	Die plebiszitären Elemente und die Institutionen des Rechtsstaates	169
3.5.	Zusammenfassung und Fazit zu Voegelins <i>Autoritärem Staat</i>	170
4.	Verfall der guten Ordnung – Voegelins <i>Politische Religionen</i>	175
4.1.	Grundproblematik	175
4.2.	Die Begriffe „Staat“ und „Religion“	175
4.3.	Echnaton – „politische Religion“ im alten Ägypten	177
4.4.	Das Werden der „politischen Religion“ im Mittelalter und in der Neuzeit	179
4.4.1.	Der Symbolismus der „politischen Religion“ im Mittelalter	179
4.4.2.	Thomas Hobbes und die „politische Religion“ in der Neuzeit	181
4.5.	Die innerweltliche Gemeinschaft – Gipfelpunkt des Phänomens der „politischen Religion“	181
4.6.	Zusammenfassung zu den <i>Politischen Religionen</i>	184
4.7.	Das „Gnosis“-Problem als Fazit der <i>Politischen Religionen</i>	184
5.	Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften 1925 – 1938: Wertung und Ausblick	189
	Literatur	191
	Lebenslauf	202
	Ehrenwörtliche Erklärung	203

## 1. Einleitung<sup>1</sup>

Unter den Gründungsvätern der Politischen Wissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland nimmt Eric Voegelin (1901-1985) eine singuläre Stellung ein. Nur wenige Repräsentanten der Politischen Wissenschaft verstehen die Gründung dieser Disziplin als Wiederbegründung, als Erneuerung einer von Platon und Aristoteles begründeten wissenschaftlichen Tradition. Für den Ansatz Voegelins wurden verschiedene Schlagwortbegriffe üblich. Voegelin selbst spricht in seiner 1952 entstandenen und 1959 ins Deutsche übersetzten programmatischen Schrift *Die neue Wissenschaft der Politik* von einer „kritischen Wissenschaft“<sup>2</sup>, einer „Wissenschaft von menschlicher und sozialer Ordnung“<sup>3</sup>, in der etablierten Lehre der Politischen Wissenschaft dagegen setzte es sich durch, Voegelin zusammen mit einigen anderen Fachvertretern, wie Arnold Bergstraesser und Leo Strauss, als Vertreter des „normativ-ontologischen“ Theorie-Ansatzes in der Politischen Wissenschaft zu klassifizieren<sup>4</sup>. Trotz seiner Einsichten ist die Rezeption Voegelins in der Politischen Wissenschaft sehr gering geblieben. Was die Entwicklung der Politischen Wissenschaft angeht, so präsentiert sich diese heutzutage manchenorts als ein Konglomerat von Teilgebieten verschiedener Nachbarwissenschaften, wie Rechtswissenschaft, Volkswirtschaftslehre, Geschichte und Philosophie. Bei vielen Problemen, mit denen sich die Politische Wissenschaft befaßt, stellt sich die Frage, ob diese nicht bereits durch die genannten Nachbarwissenschaften voll abgedeckt werden. So gesehen besäße die Politische Wissenschaft kaum einen legitimen Existenzanspruch und stellte in der Wissenschaftslandschaft das fünfte Rad am Wagen dar. Besonders eklatant zeigt sich diese Entwicklung dort, wo die Politische Wissenschaft zu einer eher essayistisch ausgerichteten Zeitgeschichtswissenschaft degradiert wird.

Daß diese Disziplin jedoch in Wirklichkeit ein originärer Zweig der Wissenschaft sein kann und muß, versucht Eric Voegelin deutlich zu machen, wenn er in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* die Erneuerung der Politischen Wissenschaft und den hierzu notwendigen Rückgriff auf die bereits von Platon und Aristoteles geschaffenen Grundlagen dieser Disziplin einfordert<sup>5</sup>.

Diese Umstände sind es nun auch, die den Autor der vorliegenden Arbeit dazu veranlassen, Eric Voegelins politiktheoretisches Denken zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Abhandlung zu machen. Dabei muß allerdings festgestellt werden, daß die Phänomene, die zu einem wesentlichen Charakteristikum des politischen Denkens Eric Voegelins geworden sind und im besonderen seine in den 1940er Jahren und später entstandenen Schriften charakterisieren, bereits mehrfach in der Sekundärliteratur bearbeitet worden sind<sup>6</sup>.

Anders sieht das jedoch mit den Schriften Erich Voegelins<sup>7</sup> der 1920er und 1930er Jahre aus. Hierzu gibt es bislang wenig Sekundärliteratur, es handelt sich bei diesem Bereich um ein weitgehend unerforschtes Terrain. Dazu mag vielleicht der Umstand beigetragen haben, daß der Autor zu jener Zeit noch nicht mit einer inhaltlich konsistenten Abfolge an Werken aufwartet, wie man es vielleicht in Kenntnis von Schriften wie der *Neuen Wissenschaft der Politik* oder der ersten drei Bände von

---

<sup>1</sup> Soweit nicht im Einzelfall anderweitig verlautet, sind die in Kursivschrift gesetzten Wörter innerhalb von Zitaten dieser Arbeit bereits im Original durch besondere Schriftsetzung hervorgehoben und somit übernommen worden.

<sup>2</sup> Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959, S. 51.

<sup>3</sup> Ebd. S. 31.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Berg-Schlosser, Dirk/ Stammen, Theo: *Einführung in die Politikwissenschaft*, 5. Auflage, München 1992, S. 45 ff. und viele andere „Einführungen“ in die Politikwissenschaft, auf deren Nennung hier verzichtet werden soll.

<sup>5</sup> Vgl. Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik*, besonders das „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, S. 11 – 16.

<sup>6</sup> Siehe Price, Geoffrey: *Eric Voegelin: International Bibliography, 1921 – 2000*, München 2000.

<sup>7</sup> Um Mißverständnissen beim Lesen des Namens vorzubeugen, sei an dieser Stelle angemerkt, daß Voegelin seinen ursprünglichen Vornamen „Erich“ nach seiner Emigration 1938 in die USA in „Eric“ änderte.

Voegelins Hauptwerk *Order and History*<sup>8</sup> erwarten würde, letztere ebenfalls entstanden in den 1950er Jahren. Die Schriften der 1920er und 1930er Jahre sind inhaltlich heterogen und zeigen auf, daß man von einer systematischen Entwicklung, die in den 1920er Jahren ansetzt und schließlich bis in die in den 1950er Jahren gewonnenen Einsichten einmündet, nicht gesprochen werden kann. Wo man also vielleicht eine systematische, geradlinige Entwicklung vermuten könnte, müssen stattdessen vielmehr Brüche und ein fast zusammenhangloses Nebeneinander diverser Inhalte festgestellt werden. Daß dem so ist, wie behauptet, wird in dieser Arbeit zu erhellen sein.

Die frühen 1920er Jahre bei Voegelin sind durch die Auseinandersetzung mit literarischer Dichtung, vor allem mit dem Werk Stefan Georges gekennzeichnet<sup>9</sup>. Hiermit in Zusammenhang zu sehen ist die 1928 veröffentlichte Habilitationsschrift *Über die Form des amerikanischen Geistes*<sup>10</sup>. Diese Abhandlung, entstanden als Ergebnis eines von 1924 bis 1927 währenden Aufenthaltes Voegelins in den Vereinigten Staaten von Amerika als Stipendiat der Rockefeller Foundation, widmet sich insbesondere dem Denken der amerikanischen Autoren George Santayana, John R. Commons und dem philosophischen Pragmatismus eines Charles Peirce und William James<sup>11</sup>. Die Inhalte dieser Schrift unterscheiden sich grundlegend von den Themen, die Voegelin darüber hinaus ab Mitte der 1920er Jahre bewegen<sup>12</sup>.

Voegelin war zunächst ein Schüler des in der Allgemeinen Staatslehre einflußreichen Hans Kelsen. Gegenüber dessen „Reiner Rechtslehre“ entwickelte sich jedoch bei Voegelin eine fundamental kritische Haltung. In seinem 1925 erschienenen Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre*<sup>13</sup> setzt er sich mit dieser Problematik erstmals ausführlicher auseinander. Voegelin entwickelt hierin die Zielvorstellung seines Konzeptes einer Staatslehre, die seine Arbeiten in den folgenden Jahren dann bewegen sollten. Voegelins Interessen sind von Beginn an geisteswissenschaftlicher Natur. Die seinerzeit herrschende Staatslehre ist jedoch durch die Grenzen der von Hans Kelsen vertretenen Reinen Rechtslehre abgesteckt. Nach Kelsen ist die Staatslehre in erster Linie eine Rechtslehre. Was nicht positives Recht war, mußte aus einer als Rechtslehre verstandenen Staatslehre entfernt werden. Das Wesen des Staates wird dieser Sichtweise zufolge mit der positiven Rechtsordnung als identisch angesehen. Voegelin geht es jedoch um mehr, nämlich um eine als Geisteswissenschaft verstandene Staatslehre<sup>14</sup>. Auch in seinem 1927 erschienen Aufsatz *Zur Lehre von der Staatsform* klagt er über die Vernachlässigung jener geisteswissenschaftlichen Grundlagen, welche eine Staatslehre in seinen Augen ausmachen:

---

<sup>8</sup> Voegelin, Eric: *Israel and Revelation (Order and History, Volume One)*, 6. Auflage (1. Auflage 1956), Baton Rouge – London 1986, ders.: *The World of the Polis (Order and History, Volume Two)*, 2. Auflage (1. Auflage 1957), Baton-Rouge – London 1986, ders.: *Plato and Aristotle (Order and History, Volume Three)*, 2. Auflage (1. Auflage 1957), Baton Rouge – London 1995.

<sup>9</sup> Zu diesen frühesten Schriften Voegelins siehe Hollweck, Thomas: *Der Dichter als Führer? Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; II A)*, 2. Auflage, München 1999.

<sup>10</sup> Voegelin, Erich: *Über die Form des amerikanischen Geistes*, Tübingen 1928.

<sup>11</sup> Vgl. die Wertung von Gebhardt, Jürgen: *Eric Voegelin: Leben und Werk*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 26. Jg. (1985), Heft 3, S. 313 – 317 (S. 314), vgl. desweiteren ders./Cooper, Barry: *Editors' Introduction*, in: *Voegelin, Eric: On the Form of the American Mind (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 1)*, Baton Rouge – London 1995, S. ix – xlii (besonders S. ix f.), Gebhardt, Jürgen/Leidhold, Wolfgang: *Eric Voegelin*, in: *Ballestrem, Karl Graf/ Ottmann, Henning (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München – Wien 1990, S. 123 – 145 (S. 127 ff.) sowie auch Henkel, Michael: *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998, S. 45 ff.

<sup>12</sup> Zur Methodik dieses Werkes siehe Hollweck, Thomas: *Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 88. Jg. (1981), S. 136 – 152. (S. 141 ff.).

<sup>13</sup> Voegelin, Erich: *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. IV (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1925), S. 80 – 131.

<sup>14</sup> Vgl. Herz, Dietmar: *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; III)*, 2. Auflage, München 2002, S. 5 ff. und S. 31 sowie Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, München 1994, S. 38 ff.

„Der Mangel an systematischer Durchdringung des Gegenstandes aber führt notwendig zur Vernachlässigung gerade jener Lehrstücke, welche systematisch das Fundament bilden: und den Wesenskern der Staatsphilosophie bildet in den klassischen Systemen – Platon, Aristoteles, Kant, Fichte, Schleiermacher – die Formenlehre; sie ist – mit den anschließenden Lehren vom besten Staat und der historischen Folge der Formen – der Mittelpunkt, auf den hin die mehr nach außen liegenden Disziplinen der Staatengeschichte – vgl. besonders Hegels Staatsphilosophie – und der Politik als Kunstlehre vom Staat sich richten.“<sup>15</sup>

Der Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre* von 1925 markiert den Beginn eines Abschnittes im Schaffen Voegelins, der sich dem Anliegen widmet, ein „System der Staatslehre“<sup>16</sup> zu erarbeiten, welches alle die Aspekte einschließt, die eine als Geisteswissenschaft verstandene Staatslehre ausmachen. Hierzu zählen eine „Allgemeine Normlehre“, „Herrschaftslehre“, eine „Lehre von den persönlichen Sphären der Gemeinschaftsmitglieder“, eine „Lehre von den Staatsideen“ und eine „Rechtslehre“. Letztere wiederum besteht nicht nur aus einer Verfassungslehre im Kelsenschen Sinne, sondern muß darüber hinaus eine „Darstellung des Gefüges der Rechtsordnung“, das heißt „Stufenbau der Rechtsordnung, Rechtssatzformen, Organlehre“, beinhalten<sup>17</sup>. Dem Ansinnen eines „Systems der Staatslehre“ dienen einerseits die bis heute unveröffentlicht gebliebene, in den Jahren 1930 bis 1932 entstandene *Herrschaftslehre*<sup>18</sup> und *Rechtslehre*<sup>19</sup> sowie ergänzend bzw. das Problem des „Staates“ erhellend, diverse, in den Jahren ab 1925 entstandene Zeitschriftenaufsätze<sup>20</sup>. Andererseits nimmt in Voegelins „System der Staatslehre“ die Rassenproblematik einen signifikanten Stellenwert ein. Deren Untersuchung dienen vor allem die 1933 veröffentlichten Abhandlungen *Rasse und Staat*<sup>21</sup> und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Voegelin, Erich: Zur Lehre von der Staatsform, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. VI (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1927), S. 572 – 608 (S. 572 f.), vgl. ebd. sowie auch Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“ (1924 – 1938) (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; X), München 1999, S. 14 f.

<sup>16</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, S. 1.

<sup>17</sup> Vgl., auch als Nachweis der Zitate in diesem Absatz, Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 5. Vgl. desweiteren Opitz, Peter J.: Vom „System der Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“: Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins *Order and History*, in: Voegelin, Erich: *Ordnung und Geschichte*, Band I: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten, München 2002, S. 225 – 286 (S. 227 ff.) sowie ders.: Zum geistigen Hintergrund und zur Entstehungsgeschichte der „Introduction“ zu Voegelins „History of Political Ideas“: Eine Forschungsnotiz, in: ders. (Hrsg.): *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“* (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; XI), 2. Auflage, München 2002, S. 60 – 95 (S. 63 ff.).

<sup>18</sup> Voegelin, Erich: *Herrschaftslehre*, teils handschriftliche, teils maschinengeschriebene Seiten, Eric-Voegelin-Archiv, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.

<sup>19</sup> Ders.: *Rechtslehre*, mindestens 36 maschinengeschriebene Seiten, Eric-Voegelin-Archiv, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.

<sup>20</sup> Außer den bereits genannten Aufsätzen Voegelins handelt es sich um: ders.: Über Max Weber, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, III (1925), S. 177 – 193, ders.: Kelsen's Pure Theory of Law, in: *Political Science Quarterly*, Vol. 42 (1927), S. 268 – 276, ders.: Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. VIII (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1929), S. 82 – 120, ders.: Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. VIII (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1929), S. 413 – 434, ders.: Das Sollen im System Kants, in: Verdross, Alfred (Hg.): *Gesellschaft. Staat und Recht. Untersuchungen zur reinen Rechtslehre*, Wien 1931, S. 136 – 173, ders.: Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staats-theoretischen Prinzipien, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XI (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1931), S. 89 – 109.

<sup>21</sup> Ders.: *Rasse und Staat*, Tübingen 1933.

<sup>22</sup> Ders.: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin 1933.

Nunmehr tritt erneut ein Bruch im Schaffen Voegelins ein, denn nach den genannten bis 1933 entstandenen und teilweise veröffentlichten Schriften verfolgt er das Ziel, ein „System der Staatslehre“ zu erarbeiten, nicht länger. Stattdessen wendet der im österreichischen Wien aufgewachsene Voegelin, der eben dort auch seine akademische Laufbahn anging, sich dem Staatsproblem seines Heimatlandes zu. Die Problematik der österreichischen autoritären Verfassung von 1934 ist Gegenstand der Abhandlung *Der autoritäre Staat*<sup>23</sup>, erschienen 1936. Wenngleich nicht mehr den Arbeiten zu einem „System der Staatslehre“ zugehörig, so kommen Voegelin die seinerzeit gewonnenen Erkenntnisse auch in dieser Schrift sehr zugute. Insbesondere die Auseinandersetzung mit der „Reinen Rechtslehre“ seines akademischen Lehrers Hans Kelsen nimmt hier einen breiten Stellenwert ein.

Von einem abermaligen Bruch im Schaffen Voegelins während der 1930er Jahre in Wien legt der Traktat *Die politischen Religionen*<sup>24</sup> Zeugnis ab. Diese im Umfang kleinere Schrift handelt von der Entstehung der totalitären Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts. Der Terminus „politische Religionen“ nimmt bereits das von Voegelin in den 1950er Jahren so charakterisierte „Gnosis“-Problem<sup>25</sup> vorweg. Anders als jemals zuvor finden wir bei Voegelin hier erstmals jene auf mythopoetischer Spekulation sich gründenden metahistorischen Reflexionen über politische Ordnungen vor, die in den 1950er Jahren für Voegelins *Neue Wissenschaft der Politik* und sein Hauptwerk *Order and History* beispielgebend werden.

Noch im Jahr des Erscheinens der *Politischen Religionen*, 1938, sieht sich Voegelin zur Emigration gezwungen, welche ihn für lange Zeit in die Vereinigten Staaten von Amerika führen soll. Auch biographisch ist somit für Voegelin 1938 ein Abschnitt seines Lebens zu Ende gegangen. Jene Phase, zwischen der ersten größeren Auseinandersetzung mit Kelsen 1925 und seiner 1938 erzwungenen Emigration, die Untersuchung der in diesem Zeitraum in Wien entstandenen Schriften, die sich alle doch im weitesten Sinne dem Phänomen „Staat“ widmen, ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit<sup>26</sup>. Eine systematische Untersuchung aller Schriften Voegelins dieser Zeit ist hier freilich schon aus Gründen des Umfanges nicht möglich. Die Analyse wird sich daher auf die Werke *Rasse und Staat*, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, *Der autoritäre Staat* und *Die politischen Religionen* konzentrieren.

Mit *Rasse und Staat* und der *Rassenidee in der Geistesgeschichte* befaßt sich das umfangreiche erste Kapitel dieser Arbeit. *Der autoritären Staat* ist dann der Gegenstand des zweiten umfangreichen Kapitels. Das dritte und letzte Kapitel dieser Arbeit widmet sich den *Politischen Religionen*. Aufgrund des geringen Umfanges dieser Schrift fällt auch das Kapitel hierzu recht kurz aus.

Voegelins Denken ist natürlich auch durch die Auseinandersetzung mit anderweitigen Quellen gespeist. Dazu zählen insbesondere die rassentheoretischen Abhandlungen von Autoren wie z. B. Lenz, Scheidt, Günther, Clauß und Spann, die spekulativen Ansätze zur Geschichte der Rassenidee von Kant, Leibniz, Goethe, Ray, Carus etc. und natürlich die Abhandlungen von Kelsen, Weber, Schmitt und andere Autoren, die für den *Autoritären Staat* grundlegend sind. Die Zahl derartiger Quellen kann ebensowenig außer Acht gelassen werden wie die Sekundärliteratur, die es zu Voegelins bis 1938 entstandenen Schriften allerdings, wie gesagt, bislang wenig gibt. Letztere erlaubt zudem Aussagen über den gegenwärtigen Stand der Voegelin-Forschung.

Signifikant ist hierbei, daß Voegelins Werk generell in den Vereinigten Staaten von Amerika, die ab 1939 zu seiner Wahlheimat wurden, mehr Resonanz erfahren hat als in Deutschland und Österreich, ungeachtet dessen, daß Voegelin in den 1960er Jahren von der Universität München aus einen beachtlichen Schülerkreis auch in Deutschland aufzubauen vermocht hat. Aber selbst die amerikanische Voegelin-Rezeption konzentriert sich auf die nach 1938 in Amerika entstandenen Werke, während die bis dato entstandenen Schriften der Wiener Jahre lange Zeit nur deutschsprachig vorgelegen haben.

So ist Thomas W. Heilke einer der wenigen, der sich seit 1990 nicht nur mit Voegelins Abhandlungen zur Rassenproblematik befaßt, sondern diese zugleich im Amerikanischen rezipiert hat<sup>27</sup>. Unter den

---

<sup>23</sup> Ders.: *Der autoritäre Staat*. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem, Wien 1936.

<sup>24</sup> Ders.: *Die politischen Religionen*, 2. Auflage, München 1996.

<sup>25</sup> Siehe auch ders.: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.

<sup>26</sup> Summarisch hierzu Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung. Siehe zum *Autoritären Staat* und zur Rassenproblematik, ebd. S. 53 ff., zu den *Politischen Religionen*, ebd. S. 75 ff.

<sup>27</sup> Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race. An Analysis of Modern European Racism*, Baton Rouge – London 1990, ders.: *The Philosophical Anthropology of Race: A Voegelinian Encounter*

deutschen Schülern Voegelins hat vor allem Peter J. Opitz eine lesenswerte Darstellung über die Entwicklung der Vorstellungen Voegelins, ausgehend von dessen „System der Staatslehre“ in den frühen 1930er Jahren, geliefert<sup>28</sup>. Der kritischen Analyse der Voegelin'schen Konzeption einer als Geisteswissenschaft verstandenen Staatslehre und der Kontroverse zwischen Voegelin und Kelsen widmeten sich in den letzten Jahren im deutschsprachigen Raum auch Dietmar Herz<sup>29</sup> und Günther Winkler<sup>30</sup>. Die 1996 erfolgte Neuveröffentlichung der *Politischen Religionen* ging mit einer Reihe aktueller Rezensionen auch zu diesem Werk einher<sup>31</sup>.

Folgenden Fragestellungen ist in der vorliegenden Arbeit nachzugehen:

1. Warum ist für Voegelin die „Rasse“ problematisch?
2. Was kennzeichnet seine Kritik an Kelsens „Reiner Rechtslehre“?
3. Welche Entwicklungslinien, welcher „rote Faden“, zu den Voegelins späteres Werk kennzeichnenden Fragestellungen lassen sich in Voegelins Frühschriften bereits nachweisen?

---

(Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; XV), München 2000.

<sup>28</sup> Siehe die in den obigen Anmerkungen bereits genannten Aufsätze Opitz'.

<sup>29</sup> Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; III), 2. Auflage, München 2002.

<sup>30</sup> Winkler, Günther: Geleitwort zu: Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem (Forschungen aus Staat und Recht; 119), Wien – New York 1997, S. V – XXXII, ders.: Die Reine Rechtslehre Kelsens als Dekonstruktionismus? Geistesgeschichtliche Notizen zu einer grundlegenden Kontroverse zwischen Kelsen und Voegelin, in: Burmeister, Joachim (Hg.): Verfassungsstaatlichkeit. Festschrift für Klaus Stern zum 65. Geburtstag, München 1997, S. 115 – 125.

<sup>31</sup> Z. B. Opitz, Peter J.: Nachwort zu: Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, 2. Auflage, München 1996, S. 69-84, Herz, Dietmar: Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins, in: Maier, Hans (Hrsg.): ‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘. Konzepte des Diktaturvergleichs (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 16), Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, S. 191 – 209, Gebhardt, Jürgen: Wie vorpolitisch ist „Religion“? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie *„Die politischen Religionen“*, in: Münkler, Herfried (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996, S. 81 – 102.

## 2. Rassentheorie und Rassenidee – Voegelins Rasse und Staat und Rassenidee in der Geistesgeschichte

### 2.1. Die Rassenproblematik im Lichte eines „Systems der Staatslehre“

Voegelins ursprüngliche Absicht war es, das Problem der Leibideen, unter welche auch die Rassenidee fällt, innerhalb seiner Arbeiten zu einem „System der Staatslehre“ abzuhandeln, entschloß sich dann jedoch wegen des beträchtlichen Umfangs, den allein diese Problematik für sich in Anspruch nehmen würde, zu jener eigenständigen Abhandlung, die den Titel *Rasse und Staat* trägt<sup>32</sup>. Dennoch sei das Rassenproblem nach wie vor in engem Zusammenhang mit den Forderungen einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre zu sehen, insbesondere derjenigen, „die Probleme der Staatslehre auf Grund einer philosophischen Anthropologie zu entwickeln“<sup>33</sup>, was wiederum auf der Grundidee basiert, „daß die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen seien.“<sup>34</sup>

In seinem Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre* umreißt Voegelin sein Konzept einer als Geisteswissenschaft verstandenen Staatslehre wie folgt:

„Sie baut sich auf in den Lehren von den Elementen, welche die staatliche Gemeinschaft, oder kurz den Staat, fundieren, und jenen anderen, welche die Symbole fundieren; ferner in der Theorie der Symbole: ihrer Intensitätsdifferenzen, ihrer Verknüpfungs- und Überschiebungsmöglichkeiten [...] und schließlich der Lehre von den Ideen, die einander korrelativ ergänzen und in ihrem Verein die oberste bedingende Form des Staats sind. Mit dieser letzten Verankerung der Staatslehre in der Ideenlehre ist der Punkt erreicht, von dem die Theorien anderer Kulturobjektivierungen ausgehen können; neben die Lehre von der Idee des Staats kann die Lehre von der Idee der Kunst, der Sprache, der Religion, der Wirtschaft treten und in der Aufweisung der Zusammenhänge dieser Ideen stehen wir auf der obersten systematischen Stufe eines Systems der Gesellschaftsphilosophie; unmittelbar an diese Stufe reicht der Bau der hier entworfenen Staatslehre heran.“<sup>35</sup>

Hierbei verwendet Voegelin Termini wie „Idee“ und „Ideenlehre“, die zunächst einmal näher zu bestimmen sind. Was Voegelin unter einer „Idee“ versteht, geht aus seinen Ausführungen zu *Rasse und Staat* hervor:

„Unter Idee soll die reale Einheit der in räumlicher und zeitlicher Mannigfaltigkeit sich ausgliedernden pflanzlichen, tierischen und menschlichen individuellen und kollektiven Ganzheiten verstanden werden. Die Person ist Idee im Verhältnis zum personalen Lebensablauf; die Menschheit Idee gegenüber der menschlichen Mannigfaltigkeit; die Tier- oder Pflanzenart gegenüber dem tierischen oder pflanzlichen artzugehörigen Individuum. Unter Idee verstehen wir also nicht einen Begriff, sondern die reale Substanz, die als Eine in einer Vielheit erscheint.“<sup>36</sup>

Über die Idee des Menschen wiederum gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen. Zum einen kann der Mensch Geistidee sein, der Mensch als vernunftbegabtes Mitglied der Gemeinschaft. Als Beispiel dafür nennt Voegelin die Philosophien von Johann Gottfried Herder und Immanuel Kant. Der Mensch kann auch als rein animalisches Wesen aufgefaßt werden, wie es die Rassenlehren von Günther und Lenz dokumentieren. Die Geistidee ist hierbei nur sekundär, sie ist in Abhängigkeit an den Menschen als animalisches Wesen als primärer Idee gekoppelt. Die Betrachtung des Menschen als Gesamtwesensidee wiederum findet sich in den Theorien von Ludwig Ferdinand Clauß und Othmar Spann<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. Vondung, Klaus: Editor's Introduction, in: Voegelin, Eric: *Race and State (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 2)*, Baton Rouge – London 1997, S. ix – xx (besonders S. xi ff.).

<sup>33</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 2.

<sup>34</sup> Ebd., vgl. auch Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 39.

<sup>35</sup> Voegelin, Erich: *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, S. 131.

<sup>36</sup> Ders.: *Rasse und Staat*, S. 117.

<sup>37</sup> Auf Herder, Kant, Günther, Lenz, Clauß und Spann wird hier noch ausführlich eingegangen werden.

Voegelin arbeitet somit zwei Begriffe der „Idee“ heraus, die mit Blick auf die Betrachtung des Verhältnisses von Leib, Seele und Geist miteinander nicht vereinbar sind und sich somit in einem dialektischen Verhältnis zueinander befinden. Diese beiden Ideenbegriffe sind zugleich Ausgangspunkte, von denen aus eine Ideenhierarchie entwickelt werden kann. Zwischen diese beiden Pole sind solche Ideen einzuordnen, die eine Gemeinschaft von Menschen beinhalten, die sich zugleich gegen andere Gemeinschaften oder Individuen abgrenzen<sup>38</sup>.

Die Ideenhierarchie besteht somit mindestens aus drei Stufen, als oberste die Idee der Menschheit, als unterste die Idee des Einzelmenschen und als mittlere die Idee der begrenzten Gemeinschaft. Aus dieser begrenzten Gemeinschaft können weitere begrenzte Gemeinschaften – Kulturkreise, Nationen, Stämme – ausgegliedert werden, so daß die Hierarchie um beliebig viele weitere Stufen erweitert werden kann. Somit gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten, welche die Funktion einer Idee bestimmen können, entweder betont sie den Aspekt des Gemeinsamen, wenn sie vom Gattungsgedanken bestimmt auf die Unterordnung einer Zahl von Menschen unter eine Gemeinschaft abzielt, oder aber sie betont den Aspekt des Trennens, wenn sie eine begrenzte Gemeinschaft zum Ziel hat, um diese gegen andere begrenzte Gemeinschaften oder Einzelmenschen abzugrenzen. Inhaltlich ist eine Idee durch dreierlei bestimmt, erstens, durch ihre Stellung innerhalb der Ideenhierarchie, das heißt die Stellung der durch die Idee erzeugten Gemeinschaft im Gefüge der historisch wirklichen Gemeinschaften. Zweitens, ist die Idee bestimmt durch ihre Stellung im Gefüge der Spekulationsmöglichkeiten, deren dialektische Endpunkte von der Abschnürungskonstruktion einerseits bis zur Idee des Gesamtwesens andererseits reichen. Drittens, hat jede Idee einen sie charakterisierenden Teilgehalt, der einen ganz spezifischen Typus einer begrenzten Gemeinschaft postuliert. Eine dieser Ideen ist die Idee leiblicher Gemeinschaft, die Leibidee, unter welche auch die Rassenidee zu subsumieren ist<sup>39</sup>. Solche Ideen erachtet Voegelin als konstitutiv beim Aufbau politischer Ordnungen. Aus diesen Einsichten folgt die Tatsache, daß die Untersuchungen zur Rassenproblematik bei Voegelin Anfang der 1930er Jahre einen eminenten Stellenwert haben und in der vorliegenden Arbeit ausführlich analysiert werden<sup>40</sup>.

Auf dem vorstehend dargestellten Konstrukt des Ideenbegriffes basiert Voegelins Ideenlehre, welche wiederum eine der Grundlagen seines Verständnisses einer Staatslehre darstellt. Die theoretische Grundlegung für eine Staatslehre, wie Voegelin sie sich vorstellt, basiert auf der Vorstellung der Staatslehre als einer Geisteswissenschaft<sup>41</sup>. Voegelin stellt dabei auf die Bedeutung von Symbolen und Ideen ab, durch welche die geistige Zusammensetzung der Staatsrealität als politischer Gemeinschaft zustande kommt<sup>42</sup>.

Die Idee, „daß die Wurzeln des Staates im Wesen des Menschen zu suchen seien“, kommt Voegelin zufolge etwa dann zum tragen, wenn es um die Begründung für das Phänomen „Recht“ geht. Das Recht habe seine Ursprünge in zweierlei Quellen, erstens, in dem sittlichen Erlebnis der einzelnen Person und, zweitens, in dem Erlebnis der Gemeinschaft. Der „Norm“ komme ein Integrationseffekt zu, der das Wesen des Staates mitbestimmt. Analog zu den Normen spielen bei der Konstituierung des Wesens „Staat“ jedoch noch weitere Phänomene eine Rolle. Zu diesen gehören die Staatsideen. Die Staatsideen orientieren sich wesensmäßig an den zwei hier schon angeführten Möglichkeiten menschlicher Erlebnishaltung, einerseits am Erlebnis der einzelnen Person, andererseits am Erlebnis der Gemeinschaft. Insofern lassen sich die Staatsideen unterteilen in Persons- und Gemeinschaftsideen<sup>43</sup>. Das Wesen der Personsidee bestehe in der integrierenden Konstitution des

---

<sup>38</sup> Vgl. Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 47 f.

<sup>39</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 117 ff.

<sup>40</sup> Vgl. Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race. An Analysis of Modern European Racism, Baton Rouge – London 1990, S. 49 ff.

<sup>41</sup> Vgl. Gebhardt, Jürgen: Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie E. Voegelins in den 30er Jahren, in: Ballestrem, Karl Graf/ Gerhardt, Volker/ Ottmann, Henning/ Thompson, Martyn P. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96, Stuttgart – Weimar 1996, S. 283 – 304, besonders S. 292.

<sup>42</sup> Vgl. ders./ Cooper, Barry: Editors' Introduction, in: Voegelin, Eric: On the Form of the American Mind, S. xviii ff., besonders S. xx f., sowie Voegelin, Erich: Reine Rechtslehre und Staatslehre, S. 126 ff.

<sup>43</sup> Vgl. Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 41.

Staates durch eine einzelne Person an der Staatsspitze, die mit einer angemessenen Autorität ausgestattet ist, wie etwa einen König, Kaiser, Diktator oder ähnlichen Titel:

„Der Klasse der Personsideen gehören alle Ideenbildungen an, die aus der Gestalt einer großen herrscherlichen Person das Erlebnis der politischen Realität schöpfen [...]; den Klassen der Gemeinschaftsideen gehören alle Ideen an, die aus dem Erlebnis der Gemeinschaft die Gewißheit der Staatsrealität schöpfen [...].“<sup>44</sup>

In die Klasse der Gemeinschaftsideen seien nunmehr auch die sogenannten Leibideen einzuordnen. Zu den Hauptfällen von Leibideen gehören die Idee der Dynastie sowie die Idee der Blutsverwandtschaft – und eben auch, als zentrales Thema der Schrift Voegelins – die Rassenidee. Zu unterscheiden ist für Voegelin jedoch zwischen der für die Konstituierung politischer Gemeinschaften bedeutsamen „Rassenidee“ und der wissenschaftlichen „Rassentheorie“:

„Die Theorie tritt mit dem Anspruch einer Wissenschaft auf und kann von uns auf die Richtigkeit ihrer Urteile und die Festigkeit ihrer Grundlagen geprüft werden. Die Idee gehört der Politik an und wir haben ihr gegenüber die Aufgabe, sie als menschliche Erscheinung zu deuten und sie in unseren Erfahrungszusammenhang von der Staatswirklichkeit als Schöpfung des Menschen einzuordnen.“<sup>45</sup>

Voegelins zwei große Untersuchungen zur Rassenproblematik, *Rasse und Staat* und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, sind somit im Rahmen der Arbeiten zu einem „System der Staatslehre“ durch die von Voegelin wahrgenommene bedeutsame Rolle der Rassenidee bei der Konstituierung politischer Ordnungen motiviert. Darüber hinaus mag für seine beiden Werke zur Rassenproblematik und der darin enthaltenen Auseinandersetzung mit biologistischen Theorien auch, die Abhandlungen erschienen 1933, der Aufstieg der politischen Bewegungen des Faschismus und des Nationalsozialismus als aktueller Hintergrund eine Rolle gespielt haben. Auch diesen politischen Phänomenen galt es auf den Grund zu gehen<sup>46</sup>. In Deutschland, der verspäteten Nation, habe sich im Gegensatz zu England und Frankreich keine nationale Idee als formende Kraft entwickelt, an ihre Stelle trat die Rassenidee<sup>47</sup>. Diese habe sich vorrangig auf deutschem Boden entwickelt, kaum dagegen in den anderen Nationen,

„weil die alte national-politische Idee mit ihren wesentlichen Wurzeln in der christlichen Gemeinschaftslehre, in der die Rassenidee keinen Platz finden kann, ihr in verhältnismäßig ungeschwächter Kraft gegenübersteht.“<sup>48</sup>

In den 1930er Jahren spricht Voegelin von „Ideen“, so auch in seinen Abhandlungen zur Rassenproblematik. Diese sind es, die für sein Konzept einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre von Bedeutung sind. Später wandelt sich dieser Terminus, in dem 1956 veröffentlichten ersten Band seines Hauptwerkes *Order and History* spricht Voegelin über die „Symbolisierung der Ordnung“<sup>49</sup>. Für die Thematisierung des Problems der „Rasse“ ist dieser terminologische Wandel aber zunächst nicht von Bedeutung. Hier ist wesentlich relevanter die Einsicht, daß Leibideen, als deren Unterfall die Rassenideen einzuordnen sind, die Ordnung des Menschen in Gesellschaft mitkonstituieren<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 4.

<sup>45</sup> Ebd. S. 14.

<sup>46</sup> Vgl. Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, S. 42 f. sowie Gebhardt, Jürgen: *Eric Voegelin: Leben und Werk*, S. 315.

<sup>47</sup> Nicht näher eingehen möchte Voegelin jedoch auf die zu seiner Zeit jüngsten Entwicklungen der nordischen Idee, die sich unter anderem im Werk Alfred Rosenbergs finden. Zu dessen Begriff vom „Blutmythus“ siehe Rosenberg, Alfred: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, 207. – 211. Auflage, München 1943, besonders dessen Resümee S. 698 ff.

<sup>48</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 17, vgl. ebd. S. 1 ff. sowie Kuhn, Helmut: *Das Problem einer Philosophischen Historiographie. Zum Werk von Eric Voegelin*, in: *Zeitschrift für Politik*, Jg. 28 (1981), Heft 2, S. 116 – 129 (S. 120).

<sup>49</sup> Vgl. Voegelin, Eric: *Israel and Revelation*, ebd. die „Introduction“ mit dem Titel „The Symbolization of Order“, S. 1 – 11.

<sup>50</sup> Vgl. Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race*, S. 2 f.

Voegelins Untersuchung über *Rasse und Staat* zerfällt in zwei Teile, einen ersten, der sich der „wissenschaftlichen“ Rassentheorie, und einen zweiten, der sich der „politischen“ Rassenidee widmet. Während *Rasse und Staat* auf eine systematische Abhandlung der Problematik von Rassentheorie und Rassenidee abzielt, geht es der *Rassenidee in der Geistesgeschichte*, wie der Titel bereits nahelegt, um eine historische Abhandlung zur Genese der Rassenidee, dies jedoch mit Bezügen zur Rassentheorie. Vor allem seine *Rassenidee in der Geistesgeschichte* ist Voegelins eigenem Bekenntnis zufolge ein „Resultat meiner bewußten Schulung durch den Stil des Stefan-George-Kreises“<sup>51</sup>. Zudem befindet Klaus Vondung anlässlich der englischsprachigen Neuausgabe der beiden Werke Ende der 1990er Jahre, daß Voegelin seine *Rassenidee in der Geistesgeschichte* als das Werk begriff, welches im Vergleich zu *Rasse und Staat* vielleicht von geringerem aktuellen Interesse, jedoch die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen bedeutendere der beiden Studien sei<sup>52</sup>. Im Gegensatz zu *Rasse und Staat* stellt Voegelins *Rassenidee in der Geistesgeschichte* eine einzelne Einheit dar. Voegelin gliedert seine *Rassenidee in der Geistesgeschichte* zwar ebenfalls in zwei Hälften, deren erstere sich „Art und Rasse im 18. Jahrhundert“<sup>53</sup> widmet, während die zweite Hälfte noch abstrakterer Natur ist und unter der Überschrift der „Verinnerlichung von Leib und Person“<sup>54</sup> geschrieben ist. Die „Verinnerlichung von Leib und Person“ ist jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, die Quintessenz seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* schlechthin, so daß „Art und Rasse im 18. Jahrhundert“ lediglich als Exposition hierzu aufzufassen und die Gesamtuntersuchung zur *Rassenidee in der Geistesgeschichte*, wie gesagt, als Einheit betrachtet werden muß. In *Rasse und Staat* gibt Voegelin einen Verweis auf seine *Rassenidee in der Geistesgeschichte*, mit welcher er den Leser wissen läßt, daß „die Untersuchungen über die Rassenidee (der II. Teil des vorliegenden Buches [*Rasse und Staat*]) auf den Ergebnissen der geistesgeschichtlichen Arbeit aufbauen“<sup>55</sup>. In unseren Analysen zur Rassenproblematik bei Voegelin beginnen wir daher zunächst mit der Analyse der „Rassentheorie“, dem ersten Teil von *Rasse und Staat*<sup>56</sup>. Die dann folgenden Analysen unter der Überschrift „Verinnerlichung von Leib und Person“ haben Voegelins *Rassenidee in der Geistesgeschichte* zum Gegenstand, ehe darauf aufbauend unter dem Titel „Rassenidee und politische Ordnung“ die Analyse des die Bedeutung der „Rassenidee“ für die Bildung politischer Gemeinschaften herausstellenden zweiten Teiles von *Rasse und Staat*<sup>57</sup> folgt<sup>58</sup>.

## 2.2. Die systematischen Untersuchungen zur Rassentheorie

### 2.2.1. Ontologische Prämissen

Die Bedeutung für die Konstituierung politischer Ordnungen, welche Voegelin der Rassenproblematik, konkret der Rassenidee beimißt, ist bereits angedeutet worden. Wenn man bedenkt, daß sich Voegelin an Fragen orientiert, die die Existenz des Menschen in Gesellschaft betreffen, neigt man heute vielleicht dazu, die Bedeutung der Rassenproblematik zu unterschätzen., zumindest aus Voegelins Sicht. Im Rahmen des XIV. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Tübingen vom 22. – 26. Mai 1934 widmet sich Voegelin dieser Thematik abermals und gibt eine Begründung für die Relevanz derselbigen:

„Das Thema ‚Rasse und Staat‘ ist außerordentlich weit verzweigt – es reicht von den Fragen theoretischer Biologie bis zu den Formen des mythenbildenden Geistes, und von den Fragen

<sup>51</sup> Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, S. 35.

<sup>52</sup> Vgl. Vondung, Klaus: *Editor's Introduction*, in: Voegelin, Eric: *The History of the Race Idea from Ray to Carus (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 3)*, Baton Rouge 1998, S. xi – xvii (S. xi f.) sowie Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race*, S. 2.

<sup>53</sup> Siehe Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 24 ff.

<sup>54</sup> Siehe ebd. S. 78 ff.

<sup>55</sup> Ders.: *Rasse und Staat*, S. 1, Anmerkung 1.

<sup>56</sup> Siehe ebd. S. 18 ff.

<sup>57</sup> Siehe ebd. S. 117 ff.

<sup>58</sup> Vgl. Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race*, S. 5.

der Sozialversicherung bis zur Staatsformenlehre. Wir greifen [...] aus diesem Themenfeld eine politisch-psychologische Frage heraus, die Frage nach den inneren und äußeren Bedingungen, unter denen ein Volk seelisch offen ist für die Aufnahme der Rassenidee als politische, als den Staat begründende und formende Idee.“<sup>59</sup>

Herauszuheben ist dabei „die Bedeutung der Rasse als Realfaktor für das politische Geschehen“<sup>60</sup>. Die politische Bedeutung betrifft zwar weniger die „wissenschaftliche“ Rassentheorie, um die es zunächst in den folgenden Abhandlungen gehen soll, sondern vielmehr die „politische“ Rassenidee. Nichtsdestoweniger sind die Erkenntnisse der Rassentheorie stets in Wechselwirkungen mit den Entwicklungen der Rassenidee zu sehen, weshalb Voegelin sich nicht allein der Rassenidee widmet, sondern eben sich auch mit der Rassentheorie auseinandersetzt und deren Wissenschaftlichkeit kritisch hinterfragt.

Daß die Rassentheorie tatsächlich einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann, wird auch von Voegelin nicht angezweifelt. Allerdings sei die bis dato in der Wissenschaft betriebene Rassentheorie in ihrer Methodik und in ihrem Anspruch auf theoretische Relevanz unzulänglich, genauso wie andererseits auch die Gegner der Rassentheorie mit ihrer These der Nichtwissenschaftlichkeit dieses Problems sich auf dem Holzweg befänden.

„Das Rassenproblem ist ein Teil des Leib-Seele Problems; das erste setzt zu seiner angemessenen Behandlung völlige Klarheit über das zweite voraus und damit über das Wesen des Menschen.“<sup>61</sup>

Die etablierte Wissenschaft ist sich laut Voegelin aber eines solchen umfassenden Horizontes nicht bewußt und trägt stattdessen eine positivistisch verengte Sichtweise an die Behandlung der Rassentheorie heran. In *Rasse und Staat* spricht Voegelin von einem „System der naturwissenschaftlichen Superstition“<sup>62</sup>, welches den Positivismus in der Wissenschaft kennzeichne. In der Geschichte der Neuzeit haben die Naturwissenschaften mit ihren mathematisierenden Methoden ein hohes Maß an Leistungsfähigkeit unter Beweis gestellt. Diese Tatsache führte zu der Annahme, daß andere Wissenschaften, wenn sie sich dieser Methoden bedienten, ebenso erfolgreich sein würden. Mehr noch, das „System der naturwissenschaftlichen Superstition“ führte zu dem Glauben, daß die naturwissenschaftlichen Methoden allein in ihrer Reinheit das Kriterium für theoretische Relevanz schlechthin wären, daß andere Methoden, etwa metaphysisch-geisteswissenschaftliche, irrelevant seien.

Das Postulat der Methodenreinheit sollte in Abwandlung auch noch in Hans Kelsens „Reiner Rechtslehre“ fortleben und für Voegelin zu einem zentralen Gegenstand der Auseinandersetzung werden. Davon soll noch die Rede sein. Die Kritik an der vom Positivismus geprägten etablierten Wissenschaft ist insofern charakteristisch im Denken Voegelins, als diese nicht nur 1933 in *Rasse und Staat* auftritt, sondern sich zwanzig Jahre später inhaltsgleich im Einleitungskapitel seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* wieder findet<sup>63</sup>.

Ein weiteres Kennzeichen des „Systems der naturwissenschaftlichen Superstition“ ist die Auffassung, daß der Gang wissenschaftlicher Erkenntnis ein Prozeß linearen Fortschreitens sei. Folglich brauche der Wissenschaftler nur die wissenschaftliche Erkenntnislage der Gegenwart zu kennen, da diejenige der Vergangenheit ohnehin veraltet sei<sup>64</sup>. Im Ganzen gesehen ist somit für Voegelin der Forschungsstand zur Rassentheorie seiner Zeit dadurch gekennzeichnet, daß „in der Rassentheorie das Bewußtsein der Prinzipienfragen und jede Klarheit über die Grundlagen fehlt“<sup>65</sup>.

Auch hier ist wiederum eine Formel in Voegelins wissenschaftlichem Sprachwortschatz zu entdecken, die auch sein späteres Werk bestimmt. Denn ein „Wiedererwachen des Bewußtseins der

---

<sup>59</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, in: Klemm, Otto (Hg.): *Psychologie des Gemeinschaftslebens*. Bericht über den XIV. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Tübingen vom 22. – 26. Mai 1934, Jena 1935, S. 91 – 104 (S. 91).

<sup>60</sup> Ebd. S. 91.

<sup>61</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, S. 8.

<sup>62</sup> Ebd. S. 9.

<sup>63</sup> Vgl. ders.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 20 ff.

<sup>64</sup> Vgl. ders.: *Rasse und Staat*, S. 9 f.

<sup>65</sup> Ebd. S. 9.

Prinzipienfragen<sup>66</sup> fordert Voegelin auch ein, als er zwanzig Jahre später in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* von der Notwendigkeit einer Erneuerung der Politischen Wissenschaft spricht. Von diesen Voraussetzungen ausgehend versucht Voegelin nun sein Konzept einer Behandlung des Rassenproblems vorzunehmen und eine Alternative zur Methodik der etablierten Wissenschaft zu entwickeln.

Ausgangspunkt für eine systematische Untersuchung des Rassenproblems im Rahmen einer wissenschaftlichen Rassentheorie müsse, so Voegelin, eine Analyse des Verhältnisses der Kategorien Leib, Seele und Geist sein. Erst durch diese Analyse entstehen die ontologischen Prämissen, von denen ausgehend eine weitere wissenschaftliche Behandlung des Rassenproblems erfolgen kann. Hierbei hat Voegelin folgende Thesen entwickelt, die seine Untersuchung des Rassenproblems bestimmen und die auch später noch für sein politiktheoretisches, auf eine Philosophische Anthropologie abzielendes, Denken signifikant bleiben sollen: Der Mensch partizipiere an allen Bereichen der Seinsordnung, bleibe als Wesen an sich dabei aber trotzdem eine Einheit. Für die verschiedenen Seinsbereiche gebe es entsprechend verschiedene Methoden zu deren Erforschung. Die Methoden, die für einen bestimmten Seinsbereich gelten, dürfen nicht ohneweiteres auf andere Seinsbereiche ausgedehnt werden<sup>67</sup>.

Voegelin geht es um die Untersuchung der geistigen Rassetypen, die sich aus dem Zusammenhang von Leib, Seele und Geist ergeben. Voegelin behauptet die Existenz eines solchen Zusammenhanges, ungeachtet dessen, daß dieser den Methoden der naturwissenschaftlichen Rassenlehre nicht zugänglich sei. Denn hierbei werde ein anderer Seinsbereich angesprochen, der anderweitige Methoden zu dessen Untersuchung erfordert als die der Naturwissenschaften. Für Voegelin ist grundlegend die von ihm entwickelte These,

„daß Leibideen, sofern sie an der geistigen Realität der Gemeinschaft mitbauen (also nicht objektive animalische Ideen sind), sich *niemals* als wissenschaftliche Urteile auf Tatbestände der biologischen Sphäre beziehen, an denen sie auf ihre Richtigkeit geprüft werden könnten, sondern daß die Idee der Leibgemeinschaft *immer* eine ‚mythische‘ Idee ist, daß sie *immer* (nicht nur im Falle der christlichen Gemeinschaft) ein corpus mysticum aufbaut.“<sup>68</sup>

Einmal mehr wird am Beispiel der Untersuchungen zum Rassenproblem deutlich, daß für Voegelins Denken in zunehmendem Maße jener Grundzug deutlich wird, der charakterisiert ist durch das Postulat

„eine(r) durchgearbeitete(n) Ontologie, die alle Seinsbereiche, vor allem den weltjenseitigen, göttlichen, als real anerkennt und nicht versucht, die höherstufigen Seinsbereiche durch Kausalerklärungen auf niederstufige zu ‚reduzieren‘.“<sup>69</sup>

Wie Voegelin befindet, gibt es nun auf beiden Seiten, auf der Seite der Anhänger und auf der Seite der Gegner der Rassentheorie, Unzulänglichkeiten in den Standpunkten. Dennoch würden die Vertreter der Rassentheorie ein wirklich existentes Problem durchfechten, auch wenn sie dies bis dato in einer Weise täten, die fehlerhaft sei. Als eines der am weitesten gediehenen Konzepte der Rassentheorie hingegen bezeichnet Voegelin das von Ludwig Ferdinand Clauß entworfene Konzept der Rasse als Gestalt-Idee<sup>70</sup>. Hierauf, wie auch auf Voegelins Analyse weiterer diverser Konzepte der Rassentheorie, denen er größtenteils kritisch gegenüber steht, wird noch eingegangen werden. Das Verdienst Voegelins in dessen Behandlung der Rassentheorie stellt Georg Rothenfußer in seiner Rezension zu Voegelins *Rasse und Staat* treffend heraus:

„Es ist das philosophische Hauptverdienst Voegelins, daß er das Rassenproblem aus der allzu groben Vereinfachung einer bloß naturwissenschaftlichen biologischen Betrachtung auf die Höhe der echten anthropologischen Fragestellung gehoben hat. Er will die menschlichen

<sup>66</sup> Ders.: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 18 f.

<sup>67</sup> Vgl. ders.: Rasse und Staat, S. 10 f. sowie erneut ders.: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 20 ff.

<sup>68</sup> Ders.: Rasse und Staat, S. 14.

<sup>69</sup> Ders.: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 14, vgl. auch Laufer, Heinz: Homo homini homo. Das „Anthropologische Glaubensbekenntnis“ eines Doktrinärs, in: Dempf, Alois/ Arendt, Hannah/ Engel-Janosi, Friedrich (Hg.): Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag, München 1962, S. 320 – 342 (S. 336).

<sup>70</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 12.

Rassen von jener Gesamtanschauung des Menschen aus erkennen, die Leib und Seele, Leib und Geist zusammen sieht.“<sup>71</sup>

Signifikant ist und bleibt jene ontologische Maxime, die für Voegelins Denken so kennzeichnend ist, die These, nach welcher der Mensch an allen Bereichen des Seins teilhabe. Darauf stellt Voegelin Ausführungen über das Problem von Leib – Seele – Geist an, von deren ontologischer Einheit ausgehend die Rassentheorie in Angriff zu nehmen sei<sup>72</sup>. Drei Elemente gilt es somit zu analysieren, den Leib, die Seele und den Geist.

Der Leib ist ontologisch gesehen mit dem Seinsbereich identisch, der als immanent zu bezeichnen ist. Der Leib ist Gegenstand der Naturwissenschaften, hierbei insbesondere der Biologie. Seele und Geist hingegen überschreiten den Horizont des immanenten Seins, sie sind transzendent. Seele und Geist erscheinen auf den ersten Blick Begriffe mit identischem Inhalt zu sein, dennoch gibt es hier aber Unterschiede, die Voegelin in Form eines Stufenmodells herausarbeitet.

Die Seinsgestalt der Pflanze geht in Gänze als ein Element in die Seinsgestalt des Tieres ein und wird durch ein weiteres, für die tierische Seinsgestalt charakteristisches Element ergänzt, welches in den höheren seelischen Formen von Instinkt und zweckhafter Intelligenz besteht. Die Seinsgestalt des Tieres wiederum geht gänzlich in die des Menschen ein und wird durch ein für den Menschen charakteristisches Seinsselement ergänzt – den Geist<sup>73</sup>.

Mit der Problematik von Leib, Seele und Geist befaßt sich auch die *Philosophische Anthropologie* eines Max Scheler. Dessen Denken hat das von Voegelin in hohem Maße beeinflusst. Vor allem das für Voegelin typische Postulat der Anerkennung der Existenz eines transzendenten Bereiches der Seinsordnung ist Scheler'schen Ursprungs. Der Transzendenzbezug spielt somit auch in die Problematik von Leib, Seele und Geist hinein. Zu „Seele“ und „Geist“, welche beide im Gegensatz zur immanenten Kategorie des „Leibes“ transzendente Größen darstellen, findet sich bei Scheler die folgende Feststellung:

„Die Seele ist ein ‚Bau von Trieben‘ von verschiedener Wichtigkeit und Ganzheitsbezogenheit in einer vierfach geordneten Mannigfaltigkeit – ohne Ausdehnung und Metren; sie bestimmt Raum-Zeitgestalten, läuft aber selbst in der absoluten Zeit im Ganzen des Allebens ab. Erst der Geist ist enthüllbar in der biologischen Entwicklung – ein und derselbe und über alle Mannigfaltigkeitsformen erhaben. [...] Material des Geistes ist Tier, Pflanze: Auch in ihnen ist er tätig; aber ‚inne‘ hat ihn nur der Mensch; und er ist nicht nur Material und Objekt, sondern Träger und Subjekt des Geistes.“<sup>74</sup>

Das Wesen Mensch in seiner Einheit wird also durch das Zusammenwirken mehrerer Elemente erzeugt. Dabei gibt es jedoch verschiedene Konstruktionsprinzipien, was die nähere Beschreibung des Zusammenwirkens der Elemente zu einer Einheit angeht, denn das gesamte Bild beruht ohnehin auf Spekulation. Hierbei ist nun auf folgende Konstruktionstypen einzugehen, die speziell das Verhältnis des menschlichen Geistes zu den anderen untermenschlichen Seinsselementen Leib und Seele beschreiben.

Erstens, ist das Modell der Abschnürung zu nennen. Abgeschnürt wird hierbei das charakteristische Seinsselement des Wesens Mensch gegen die als Unterbau fungierenden untermenschlichen Seinsselemente. Indem das erstere Element gegen die letzteren abgeschnürt wird, soll das menschliche Wesen begrifflich auf das nur für ihn selbst charakteristische Element reduziert werden. Von Voegelin wird diese Betrachtungsweise ebenso kritisiert wie von Scheler. Schelers und somit auch Voegelins Kritik richten sich dabei gegen Descartes, einem Vertreter jener Abschnürungskonstruktion. In Bezug auf Descartes heißt es bei Scheler:

„Dadurch, daß er alle Substanzen in ‚denkende‘ oder ‚ausgedehnte‘ einteilte und lehrte, daß der Mensch allein von allen Wesen aus diesen beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen bestehe, hat Descartes in das abendländische Bewußtsein ein ganzes Heer von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. Mußte er doch auf Grund

<sup>71</sup> So Rothenfußer, Georg: Geisteswissenschaft und Rassenfrage, in: Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens/ der Literatur u. Kunst, 31. Jg. (April 1934 – September 1934)), Bd. 2, S. 183 – 187 (S. 184).

<sup>72</sup> Vgl. Kuhn, Helmut: Das Problem einer Philosophischen Historiographie, S. 120.

<sup>73</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 21 f.

<sup>74</sup> Scheler, Max: Schriften aus dem Nachlaß. Band III: Philosophische Anthropologie (Gesammelte Werke, Bd. 12), Bonn 1987, S. 178.

dieser Einteilung selbst den Un-Sinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen und den ‚Schein‘ der Beseelung von Tier und Pflanze, den die ganze Zeit vor ihm für Wirklichkeit genommen hatte, durch anthropopathische ‚Einführung‘ unserer Lebensgefühle in die äußeren Bilder der organischen Natur erklären und alles, was nicht menschliches Bewußtsein und Denken ist, rein mechanisch erklären.“<sup>75</sup>

Für Scheler sind Leib und Seele stets miteinander verbunden. Auch gibt es für ihn keinen bestimmten Ort im menschlichen Körper, etwa die von Descartes angenommene Zirbeldrüse, an dem die Seele lokalisiert ist. Vielmehr nimmt Scheler den ganzen Körper als Ort der seelischen Geschehnisse an. Das heißt im Ergebnis, daß die physiologischen und psychischen Lebensprozesse ontologisch gesehen identisch sind und nur phänomenal unterschiedlich anmuten<sup>76</sup>.

In einem Punkt distanziert sich Voegelin jedoch auch von Scheler. Dieser ist zwar einerseits ein Kritiker der Abschnürungskonstruktion, betreffend das Verhältnis zwischen Leib und Seele, andererseits jedoch entdeckt er den Geist als das für das menschliche Wesen charakteristische Element und schnürt diesen seinerseits gegenüber der leib-seelischen Einheit ab:

„Nicht [...] Leib und Seele oder Körper und Seele oder Gehirn und Seele im Menschen sind es, die irgend einen ontischen Gegensatz bilden. [...] Der Gegensatz, den wir im Menschen antreffen und der auch subjektiv als solcher erlebt wird, ist von viel höherer und tiefergreifender Ordnung: es ist der *Gegensatz von Geist und Leben*.“<sup>77</sup>

Für Voegelin hingegen sind alle drei Kategorien, Leib, Seele und Geist als eine ontologische Einheit zu begreifen.

Ein zweites Konstruktionsmodell beinhaltet die Existenz eines Zwischengliedes zwischen den verschiedenartigen Elementen des Gesamtwesens Mensch. In der Philosophie Descartes' sei, wie hier schon angedeutet wurde, der Hirnanhang als das Seelenorgan anzusehen, in welchem sich Leib und Seele treffen und somit ihren gemeinsamen Ort haben. Weitere bedeutende Zwischengliedkonstruktionen sind für Voegelin die Konzepte von Aristoteles und Immanuel Kant. Das Gemeinsame der Konstruktionsmodelle der beiden letzteren Vertreter sei, daß die bei ihnen verbundenen Teile, also anorganische, vitale und geistige Sphäre, in ihren eigenen Gesetzen weiterbestehen<sup>78</sup>.

In Angrenzung zu den beiden vorstehend erläuterten Konstruktionstypen der ontischen Einheit Mensch, der Abschnürungs- und der Zwischengliedkonstruktionen, welche im wesentlichen eine Unabhängigkeit der verschiedenen Elemente des menschlichen Seins anerkennen, gibt es nunmehr ein drittes Modell, daß im Unterschied zu den beiden anderen synkretistischer angelegt ist. Was das Wesen des Menschen betrifft, so sei noch einmal festgehalten, sind qualitativ zwei Bereichsgruppen zu unterscheiden, der Bereich des Geistes, welcher das Spezifikum des menschlichen Wesens ausmacht, einerseits und die übrigen untermenschlichen Bereiche von Leib und Seele, die sich ihrerseits stufenförmig aus dem Pflanzen- und Tierreich aufbauen, andererseits. Deren Wirklichkeit wird auch von dem dritten Konstruktionsmodell des Verhältnisses von Leib, Seele und Geist anerkannt, als Novum wird nun aber die Akzeptanz der Interdependenz dieser Bereiche postuliert, „die Erscheinungen der einen sollen abhängige Variable der Erscheinungen der anderen sein. Die Erkenntnis der einen ist der Schlüssel zur Erkenntnis der andern, und ontisch wird die eine durch die andere determiniert.“<sup>79</sup>

Erst ein viertes Konstruktionsmodell vollzieht den Schritt zur völligen Verschmelzung der verschiedenen Seinselemente zu einer Einheit. Das heißt die Seele durchwohnt den Leib in allen seinen Teilen, genauso wie der Leib in allen seinen Teilen auch die Seele repräsentiert. Als einen

---

<sup>75</sup> Ders.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949, S. 71.

<sup>76</sup> Vgl. ebd. S. 72 ff.

<sup>77</sup> Ebd. S. 79, vgl. insgesamt ebd. S. 71 ff. Zur Leib-Seele-Geist-Problematik bei Scheler siehe ferner ders.: Philosophische Anthropologie, S. 119 ff. Zu Schelers Einfluß auf Voegelins „Rasse und Staat“ vgl. auch Petropulos, William: The Person as ‚Imago Dei‘. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's ‚Herrschaftslehre‘ and ‚The Political Religions‘ (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; IV), 2. Auflage, München 2000, S. 5 f.

<sup>78</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 28.

<sup>79</sup> Ebd.

Vertreter dieses Konstruktionsmodells sieht Voegelin den jüngeren Johann Gottlieb Fichte an<sup>80</sup>. Der letzteren Position fühlt Voegelin sich verpflichtet.

„Voegelin hat im Bestreben, die Abschnürung des Geistes vom Leib zu verhindern, die Verbindung von Leib und Geist gar zu unlöslich gemacht. *Incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim!* Trotzdem er die endgültige Entscheidung vermeiden will, hat er sich doch schon für eine Menschenlehre entschieden, die für die unsterbliche Seele keinen rechten Platz mehr hat, die objektiv-idealistisch ist und den jüngern Fichte als Vorbild der richtigen Lösung wählt.“<sup>81</sup>

Gerade die vorstehend dargelegten Ausführungen Voegelins in *Rasse und Staat* zeigen erneut den Transzendenzbezug der von Voegelin postulierten ontologischen Maximen auf, der Voegelins gesamtes Lebenswerk durchzieht. Diese Maximen sind für die Entwicklung einer Philosophischen Anthropologie bei Voegelin grundlegend<sup>82</sup>.

Nachdem nun Voegelin verschiedene Konstruktionsmodelle betreffend das Verhältnis von Leib, Seele und Geist vorgestellt hat, dabei insonderheit die Abschnürung der Kategorien „Seele“ und „Geist“ vom „Leib“ kritisiert und stattdessen für seine eigene Herangehensweise die Betrachtung des Menschen als leiblich-seelisch-geistiger Einheitsgestalt postuliert, wendet er sich weiteren Untersuchungen zum systematischen Gehalt der Rassentheorie zu. Denn ausgehend von den verschiedenen ontologischen Prämissen zum Leib-Seele-Geist-Problem sind entsprechend verschiedene Ansätze zur Rassentheorie entwickelt worden. Die Divergenz von Ansätzen beginnt bereits mit der grundlegendsten Frage, mit der jede Rassentheorie anzusetzen hat, nämlich die nach dem Begriff der „Rasse“ an sich.

In den von Voegelin in *Rasse und Staat* unternommenen Abhandlungen zur Rassentheorie erscheint es ihm konsequent zu sein, die von Biologie und Anthropologie entwickelten Vorstellungen vom Rassenbegriff und zur Rassentheorie zu analysieren und zu bewerten und schließlich zu seinem eigenen Ansatz zu finden.

### 2.2.2. Der biologische und der anthropologische Rassenbegriff

Zunächst ist auf den von der Biologie entwickelten Rassenbegriff einzugehen. Bei dieser Betrachtungsweise handelt es sich um jenen Modus der Rassentheorie, wie er für das von Voegelin kritisierte „System der naturwissenschaftlichen Superstition“ typisch ist. Das heißt, die „Rasse“ ist nurmehr eine Untereinheit der „Art“ *Homo sapiens*, wobei für Abgrenzung und Einordnung der Rassen morphologische und physiologische Merkmale ausschlaggebend sind<sup>83</sup>.

Dabei wird zunächst Bezug genommen auf die Theorie von Charles Darwin, da diese eine der vorherrschenden biologischen Rassentheorien darstellt<sup>84</sup>. Voegelin stellt dabei jedoch auch heraus, daß selbst die rein biologische Rassentheorie zu kurz trete, wenn sie sich auf den Darwinismus beschränke. Die Theorie Darwins baut auf drei Voraussetzungen auf. Erstens, wird von der Existenz der taxonomischen Kategorie „Art“ im Sinne Linnes ausgegangen. Zweitens, entwickelt sich das Leben von einfachen zu komplizierteren und differenzierteren Formen. Drittens, baut Darwin auf der Idee eines Stammbaums des Lebens auf. Die darwinistische Theorie wiederum besteht aus drei Thesen. Diese lassen sich mit den Begriffen Variation, Selektion und Vererbung bestimmen.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. S. 18 ff., Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 45 ff. sowie auch Gehlen, Arnold: Rasse und Staat, in: Die Erziehung. Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben, 9. Jg. (1934), S. 201 – 204 (S. 201 f.).

<sup>81</sup> Rothenfuß, Georg: Geisteswissenschaft und Rassenfrage, S. 184.

<sup>82</sup> Siehe Opitz, Peter J.: In Memoriam Eric Voegelin, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 32 (1985), Heft 2, S. 219 – 224, ebd. S. 219 die Feststellung: „Schon *Rasse und Staat* (1933), das erste Buch, das seiner Studie von 1928 *Über die Form des amerikanischen Geistes* folgte, bringt klar die Überzeugung zum Ausdruck, zu der Voegelin inzwischen gelangt war: daß die Probleme menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung nicht adäquat im Rahmen der traditionellen Staatenlehre und eines dogmatischen Naturrechtsdenkens – wie Kelsen es vertrat – behandelt werden konnten.“

<sup>83</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 36 f.

<sup>84</sup> Siehe hierzu Darwin, Charles: Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. Nach der letzten englischen Auflage wiederholt durchgesehen von J. Victor Carus, Köln 2000.

Das bedeutet, erstens, daß sich jede Generation durch kleinere Variationen von der Elterngeneration unterscheidet. Zweitens, haben nur diejenigen Individuen eine Chance zum Überleben und zur Fortpflanzung, die den äußeren Bedingungen der Natur am besten angepaßt sind. Drittens, werden die Eigenschaften der überlebenden Individuen auf die Nachkommen vererbt. Die erste These, die Variation, beruht auf Alltagserfahrungen, die sich ergeben, wenn man Kinder mit ihren Eltern vergleicht. Diese ähnelten ihren Eltern zwar, sind mit ihnen jedoch nicht identisch, sondern variieren bis zu einem gewissen Grad. Die zweite und die dritte These hingegen, Selektion und Vererbung, weisen emotionale Bezüge zum politischen Liberalismus auf. Die Welt des Organischen ist bei Darwin eine Analogie zur liberalen Gesellschaft, indem das Untaugliche ausgemerzt wird und das Nützliche erhalten bleibt, letzteres wird auf die Nachkommen vererbt<sup>85</sup>.

Zugleich sind die drei Thesen Darwins in Frage zu stellen. Erstens, was die Variation von Individuen innerhalb einer Art betrifft, so ist diese für das Artproblem nicht relevant. Zweitens, was die These der Selektion angeht, so ist es zwar richtig, daß Organismen an ihre Umwelt angepaßt sein müssen, jedoch beschränkt sich die Überlebenschance nicht nur auf die am besten angepaßten Lebewesen. Vielmehr reicht hierfür bereits ein Minimum an Anpassung aus. Drittens, gegen die These der Vererbung bleibt einzuwenden, daß es nicht die erworbenen Eigenschaften eines Individuums sind, die auf die Nachkommen vererbt werden. Das was ein Individuum im Laufe seines Lebens an Eigenschaften durch Anpassung an die Umwelt erwirbt, wird heutzutage als „Modifikation“ bezeichnet. Diese ist jedoch nur für den Phänotyp bedeutsam, für den Genotyp hingegen bleibt sie irrelevant. Modifikationen können nicht auf die Nachkommen vererbt werden. Erblisch sind lediglich „Mutationen“, also Veränderungen des Genotyps<sup>86</sup>. Ferner sind je nach der Intensität der erfolgten Änderungen der Erbinformation verschiedene Mutationstypen zu unterscheiden<sup>87</sup>.

„Es ist das Verdienst *Darwins*, dem Deszendenzgedanken – wie es scheinen will: endgültig – zum Durchbruch verholfen zu haben. Die auf *Darwin* folgenden Jahrzehnte waren erfüllt von fröhlichem Optimismus und sorglosem Aufbauen. Aber das Werk, welches heranwuchs, war nicht für die Ewigkeit geschaffen. Denn heute gleicht das Gebäude der Abstammungslehre eher einem Trümmerfeld als einem wohnlichen Hause. Eine zeitgemäße Deszendenztheorie fehlt, und so kommt es, daß ein Forscher wie *Johannsen* das Evolutionsproblem als eine ganz offene Frage bezeichnen kann. Wie vermochte ein solcher Rückschlag sich zu vollziehen?“<sup>88</sup>

So die von Friedrich Alverdes gegebene Würdigung Darwins, die auch dessen Unzulänglichkeiten herausstellt. Alverdes hebt hervor, daß sich insbesondere im 20. Jahrhundert die Abstammungslehre über Darwin hinaus weiterzuentwickeln begann<sup>89</sup>. Auch für Voegelin selbst ist die Kritik an der Theorie Darwins mehr als naheliegend, da diese zwar die Auslese von Variationen, nicht aber das Entstehen derselbigen erkläre<sup>90</sup>.

Es werden nun bezüglich eines Individuums die Kategorien „Innen“ und „Außen“ einander gegenüber gestellt, die erstere Kategorie beinhaltet etwa das, was sich innerhalb des Körpers eines Tieres befindet, letztere Kategorie schließlich alle die Umweltfaktoren, die diesen Körper äußerlich umgeben. Diese Unterscheidung der Kategorien des Innen und Außen eines tierischen Körpers erscheint auf den ersten Blick eindeutig. Sie verschwimmt jedoch, wenn man die Entwicklung des Individuums zurückverfolgt bis ins Stadium der Keimzellen, die ihrerseits ja wieder aus dem Inneren eines Organismus stammen.

---

<sup>85</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 38.

<sup>86</sup> Vgl. Goldschmidt, Richard: Physiologische Theorie der Vererbung, Berlin 1927, S. 95 f., wo diese Termini in eben dieser Bedeutung angewendet werden.

<sup>87</sup> Vgl. ders.: Einführung in die Vererbungswissenschaft. Ein Lehrbuch in einundzwanzig Vorlesungen, 5. Auflage, Berlin 1928, S. 436 ff., besonders S. 441 ff.: Zu unterscheiden sind die „Genmutation“ oder „faktorielle Mutation“, bei der nur ein einzelnes Gen, ein Faktor, mutiert, die „Komplexmutation“, bei der ein ganzer Komplex von Erbfaktoren verändert wird, und die „Chromosomenmutation“, bei der das gesamte Chromosom umgebaut wird.

<sup>88</sup> Alverdes, Friedrich: Rassen- und Artbildung (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Julius Schaxel, Heft 9), Berlin 1921, S. 1 f.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. S. 2.

<sup>90</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 40 sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 67 ff.

„Die ‚inneren‘ Determinanten einer lebenden Form werden zurückgedrängt in die formende Gesetzmäßigkeit einer organischen Substanz, der keine bestimmte Form als dauernde eigentümlich ist, sondern ein periodisch an- und abschwelliges Formkontinuum im Laufe ihrer Existenz, aus dem wir gewisse Formen als Individuen herausschneiden. Die Individuen sind nicht in sich geschlossene Einheiten, sondern periodische Knoten an der kontinuierlichen Schnur der organischen Substanz.“<sup>91</sup>

Mit dieser Auffassung knüpft Voegelin an Henri Bergson an, der den Begriff des Individuums auf ähnliche Weise definiert, als ein zwar eigenständiges Wesen, dessen Grenzen aber im Verhältnis zu seinen Vorfahren und Nachkommen fließend sind. Bergson schreibt:

„Zuhöchst im Fall der Individualität läßt sich sagen, daß, wenn die Tendenz zur Individuation überall in der organischen Welt gegenwärtig ist, sie ebenso überall von der Tendenz zur Fortpflanzung bekämpft wird. Wäre die Individualität vollkommen, kein vom Organismus abgetrennter Teil dürfte gesondert zu leben vermögen. Doch würde damit die Fortpflanzung unmöglich.“<sup>92</sup>

Zudem findet sich in Voegelins Ausführungen ein Verweis auf einen Aufsatz von Jakob von Üxküll, welcher ebenfalls auf die Einbettung des Individuums auf die dieses umgebenden Zusammenhänge abhebt. Bei Üxküll heißt es:

„Die Umwelten der Tiere sind gefüllt mit Funktionskreisen, die das Subjekt mit dem Objekt verbinden. Wir können vier Arten von Funktionskreisen unterscheiden: erstens den Kreis des Mediums, zweitens den Beute- oder Nahrungskreis, drittens den Feindeskreis und viertens den Geschlechtskreis. So stark wir auch den Einfluß des Subjektes bei der Umgestaltung des Objektes in allen Funktionskreisen betonen mögen, so muß doch immer ein geeignetes Objekt vorhanden sein, um einen Funktionskreis zustande kommen zu lassen.“<sup>93</sup>

Von Üxküll erläutert dann die genaue Anpassung von Tieren an die von ihm angeführten „Objekte“ und interpretiert die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt als „Duett“<sup>94</sup>, welches sich nach einer der Musik vergleichbaren Partitur vollziehe. Anhand solcher Duette, wie zwischen Blüte und Hummel, Stechmücke und menschlicher Hand, Ameisenlöwe und Ameisen, Jäger und Gejagten, die eine bestimmte biologische Partitur repräsentieren, läßt sich ein Bezug zu den Ausführungen Voegelins herstellen, wonach sich die Souveränität des Individuums durch das Duett mit seiner Umwelt auflöst bzw. fließende Übergänge zwischen Individuum und Umwelt existieren<sup>95</sup>. Das heißt bei Voegelin, es gibt durchaus ein objektives Verhältnis zwischen den Kategorien Innen und Außen, nur tritt dieses Verhältnis in periodischen Abständen auf, nämlich jeweils im Stadium der Vollgestalt des Individuums, während es im Keinzellenstadium verfließt.

Das Schema dieser Spekulation zwischen den Kategorien Innen und Außen läßt sich auf das Problem der Variation übertragen. Hierbei gibt es, wie schon gesagt wurde, die Unterscheidung zwischen den Begriffen „Mutation“ und „Modifikation“. Erstere sind Veränderungen des Genotyps, die sich auf den Phänotyp auswirken können, letztere sind Veränderungen des Phänotyps, die durch umweltbedingtes Anpassungsverhalten des Individuums verursacht werden, jedoch keine Auswirkungen auf den Genotyp haben und daher auch nicht vererbbar sind. Wie Voegelin hierbei feststellt, verschwimmen die Grenzen dieser scharfen Begriffstrennung, wenn man in Rechnung stellt, daß die Möglichkeit und Fähigkeit der Anpassung des Individuums an die Umwelt durch Modifikationen ja ebenfalls als Eigenschaft an sich im Genotyp angelegt sein muß. Und umgekehrt können auch Mutationen durch bestimmte Umweltfaktoren ausgelöst werden.

Das Verhältnis zwischen der „Innen“-Kategorie des Begriffs „Mutation“ und der „Außen“-Kategorie des Begriffs „Modifikation“ ist also nicht ausschließlich auf einen gegensätzlichen Charakter gegründet, sondern weist zudem fließende Übergänge auf. Dieses Gegenüber „bekommt seine Stütze durch die

---

<sup>91</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 41. Vgl. Heilke, Thomas: The Philosophical Anthropology of Race, S. 33 f.

<sup>92</sup> Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung, 7. Tausend, Jena 1930, S. 19 f.

<sup>93</sup> Üxküll, Jakob von: Der Organismus und die Umwelt, in: Driesch, Hans (Hg.): Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931, S. 189 – 224 (S. 218 f.).

<sup>94</sup> Ebd. S. 224.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. S. 218 ff., besonders S. 223 f.

„gesehenen“ Phänomene der Konstanz, der Fluktuation und Variation der „gesehenen“ Typen.“<sup>96</sup>  
 Verfolgt man somit die Entstehung der Arten zurück bis in das Stadium der Urzelle, müßte das heißen, daß bereits im Genotyp der Urzelle die spätere Weiterentwicklung zu immer differenzierteren, höherentwickelten Arten in Abhängigkeit konkreter Umweltfaktoren angelegt sein muß.  
 Wenn man die Entwicklung von Genetik und Abstammungslehre in der Zeit nach Darwin betrachtet, wurde vor allem eine These Darwins in Frage gestellt, nämlich die These der Variationsmöglichkeit in alle Richtungen. Als Gegner der These der allseitigen Variation führt Voegelin zwei namhafte Vertreter an, Carl Nägeli und G. H. Theodor Eimer. In Nägelis Rede zu *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art* heißt es:

„Nach *Darwin* liegt zwar die individuelle Veränderlichkeit in der Natur des Organismus; aber sie erfolgt nach allen möglichen Seiten, und die bestimmte Richtung, welche sie durch eine Reihe von Generationen einschlägt, hängt bloss von den äussern Ursachen ab. Seine Theorie schliesst ein Gesetz nothwendiger Vervollkommnung ausdrücklich aus. Es ist nun die Frage: Reicht dieses Princip zur Erklärung der Thatsachen hin? Die consequente Durchführung desselben stösst, wie mir scheint, auf einige Widersprüche und Unmöglichkeiten.“<sup>97</sup>

Bei Nägeli wird eine lineare Entwicklung der Variation von den einfachen Formen hin zu differenzierteren, komplizierteren und damit höher entwickelten Lebensformen angenommen. Jede andere Entwicklungsmöglichkeit als die zu höher entwickelten Formen wird bei Nägeli ausgeschlossen. Dieses von Nägeli herausgearbeitete Prinzip bezeichnet dieser als „Vervollkommnungsprincip“<sup>98</sup> bzw. „Vervollkommnungstheorie“<sup>99</sup>. Die Vervollkommnungstheorie

„fordert die Annahme, dass die individuellen Veränderungen nicht unbestimmt, nicht nach allen Seiten gleichmässig, sondern vorzugsweise und mit bestimmter Orientierung [sic] nach Oben, nach einer zusammengesetzteren Organisation zielen. [...] Es ist hiefür keine übernatürliche Einwirkung nöthig, welche den Abänderungsprocess leitet. Wie aus einer Eizelle, vermöge ihrer eigenthümlichen chemischen und physikalischen Zusammensetzung, nur eine bestimmte Pflanzen- oder Thierspezies sich entfaltet, so ist in den durch Urzeugung entstandenen einzelligen Organismen bloss die Möglichkeit der Entwicklungsreihen, wie sie uns im Pflanzen- und Thierreiche entgegneten, enthalten.“<sup>100</sup>

Das heißt, wie Nägeli weiter ausführt:

„Die Vervollkommnungstheorie setzt voraus, dass der Organismus in sich die Tendenz habe, in einen complizirter [...] gebauten sich umzubilden, und daraus folgt denn zugleich auch, dass aus den ursprünglichen Zellen nur bestimmte aufsteigende Entwicklungsreihen hervorgehen, und dass diese nicht rückwärts durchlaufen werden konnten.“<sup>101</sup>

Die These Nägelis wird auch von Eimer geteilt. Bereits in der Einleitung zu seiner Untersuchung über die Entstehung der Arten macht Eimer seine Ablehnung der Darwinschen These deutlich. So war es ihm

„längst hochwichtig, nachzuforschen, ob sich nicht eine bestimmte Gesetzmässigkeit im Abändern (Variiren) der Arten der Thiere erkennen lasse. Man hatte bis dahin angenommen, dass das Abändern ganz regellos, nach den verschiedensten Richtungen hin geschehe, dass es völlig dem Zufall unterworfen sei, wie auch die Entstehung der Arten auf Grund der

---

<sup>96</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 43. Vgl. Heilke, Thomas: *The Philosophical Anthropology of Race*, S. 34 f.

<sup>97</sup> Nägeli, Carl: *Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art*. Rede in der öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1865 zur Feier ihres einhundert und sechsten Stiftungstages, München 1865, S. 24.

<sup>98</sup> Ebd. S. 29.

<sup>99</sup> Ebd. S. 28.

<sup>100</sup> Ebd. S. 27 f.

<sup>101</sup> Ebd. S. 28, Anmerkung 1, vgl. ebd. S. 24 ff.

Darwin'schen Erklärung dem Zufall anheimgegeben worden ist. Mit Recht machte man der letzteren die Vertretung der Herrschaft des Zufalls zum Vorwurf.<sup>102</sup>

Für Eimer hingegen ist die Entwicklung organischer Formen genauso richtungsgebunden, wie die Bildung der kristallinen Struktur mancher chemischer, anorganischer Substanzen, denn

„gerade weil die organische Formgestaltung auf physikalisch-chemischen Vorgängen beruht, ist sie ebenso wie die Form der unorganischen Krystalle eine *bestimmte* und wird auch bei der Neubildung nur einzelne *bestimmte Richtungen* einschlagen können.“<sup>103</sup>

Allerdings gibt es einen bedeutsamen Unterschied in den Theorien Nägelis und Eimers. Während bei Nägeli die Variation vom niederen zum höheren das Resultat der inneren Determinante der Individuen ist, wird diese Entwicklung bei Eimer von äußeren Umweltfaktoren verursacht. Die dadurch hervorgerufenen Veränderungen wiederum sind für Eimer der Gegenstand des organischen Wachstums<sup>104</sup>.

Nägeli und Eimer stehen bei Voegelin als Beispiele für das Spekulationsschema der Beziehung zwischen den Kategorien Innen und Außen. Ein anderes Spekulationsschema kennzeichnet die Beziehung zwischen den Kategorien „organisch“ und „anorganisch“. Als Beispiele für dieses führt Voegelin die Theorien von Hans Driesch und Richard Woltereck an. Der Gegensatz anorganisch – organisch wird bei Driesch mit dem Begriffspaar Mechanismus – Vitalismus ausgedrückt. Das, was Driesch mit seinem Gegenüber des als anorganisch verstandenen Mechanismus und des als organisch aufgefaßten Vitalismus zum Ausdruck bringen will, ist unter anderem von Max Scheler kritisiert worden, der, wie bereits angedeutet worden ist, einen Gegensatz von Geist und Leben konstruiert, den er ganz bewußt in einem gegenüber Driesch's Ansatz weitergehenden Sinne verstanden wissen will<sup>105</sup>.

Bei Driesch erschöpft sich der Bereich des Anorganischen, des Mechanistischen, in der materiellen Substanz:

„In der Sprache der älteren Physik nennt man *Mechanismus* im weitesten Sinne des Wortes jede Lehre, welche die von ihr erforschten Erscheinungen erklärt *lediglich* durch Wirkungen zwischen den Letztbestandteilen der Materie, den ‚Atomen‘ im allgemeinsten Sinne, also durch beschleunigende ‚Kräfte‘, anziehende oder abstoßende, welche in diesen Atomen ihren Ausgang haben.“<sup>106</sup>

Dabei sei diese Definition in einem weiteren Sinne zu interpretieren, als ihn das Newtonsche Gesetz erlaube, vielmehr schließe diese Definition auch die Elektrodynamik Maxwells ein sowie die Gegenstandsbereiche der modernen Quantenphysik. Der Begriff des Mechanismus sowie der Gegenbegriff des Vitalismus sind auf der Ebene philosophischer Betrachtung angesiedelt<sup>107</sup>. Was nun den Bereich des Organischen, des Vitalistischen, betrifft, entwickelt Driesch die These, daß dieser über das Materielle hinausgehend ein immaterielles Element enthält, welches die gesamte Materie durchwirkt. Diese als „Seele“ der organischen Materie aufzufassende Element wird bei Driesch als „Entelechie“ bezeichnet. In diesem Sinne heißt es bei Driesch:

<sup>102</sup> Eimer, G(ustav). H(einrich). Theodor: Die Entstehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachstums. Ein Beitrag zur einheitlichen Auffassung der Lebewelt. I. Theil, Jena 1888, S. 1.

<sup>103</sup> Ebd. S. 25.

<sup>104</sup> Vgl. ebd. S. 24 ff. Siehe auch die Auseinandersetzung Eimers mit den Ansätzen von A. Weismann und C. Nägeli ebd. S. 9 – 24.

<sup>105</sup> Vgl. Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 79, die ebd. in einer Fußnote enthaltene Feststellung. Siehe ferner Schelers Abhandlungen über Meta-Biologie, in: ders.: Schriften aus dem Nachlaß. Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik (Gesammelte Werke, Bd. 11), Bern – München 1979, S. 164 ff. wo unter anderem auf Driesch und die Problematik des Vitalismus eingegangen wird.

<sup>106</sup> Driesch, Hans: Das Wesen des Organismus, in: ders. (Hg.): Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931, S. 384 – 450 (S. 409).

<sup>107</sup> Vgl. ebd. S. 409 f.

„Der *Vitalismus*, d. h. die Lehre von der Autonomie, der Eigengesetzlichkeit des Organischen, ist zunächst eine *negative* Aussage: er stellt fest, und zwar durch Ausschluß aller mechanischen Möglichkeiten, logisch gesprochen durch einen Beweis *per exclusionem*, daß Lebensvorgänge *nicht mechanistisch* in dem von uns [...] definierten Sinne, verständlich sind. Nun ist aber der Sache nach *das* Nicht-mechanische hier etwas Positives, etwas in das Kausalgetriebe der Natur Eingreifendes. Wir dürfen ihm daher einen Namen geben, und zwar wählen wir das aristotelische Wort ‚*Entelechie*‘<sup>108</sup>.

Für Driesch ist die Entelechie „(e)in ganzmachender *Kausalfaktor*“<sup>109</sup>. Während die materielle Struktur der Materie sich beliebig wandeln kann, bleibt die Entelechie stets konstant, „sie ist die identische Substanz in den morphologischen Wandlungen und den Stoffwechselprozessen des Lebewesens.“<sup>110</sup> An anderer Stelle findet sich bei Driesch folgende Feststellung zum Entelechiebegriff:

„Entelechie ist einerseits die Grundlage des Ursprunges eines organischen Körpers, der sich typisch aus typischen Elementen aufbaut, andererseits ist sie die Grundlage der Handlung, d. h. einer typischen Kombination typischer Bewegungen. Entelechie resultiert also stets in einer Mannigfaltigkeit typischer Art, deren einzelne Elemente entweder räumlich nebeneinander oder zeitlich nacheinander oder beides sind, immer in typischer Ordnung.“<sup>111</sup>

Entelechie ist „der in die Materialität des Systems bestimmend eingreifende, selbst dem Begriffe der *Eindeutigkeit* unterstehende, unraumhafte und daher auch unörtliche Naturfaktor“<sup>112</sup>. Der unörtliche Charakter dieses Naturfaktors bedeutet: „Entelechie ist ‚nirgends‘, d. h. nicht irgendwo im Raum; sie hat aber bestimmte Manifestationsorte im Raum.“<sup>113</sup> Darüber hinaus unterscheidet Driesch verschiedene Entelechien, die alle zusammen eine hierarchische Ordnung bilden<sup>114</sup>.

Woltereck wiederum entwickelt eine Theorie, die sich analog zu der von Driesch verhält, jedoch tritt an die Stelle der Entelechie bei Driesch nun bei Woltereck der Begriff der „*Reaktionsnorm*“<sup>115</sup>. Mit dem Begriff der Reaktionsnorm zielt Woltereck ab auf „das *Konstantbleibende*, das die menschlichen, tierischen, pflanzlichen Individuen einer Generation mit ihren Vorfahren und Nachkommen verbindet“<sup>116</sup>. Genau dieses Konstantbleibende soll mit dem Begriff der Reaktionsnorm erfaßt werden. Nach Woltereck ist es unmöglich daß sich auf dem Wege der Mutation die vollständige Umwandlung einer Art in eine neue vollziehen könne. Mutationen stellen nur quantitative Veränderungen innerhalb eines Arttypus‘ dar, ohne daß jedoch die quantitativen Veränderungen in qualitative umschlagen, sprich zur völligen Arneubildung führen würden. Für diesen konstant bleibenden Arttypus führt Woltereck den Begriff „*Reaktionsnorm*“ ein. Die Reaktionsnorm in der Theorie Wolterecks ist somit jenes Element der Konstantheit, welches in der Theorie Driesch’s die Entelechie darstellt.

„(B)lutsverwandte Individuen sind in keinem materiellen Teilchen streng genommen identisch, aber das *Lebendige* in ihnen *reagiert* in identischer und gesetzmäßiger Weise auf bestimmte äußere und innere Einwirkungen. Die Konstantengesamtheit oder *Norm* all dieser

<sup>108</sup> Ebd. S. 415 f. Siehe auch als weitere Stellungnahme zum Gegensatz Mechanismus – Vitalismus und der Verortung der Seelenfrage in letzterem: Wolff, Gustav: *Leben und Seele*, in: Driesch, Hans (Hg.): *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung*, Leipzig 1931, S. 311 – 383 (S. 350).

<sup>109</sup> Driesch, Hans: *Das Wesen des Organismus*, S. 416.

<sup>110</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 49, vgl. insgesamt Driesch, Hans: *Das Wesen des Organismus*, S. 409 ff., besonders S. 415 ff.

<sup>111</sup> Driesch, Hans: *Philosophie des Organischen*, 4. Auflage, Leipzig 1928, S. 285.

<sup>112</sup> Ders.: *Der Begriff der organischen Form (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Julius Schaxel, Heft 3)*, Berlin 1919, S. 57.

<sup>113</sup> Ebd. S. 57, Anmerkung 1. Näher dazu ebd. S. 57 ff.

<sup>114</sup> Hierauf soll jedoch nicht weiter eingegangen werden. Siehe ders.: *Philosophie des Organischen*, S. 286 f. sowie insgesamt ebd. S. 285 ff.

<sup>115</sup> Woltereck, Richard: *Vererbung und Erbänderung*, in: Driesch, Hans (Hg.): *Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung*, Leipzig 1931, S. 225 – 310 (S. 274).

<sup>116</sup> Ebd.

Reaktionen bleibt für alle Individuen und Generationen gleich, sie ist also eigentlich *das, was vererbt wird.*<sup>117</sup>

Im folgenden wird bei Woltereck „(d)ie ‚Reaktionsidentische Gruppe‘ als Einheit“<sup>118</sup> betrachtet und zugleich zur Grundlage für die Definition des Artbegriffes gemacht. Eine weniger wichtige Systemeinheit ist bei Woltereck hingegen die „Rasse“, die er mit Mutanten gleichsetzt<sup>119</sup>. Die vorstehend dargestellten Ansätze verschiedenener Vertreter der Vererbungswissenschaft referiert Voegelin in dem zweiten Kapitel seiner Untersuchungen zur Rassentheorie in *Rasse und Staat*, mit dem Ziel die Definition der „Rasse als biologische Einheit“<sup>120</sup> aufzuzeigen. Ordnet man die „Rasse“ in das taxonomische System der Hierarchie Klasse – Ordnung – Familie – Gattung – Art ein, so steht die Rasse in der Hierarchie unterhalb des von Linne definierten Artbegriffs. Zur näheren Erklärung dieser systematischen Einordnung des Rassenbegriffes verweist Voegelin auf die Forschungen von Hugo de Vries und auf die Morganschule<sup>121</sup>.

„*Oenothera Lamarckiana*“ wurde von de Vries als eine jener seltenen Pflanzenarten entdeckt, die fortwährend mutieren. Diese Eigenschaft der Pflanze prädestinierte dieselbige folglich für de Vries‘ genetische Untersuchungen<sup>122</sup>. Entsprechendes gilt für die Untersuchungen des Amerikaners Thomas Hunt Morgan mit der Tau- oder Fruchtfliege „*Drosophila*“, die in mannigfaltigen Mutationen auftritt<sup>123</sup>. Gerade letztere gehören, wie Hans Nachtsheim in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Morgans Werk *Die stoffliche Grundlage der Vererbung* hervorhebt, „unstreitig zu dem Wertvollsten der neueren Vererbungsforschung, ja man darf behaupten, daß seit den klassischen Untersuchungen Mendels der Mendelismus keine so weitgehende Förderung erfahren hat wie durch diese amerikanischen Arbeiten.“<sup>124</sup>

Die sogenannte „reine Linie“ umfaßt alle die Individuen, die genetisch gleichartig sind. Das heißt, männliche und weibliche Geschlechtszellen, die untereinander gleichartig sind, vereinigen sich, um ein neues Individuum hervorzubringen, welches genetisch wiederum mit der Elterngeneration gleichartig ist. Relativiert wird die reine Linie durch die Tatsache, daß jedes Individuum von jedem anderem zumindest geringfügig variiert. Wenn nun außerdem eine Mutation auftritt, bricht die bisherige reine Linie ab und eine neue wird geschaffen. Bei de Vries heißt es:

„Die Entstehung der Artmerkmale ist eine Aufgabe physiologischer Forschung von der allerhöchsten Bedeutung. Was Artmerkmale sind, wissen wir kaum. Wir wissen allerdings, dass die elementaren Arten, auch die am nächsten verwandten, sich nicht in einem einzigen Merkmal von einander unterscheiden, sondern fast in allen ihren Organen und Eigenschaften.

---

<sup>117</sup> Ebd. S. 278, vgl. ebd. S. 274 ff.

<sup>118</sup> Ebd. S. 278.

<sup>119</sup> Vgl. ebd. S. 278 ff. sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 79 f.

<sup>120</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 36.

<sup>121</sup> Vgl. ebd. S. 53.

<sup>122</sup> Siehe dazu näher Vries, Hugo de: *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich*. Erster Band: *Die Entstehung der Arten durch Mutation*, Leipzig 1901, S. 151 ff. sowie ders.: *Die Mutationen in der Erblchkeitslehre*. Vortrag gehalten bei der Eröffnung der von William M. Rice gegründeten Universität zu Houston in Texas am 12. Oktober 1912, Berlin 1912, besonders S. 27 ff. Siehe ferner Morgan, Thomas Hunt: *Die stoffliche Grundlage der Vererbung*, Berlin 1921, S. 223 ff.

<sup>123</sup> Vgl. Morgan, Thomas Hunt: *Die stoffliche Grundlage der Vererbung*, S. 211 ff. sowie Morgan, T. H. / Bridges, C. B. / Sturtevant, A. H.: *The Genetics of Drosophila*, in: Lotsy, J. P. / Kooiman, H. N. (Hg.): *Bibliographia Genetica*, Deel II, `s-Gravenhage 1925, S. 1 – 262 (S. 22 ff.), unter anderem die Feststellung, S. 22: „Several hundred separate cases of mutation have been detected in the various species of *Drosophila*, and this has given rise in some quarters to the impression that mutations must be unusually frequent in the group.“

<sup>124</sup> Nachtsheim, Hans: Vorwort zur deutschen Ausgabe von: Morgan, Thomas Hunt: *Die stoffliche Grundlage der Vererbung*, Berlin 1921, S. V – VI (S. V).

[...] *Darwin* nannte solche Charaktere: *die Elemente der Art*, und daher rührt für die durch je ein solches Element unterschiedenen Formen, der Name *elementare Arten*.<sup>125</sup>

Das heißt, unter „elementaren Arten“ sind nichts anderes als Artmerkmale aufzufassen. Und als Gruppen solcher Artmerkmale oder elementaren Arten werden wiederum die Arten bei Linne verstanden. Voegelin resümiert:

„In der experimentellen Deszendenzlehre handelt es sich um die Entstehung der elementaren Arten, oder vielmehr um die Entstehung der Artmerkmale; die Linnischen Arten entstehen nach dieser Theorie durch den Ausfall von elementaren Arten aus der kontinuierlichen Reihe, so daß der Schein diskontinuierlicher Formen erzeugt wird. Jede Mutation einer Eigenschaft konstituiert eine neue exakte Elementarart.“<sup>126</sup>

Ein anderer bedeutender Fachvertreter der Erblchkeitslehre, auf den Voegelin zurückgreift, ist W. Johannsen. Johannsen führt zwei Begriffe ein, welche für ihn jene beiden Kategorien darstellen, die die Hauptrolle in der Erblchkeitslehre spielen, die Begriffe „Erblichkeit“ und „Variabilität“:

„Mit Erblchkeit bezeichnet man bekanntlich im allgemeinen die gewöhnliche Erscheinung, daß man Ähnlichkeit findet zwischen genealogisch verwandten Organismen.“<sup>127</sup>

Dieser Ähnlichkeit zwischen verwandten Individuen, Vorfahren wie auch Nachkommen, stehe jedoch eine Ungleichheit gegenüber:

„Derartige völlige Übereinstimmung findet sich nun aber nie; die Ähnlichkeit zwischen verwandten Organismen kann größer oder kleiner sein, immer aber finden sich Unterschiede. Zwei Individuen sind niemals gleich. Diese sich immer zeigende Ungleichheit zwischen Organismen, selbst der allerengsten Verwandtschaft wird mit dem Worte *Variabilität* bezeichnet.“<sup>128</sup>

Desweiteren kommt dann Johannsen auf das Problem der Arten im Sinne Linnés zu sprechen, auf das, was hier als Elementararten bzw. Artmerkmale definiert wurde:

„Das Wort ‚Variabilität‘ wird vielfach in umfassenderer Bedeutung als oben benutzt, nämlich auch um den größeren oder kleineren Reichtum an Unterarten, Varietäten usw. zu bezeichnen, welcher so viele der Linné’schen Arten (Spezies) auszeichnet. Daß diese Arten in Wirklichkeit nicht Einheiten sind, sondern mehrere deutlicher oder undeutlicher zu charakterisierenden ‚*kleine Arten*‘ umfassen, ist bekannt. Und daß diese kleinen Arten die Einheiten der systematischen Naturgeschichte sein müssen, wird wohl heute allgemein anerkannt.“<sup>129</sup>

Eine ähnliche Feststellung über die Unzulänglichkeit des Linnéschen Artbegriffes gibt Julius Schaxel in seiner Abhandlung über Theorienbildung in der Biologie:

„Die Arten als willkürlich oder durch Abkommen begrenzte Sammelnamen der Systematiker und die Arten des genetisch undurchforschten Naturvorkommens sind kein Forschungsgegenstand für die Artbildung. Dafür kommen nur die reinen Linien der autogamen (ungeschlechtlich sich fortpflanzenden) und die Sippen der allogamen (geschlechtlich sich fortpflanzenden) Organismen in Betracht.“<sup>130</sup>

Der Prozeß der Artneubildung durch Mutationen ist nur schwer vorstellbar. Mutationen treten nur selten auf und sind außerdem in der Intensität der durch sie verursachten Änderungen nur mehr gering. Insofern ist die Umbildung von komplexen Organen sowie die Entwicklung vom Niederen zum Höheren infolge von Mutationen nahezu unvorstellbar.

Alverdes etwa stellt fest, daß zufällig entstandene Variationen und deren Selektion die Arten zwar

---

<sup>125</sup> Vries, Hugo de: Die Mutationstheorie, S. 42.

<sup>126</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 54, vgl. Vries, Hugo de: Die Mutationstheorie, S. 41 ff.

<sup>127</sup> Johannsen, W.: Elemente der exakten Erblchkeitslehre, Jena 1909, S. 6.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Ebd. S. 7, vgl. ebd. S. 6 f.

<sup>130</sup> Schaxel, Julius: Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, 2. Auflage, Jena 1922, S. 106.

abändern, nicht aber komplexere Organe entstehen lassen können<sup>131</sup>. Jedoch beschränkt sich Alverdes hier nicht nur auf eine Feststellung der Unmöglichkeit, er gibt darüber hinaus auch eine Anleitung für die Forschung, um zu einem befriedigenden Gesamtbild zur Rassen- und Artbildung zu gelangen. Es müsse nach Alverdes das Ziel der Forschung sein, das Wesen der Mutation zu ermitteln, um diese auch auf künstlichem Wege möglich zu machen. Es geht darum herauszufinden, ob „bestimmt gerichtete Mutationsreihen“<sup>132</sup> vorkommen, so daß die Reaktionsnorm dahingehend geändert wird, „daß fortan das Reaktionsergebnis in einer erhaltungsmäßigeren Richtung liegt.“<sup>133</sup> Zurückzukommen ist noch einmal auf das Problem der „kleinen Arten“ oder „Elementararten“. Nicht nur Johannsen hat seine Einschätzung, daß die kleinen Arten die Einheiten der systematischen Naturgeschichte sein müssen, später revidiert. Überhaupt befindet auch Voegelin selbst, daß die „kleinen Arten“ im Sinne reiner Linien nicht realistisch gedacht sind<sup>134</sup>. Das heißt, bei einer näheren Betrachtung und einem Versuch, die Rasse als biologische Einheit zu definieren, wird man zu keinem befriedigenden Ergebnis kommen. Insofern bleibt dann auch in Voegelins Betrachtung die Rasse als biologische Einheit im Ergebnis offen<sup>135</sup>.

An die Seite der Ausführungen zur biologischen Rassentheorie stellt Voegelin die Betrachtung der „Rasse als anthropologische Einheit.“<sup>136</sup> Die Vertreter dieser Betrachtungsweise schließen in ihre Sicht zwar auch erbliche Merkmale ein, beschränken sich jedoch nicht auf diese. Der anthropologische Rassebegriff zählt zu den ausschlaggebenden Merkmalen der anthropologischen Einheit „Rasse“ auch durch die Umwelt bedingte Merkmalkomplexe. Das heißt in einzelnen Merkmalen können die zu einer Rasse gehörenden Individuen variieren, wenn sie im übrigen in einem Merkmalkomplex übereinstimmen<sup>137</sup>. Der Rassebegriff bemißt sich also an häufig auffallenden Merkmalkombinationen, die typischerweise auftreten. Diesem Konzept fehlt es nach Voegelins Auffassung allerdings an theoretischer Durchdringung des Problems, man beschränke sich hier auf eine empirische Beobachtung.

Ein Beispiel für den anthropologischen Rassenbegriff liefert die *Allgemeine Rassenkunde* von Walter Scheidt:

„Die Vorgänge der Erbllichkeit, Mischänderung, Erbänderung, Siebung, Erbhäufung und Auslese greifen bei der Fortpflanzung der Geschlechter so ineinander, daß das auf dem Erbweg übertragene Erbgut immer wieder neu zusammengefügt wird, außerdem auch Abänderungen durch idiokinetische Einflüsse erfährt, und daß unter diesen mannigfaltigen Erbmassen die einen öfter, die anderen weniger oft oder gar nicht auf die folgende Generation übertragen werden.“<sup>138</sup>

Das heißt, Vererbungsvorgänge in der vorstehend beschriebenen Form spielen insoweit eine Rolle, als sie die Voraussetzung für die Ausbildung verschiedener Rassen darstellen. Die Differenzierung verschiedener Rassen an sich erfolgt jedoch durch das Prinzip der Auslese. Dabei spielen Umweltfaktoren die lenkende Rolle. Wenn die Umweltfaktoren über längere Zeit konstant bleiben, setzt sich als Folge des Selektionsprinzips die Population durch, die der Umwelt am besten angepaßt ist, es entsteht eine Rasse. Da die Umweltfaktoren an verschiedenen Orten unterschiedlich sein

---

<sup>131</sup> Vgl. Alverdes, Friedrich: Rassen- und Artbildung, S. 104.

<sup>132</sup> Ebd. S. 106.

<sup>133</sup> Ebd., vgl. Schaxel, Julius: Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, S. 105 ff.

<sup>134</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 56, siehe auch Heilke, Thomas: *The Philosophical Anthropology of Race*, S. 35: „The biological problems in identifying ‚pure lineages as the basis of the descriptive classification of man‘ make some anthropologists cautious in their racial description and classification.“

<sup>135</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 36 ff.

<sup>136</sup> Ebd. S. 56.

<sup>137</sup> Vgl. ebd. S. 57.

<sup>138</sup> Scheidt, Walter: *Allgemeine Rassenkunde als Einführung in das Studium der Menschenrassen* (Rassenkunde, Bd. I), München 1925, S. 327.

können, differenzieren sich innerhalb einer Art dementsprechend verschiedene Rassen heraus<sup>139</sup>. Entsprechend heißt es in einer anderweitigen Abhandlung, in Scheidts „kleiner“ *Rassenkunde*:

„Rassenunterschiede sind typische Erbunterschiede. [...] Zunächst ist damit gesagt, daß es sich bei Rasse um etwas *Erbliches* handelt. [...] Das eine sagt uns die *Erblichkeitslehre*, das andere die *Lehre von der Mannigfaltigkeit und Auslese* bei Lebewesen. Beides zusammen wird die Erklärung dafür abgeben können, wie *Rassen entstehen*. Wenn man diese Erklärung kennt, wird man sagen können: *Rasse ist eine Gruppe von ausgelesenen Erbeigenschaften*.“<sup>140</sup>

Scheidts Kritik am biologischen Rassenbegriff richtet sich an der Einsicht aus, daß als „Rassen“ in einem solchen Falle auch Familien zu fassen seien, da deren Mitglieder eine gemeinsame Abstammung hätten. Jedoch könne, so Scheidt, dieses nicht von der ursprünglichen Motivation der Bildung eines Rassenbegriffes beabsichtigt worden sein. Eine brauchbare Definition des Rassenbegriffes müsse in Systematik wie Genetik angewendet werden können<sup>141</sup>.

Hier setzt Voegelins Kritik an. Das Einfordern eines Rassenbegriffes, der sowohl Genetik als auch Anthropologie gerecht werde sei bar jeder Berechtigung und überhaupt nicht realisierbar, da die Biologie den Rassenbegriff auf die leibliche Sphäre beschränke, die Rassentheorie hingegen, wenn sie sich von dieser eingegengten Sichtweise distanziert, das Gesamtwesen Mensch zum Gegenstand hat<sup>142</sup>.

Als eine weitergehende anthropologische Definition des Rassenbegriffs erachtet Voegelin die

„Rasse als eine größere Gruppe von Menschen, welche durch den hereditären Gemeinbesitz eines bestimmten angeborenen körperlichen und geistigen Habitus untereinander verbunden und von anderen derartigen Gruppen getrennt sind.“<sup>143</sup>

Das Charakteristikum, das diesen Rassenbegriff vom biologischen abhebt, ist für Voegelin die Betonung der „größeren Gruppe“ und des „Habitus“. Dabei setzt das Erfordernis der größeren Gruppe oder der „auffallenden Typen“ das Vorkommen bestimmter Merkmalkombinationen in größeren Gruppen voraus. Über die Auswahl der Merkmale und damit die Bestimmung der Rassen entscheidet die Erfahrung. Die Rassendefinition ist somit auf praktisch-empirischem Wege zu gewinnen. Desweiteren geht Voegelin auf die Gedanken Kurt Hildebrandts zum Rassenbegriff ein. Kritisiert wird hierbei von Hildebrandt in dessen Werk über *Norm und Entartung des Menschen* vor allem die Betrachtung der Kategorie „Rasse“ im Sinne einer reinen Linie:

„Der Begriff ‚Rasse‘ ist heute so außerordentlich unbestimmt, daß man ihn nicht anwenden kann, ohne sich auf seine Erklärung einzulassen. Der extreme Begriff nach einer Seite hin ist durch die Erblichkeitstheorie gegeben: die ‚reine Linie‘ (wenn man diesen Ausdruck nicht auf die Selbstbefruchtung beschränkt), die Rassenlinie, die Menschheitsgruppe, die ein sozusagen identisches Keimplasma besitzt.“<sup>144</sup>

Rassen im Sinne einer reinen Linie könne es nach Hildebrandt schon deshalb nicht geben, weil diese die Inzucht voraussetzen würden, letztere aber verboten ist. Den Erkenntnissen der Naturwissenschaften zufolge jedoch stammen die Menschenrassen von einer Rassenlinie ab. Im Laufe der Zeit sei es dann infolge von Mutationen zu einer zunehmenden Aufzweigung der Rassen gekommen, so daß verschiedene Rassen, Unterarten oder Volksstämme entstanden seien, die terminologische Fassung dieser Kategorien ist unterschiedlich.

<sup>139</sup> Vgl. ebd. S. 327 f.

<sup>140</sup> Scheidt, Walter: *Rassenkunde*, Leipzig 1930, S. 4. Diese „kleine“ *Rassenkunde* ist, wie gesagt, nicht identisch mit jener von Scheidt mit herausgegebenen „großen“ *Rassenkunde*, deren erster Band Scheidts *Allgemeine Rassenkunde* darstellt.

<sup>141</sup> Vgl. ders.: *Allgemeine Rassenkunde*, S. 327 ff. sowie S. 331.

<sup>142</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 58 f. sowie Heilke, Thomas: *The Philosophical Anthropology of Race*, S. 35.

<sup>143</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 59.

<sup>144</sup> Hildebrandt, Kurt: *Norm und Entartung des Menschen*, Dresden 1923, S. 221 sowie ders.: *Norm / Entartung / Verfall. Bezogen auf den Einzelnen / die Rasse / den Staat*, Berlin 1934, S. 227. Letzteres Werk ist eine Vereinigung der Abhandlungen Hildebrandts über *Norm und Entartung des Menschen* und *Norm und Verfall des Staates*.

„Ob man nun unter ‚Rasse‘ die große Hauptrasse, die Unterart versteht, oder einen viel engeren Begriff, der sich der einzelnen Rassenlinie nähert, ist willkürlich. Wesentlich ist nur an dieser Betrachtungsweise, daß sie vom Bilde des Stammbaumes und der Verästelung ausgeht. Alle diese Begriffe (ob eng oder weit) nennen wir ‚Stammrasse‘.“<sup>145</sup>

Unter Ausschluß der Möglichkeit von Inzucht heißt das jedoch zwangsläufig, daß sich mit Vergrößerung der Zahl der Stammrassen, deren Reinheit verringert. Bezüglich der drei bis fünf großen Unterarten des Menschen bezweifelt Hildebrandt die absolute Reinheit dieser Stammrassen<sup>146</sup>.

Hildebrandt versucht diese Einsicht an verschiedenen Beispielen der Kreuzung unterschiedlicher reiner Individuen miteinander nach den Mendelschen Gesetzen zu verdeutlichen. Im Ergebnis dieser Kreuzungen treten über mehrere Generationen immer wieder reinerbige und mischerbige Individuen auf. Und dies trifft für jedes einzelne Merkmal bei jeder Kreuzung immer wieder neu zu, so daß es, wie wir aufgrund der Mendelschen Gesetze wissen, auch zu einer Neukombination der Erbanlagen bei den hervorgebrachten Individuen kommen kann<sup>147</sup>. Hildebrandt führt nunmehr in Abgrenzung zur Stammrasse den Begriff der „Mischrasse“ ein, die sowohl reinerbig als auch gemischterbig auftreten könne<sup>148</sup>. An anderer Stelle heißt es hierzu:

„Aus Rassengemischen kann durch künstliche oder natürliche Zuchtwahl eine reine neue Rasse, eine Mischrasse gezüchtet werden. Eine Rasse also, die manche Merkmale von der einen, andere von der zweiten Rasse übernommen hat, während jedesmal die entsprechenden Merkmale der Paarungsrassen ausgemerzt sind.“<sup>149</sup>

Und schließlich folgert Hildebrandt dann daraus:

„Die Züchtung einer neuen, im praktischen Sinne reinen ‚Mischrasse‘ ist keineswegs eine vage Möglichkeit, vielmehr allem Anschein nach eine höchst bedeutungsvolle historische Tatsache. Vermischen sich zwei Stämme, um einen Staat zu bilden, der späteren Einwanderern und ihren Bastarden das Bürgerrecht versagt, so nähert sich das ursprüngliche ‚Rassengemisch‘ immer mehr der reinen ‚Mischrasse‘, denn neue Erbinheiten können nicht eindringen, die vorhandenen können aber teilweise ausgemerzt werden.“<sup>150</sup>

Nach Hildebrandt sind folglich reine Stammrassen, Rassengemisch und reine Mischrassen zu unterscheiden, wobei die deutsche Nation ein Gemisch von nordischen, alpinen und weiteren Stammrassen darstellt, welches in einer „deutschen Rasse“<sup>151</sup> als neuer reiner Mischrasse einmündet<sup>152</sup>.

Wenn Voegelin es für nötig hält, auf die Gedanken Hildebrandts einzugehen, dann vor allem deshalb, weil bei ihnen im Gegensatz zu Scheidt eine Abgrenzung des Rassenbegriffes zu dem der reinen Linie vorgenommen wird, so daß die Prinzipien des Rassenbegriffes zu Tage treten können<sup>153</sup>. Darüber hinaus wird gerade bei Hildebrandt der enge Zusammenhang zwischen den Kategorien

<sup>145</sup> Ders.: Norm und Entartung des Menschen, S. 221 f. sowie ders.: Norm / Entartung / Verfall, S. 227 f.

<sup>146</sup> Vgl. ders.: Norm und Entartung des Menschen, S. 222. sowie ders.: Norm / Entartung / Verfall, S. 228.

<sup>147</sup> Zu den Mendelschen Gesetzen vgl. auch Morgan, Thomas Hunt: Die stoffliche Grundlage der Vererbung, besonders S. 5 ff.

<sup>148</sup> Vgl. Hildebrandt, Kurt: Norm und Entartung des Menschen, S. 222 sowie ders.: Norm / Entartung / Verfall, S. 228.

<sup>149</sup> Ders.: Staat und Rasse. Drei Vorträge (Veröffentlichungen der schleswig-holsteinischen Universitätsgesellschaft, Nr. 19), Breslau 1928, S. 15.

<sup>150</sup> Ders.: Norm und Entartung des Menschen, S. 223 sowie ders.: Norm / Entartung / Verfall, S. 229. Vgl. ebd. S. 227 ff. sowie ders.: Norm und Entartung des Menschen, S. 221 ff.

<sup>151</sup> Ders.: Staat und Rasse, S. 16.

<sup>152</sup> Vgl. ebd.

<sup>153</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 61 f.

„Rasse“ und „Staat“ deutlich, die für Voegelins Werk mit titelgebend sind. In Hildebrandts Werk über *Norm und Verfall des Staates* heißt es dazu:

„Der Staat ist auf die Rasse fundiert. Jener erlischt, wenn diese ausstirbt. Wenn aber der Staat untergeht, so kann doch die Rasse aus sich einen neuen Staat bilden. Allerdings ist die Rasse, die ihren Staat einbüßt, in höchster Gefahr. Weiter kann der Staat, wenn seine Rasse allmählich ausstirbt, diese durch frisches Blut ersetzen. Wenn man die Rasse nicht absolut nimmt, sondern die Möglichkeit der Ergänzung in Betracht zieht, so kann in der Tat der Wert von Rasse oder Staat nur von Fall zu Fall entschieden werden. Rom tat vielleicht recht, seine Rasse dem Staat zu opfern. Der Staat war einzigartig, er konnte hohe Werte in die Ewigkeit retten; edles Blut gab es noch außerhalb. Aber eine Rasse, die sich etwa dem Staat von Nordamerika aufopferte, müßte ihren Wert sehr niedrig einschätzen. Es ist also immer eine hohe politische Entscheidung, wieweit die Rasse dem Staat geopfert werden darf.“<sup>154</sup>

Im Ergebnis seiner Untersuchungen zum anthropologischen Rassenbegriff gelangt Voegelin zu folgender Feststellung. Die anthropologische Definition des Rassenbegriffs knüpfe einerseits an die naturwissenschaftliche Betrachtung des Rassenproblems an, andererseits erkenne sie die Unzulänglichkeiten, die eine rein biologische Betrachtung mit sich bringt, denn der Mensch sei nicht nur ein biologisches, sondern auch gesellschaftliches Wesen, bei dessen Konstituierung von Gemeinschaft und Staat geistige Prinzipien mitwirken. Allerdings seien die methodischen Mittel, deren sich die Anthropologie bedient, um die Leiberscheinungen des Menschen zu systematisieren, durch ihr Verharren innerhalb des von Voegelin kritisierten „Systems der naturwissenschaftlichen Superstition“ immer noch fragwürdig, so daß auch die Betrachtung der Rasse als anthropologische Einheit ebenso wie deren Betrachtung als biologische Einheit in Voegelins Augen ontologisch unzulänglich bleiben muß<sup>155</sup>.

Mit seinen Ausführungen zum biologischen und anthropologischen Rassenbegriff will Voegelin die Schwachpunkte der zu seiner Zeit herrschenden Rassentheorie verdeutlichen. Biologie und Anthropologie verharren in dem vom wissenschaftlichen Positivismus gezogenen methodischen Grenzen der Betrachtung der Rassenproblematik. Diesem eingeeengten Horizont stellt Voegelin die Betrachtung des Menschen als leiblich-seelisch-geistige Einheitsgestalt gegenüber. Gerade „Seele“ und „Geist“ bleiben in Biologie und naturwissenschaftlicher Anthropologie weitgehend unberücksichtigt. Insoweit der letztgenannten Problematik überhaupt Bedeutung von den vorherrschenden Ansätzen der Rassentheorie beigemessen wird, geht es Voegelin in *Rasse und Staat* in einem Kapitel speziell zu den „seelischen Eigenschaften der Rassen“<sup>156</sup> darum, abermals Schwachpunkte dieser Ansätze aufzuzeigen und diesen zugleich seinen eigenen Ansatz gegenüberzustellen.

### **2.2.3. Die Problematik von Seele und Geist in der Rassentheorie – die Ansätze von Lenz, Scheidt und Günther**

Die These, daß Rassen seelische Eigenschaften haben, ist eine Auffassung Voegelins, welche dieser mit dem von ihm hochgeachteten Ludwig Ferdinand Clauß teilt. Daß diese These keineswegs selbstverständlich ist, gibt nicht zuletzt auch Clauß in etwas vorwitziger Weise kund:

„Seelische Eigenschaften – ist denn das nicht etwas Psychologisches? Man sollte glauben, ja. Seelische Eigenschaften gibt es natürlich, und jeder hat sie. Jeder einzelne Mensch hat sie: daran erkennt man ihn und unterscheidet ihn von seinen einzelnen Mitmenschen. Es mag auch kein Zweifel sein, daß sie mit dem Charakter des einzelnen, der sie hat, etwas zu tun haben, ja diesen mit ausmachen. Man mag sie Charaktereigenschaften nennen. Aber – Rassen? Haben

<sup>154</sup> Hildebrandt, Kurt: *Norm / Entartung / Verfall*, S. 391 f. sowie, bis auf einen Kommafehler identisch, ders.: *Norm und Verfall des Staates*, Dresden 1920, S. 119 f.

<sup>155</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 56 ff. und S. 63 f., Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race*, S. 80 ff., ders.: *The Philosophical Anthropology of Race*, S. 36 sowie Gehlen, Arnold: *Rasse und Staat*, S. 202 f.

<sup>156</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 64.

damit die Rassen etwas zu tun? Sollen es ‚seelische Eigenschaften‘ sein, die das Wesen je einer Rasse in seelischer Hinsicht ausmachen?<sup>157</sup>

Sowohl Clauß als auch Voegelin bejahen jedoch diese Frage vor dem Hintergrund des Postulates der Betrachtung des Menschen als leiblich-seelisch-geistiger Einheitsgestalt. Nunmehr stellt Voegelin die Frage nach der Möglichkeit der Vererbung von Seele und Geist des Menschen. Zwei Erfahrungen fließen hierbei zusammen, erstens, die Erfahrung vom Geist, und zweitens, der Tatbestand der Vererbung von Merkmalen eines Lebewesens auf seine Nachkommen. Seele und Geist des Menschen sind existentiell nicht vom Leib zu trennen, sondern stehen mit diesem immer im Zusammenhang. Aufgrund dieses Zusammenhanges beziehe sich die Vererbung stets auf den Menschen als Ganzes und damit also auch auf Seele und Geist.

„Da der menschliche Geist menschlicher ist, d. h. nicht leibloser Geist, sondern mit dem Leib zur Einheit des Gesamtwesens sich fügender, wird es immer eine begründete Aussage sein, daß der Mensch als Ganzer in das Geschehen der Geschlechterfolge hineinverflochten sei, und daß er mit allen seinen Eigenschaften, auch seinen geistigen, im Zusammenhang der sog. Vererbung stehe.“<sup>158</sup>

Dies bedeutet allerdings nun nicht, daß das Schicksal des menschlichen Geistes durch die Vererbung vorherbestimmt ist. Eine solche These der Fatalität und Unentrinnbarkeit werde laut Voegelin jedoch von den Vertretern der Rassentheorie verfochten und von den Gegnern der Rassentheorie ebenso konsequent bekämpft. Die These der Fatalität und Unentrinnbarkeit, das heißt die Vorherbestimmtheit des Geistes durch den Leib, wird von Voegelin lediglich als ontologische, nicht jedoch als wissenschaftliche Aussage akzeptiert. Er schließt sich dieser These nur insoweit an als „das Erlebnis der Bestimmtheit durch das Blut ein reales Erlebnis aus einer klar zu bezeichnenden Richtung der menschlichen Gesamtexistenz sein kann.“<sup>159</sup>

Der Geist werde in der herrschenden Rassentheorie jedoch nicht ausschließlich als leibbedingt angesehen, er habe vielmehr zwei Seiten. Einerseits sei er zwar leibbedingt und somit auch Gegenstand der Vererbung. Dies gelte für das Grundgerüst des Geistes mit seinen grundlegenden Eigenschaften und Veranlagungen, die sich etwa in bestimmten Begabungen ausdrücken können. Andererseits gebe es aber auch die unmittelbare Geisterfahrung, die mit Leibbedingtheit und Vererbung rein gar nichts zu tun hat.

Diese Zweiseitigkeit ein und derselben Medaille wird von Voegelin angezweifelt. Dabei könne wiederum auf Wolterecks Theorie von der Reaktionsnorm verwiesen werden. Bei Woltereck zeigte sich die Bedingtheit aller Eigenschaften durch Erbmasse und Umwelteinwirkungen in Wechselwirkung. Damit sich vererbte Eigenschaften ausbilden, sind bestimmte Umwelteinflüsse vonnöten, umgekehrt können sich durch Umwelteinflüsse erworbene Eigenschaften nur unter der Voraussetzung ausbilden, daß die Möglichkeit der Ausbildung solcher Eigenschaften durch Erwerb bereits genetisch fixiert ist.

Analog dürfte auch die Frage nach der Natur des Geistes, ob schöpferisch frei oder leibbedingt, zu beantworten sein. Genetisch bedingt seien eine Reihe geistiger Eigenschaften, wie etwa Begabungen. Diese kommen jedoch nur dann zur Entfaltung, wenn sie auch pädagogisch – also durch umweltbedingte Steuerung – gefördert werden. Umgekehrt gesehen sei das zu Tage Fördern geistiger Eigenschaften durch Erziehung etc. nur dann möglich, wenn die Veranlagung dafür in genetischer Hinsicht geschaffen ist<sup>160</sup>.

Unter den Fachvertretern der Rassentheorie, die sich dem Problem von „Seele“ und „Geist“ widmen, ist es, wie schon gesagt, vor allem Clauß, dessen Vorstellungen Voegelins eigenen am nächsten kommen. Um Voegelins eigene Vorstellungen erhellen zu können, wird auch auf den Ansatz Clauß‘ noch einzugehen sein. Im Vorhinein gibt es jedoch noch eine Reihe anderer Autoren zur Rassentheorie, deren Betrachtung der Leib-Seele-Geist-Problematik Voegelin aufgrund der hier angedeuteten Prämissen kritisch und ablehnend gegenübersteht. Hierfür stehen vor allem die Namen Lenz, Scheidt und Günther.

---

<sup>157</sup> Clauß, Ludwig Ferdinand: Die Seele des Andern. Wege zum Verstehen im Abend- und Morgenlande, Baden-Baden 1958, S. 191 f.

<sup>158</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 65. Vgl. Heilke, Thomas: The Philosophical Anthropology of Race, S. 36 f.

<sup>159</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 66.

<sup>160</sup> Vgl. ebd. S. 64 ff.

„Die geistigen Unterschiede der Menschen sind nicht nur ungleich größer als die körperlichen, sondern auch ungleich bedeutungsvoller. Die Kulturwelt, in der wir leben, ist durch den menschlichen Geist gestaltet. Die geistige Ausstattung der Menschen, ihre Eignung für die Bewahrung und Weiterführung der Kultur ist äußerst verschieden. Von der höchsten Verstandesbegabung bis zur Idiotie gibt es ungezählte Stufen und Übergänge, und Entsprechendes gilt auch von den Unterschieden des Temperaments und Charakters.“<sup>161</sup>

Mit diesen Worten beginnt Fritz Lenz seine Abhandlung über „(d)ie Erbllichkeit der geistigen Eigenschaften.“<sup>162</sup> Für die These von Lenz stellen die geistigen Unterschiede zwischen allen Menschen den Ausgangspunkt seiner Theorie dar. Es gebe individuell geistige Unterschiede in jeder Hinsicht, in Begabung und Charakter jedes Menschen. Worin liegt die Ursache für diese Unterschiede?

Bei Lenz wird die Ursache vorrangig als eine rein erblich bedingte Veranlagung geistiger Eigenschaften aufgefaßt, während Umwelteinflüssen lediglich eine fördernde oder hemmende Wirkung des zu Tage Tretens geistiger Anlagen zukommt. Darüber hinaus erkennt Lenz den geistigen Unterschieden gegenüber den körperlichen eine höhere Bedeutung zu. Hierin meint Voegelin nun ein Paradoxon in den Aussagen von Lenz zu erkennen:

„Die seelische Eigenart ist vollständig durch die erbliche Veranlagung bestimmt, also außer-geistig; Einflüsse der Umwelt und Erziehung können fördern und hemmen, aber das Grundgefüge ist bestimmt im Sinne des Naturgesetzes. Wenn aber der Geist nicht Geist, sondern Natur ist und ihren Gesetzen unterworfen, wie steht es dann mit der Dignität und seiner höheren Bedeutung vor dem Körper? Ist ‚Geist‘ nicht nur eine Erscheinung der Natur wie Farben, Gerüche, Mineralien, Himmelskörper, Pflanzen und Tiere? Und ist ein Teil dieser Natur ausgezeichnet vor dem anderen? ‚bedeutender‘ als der andere?“<sup>163</sup>

In konsequenter Fortführung dieses Gedankens wird bei Lenz die Originalität des Denkens im Bereich der Geisteswissenschaften angezweifelt, so daß nur die Naturwissenschaften Existenzberechtigung besäßen. Der Geist ist wesensmäßig an die erbliche Anlage geknüpft, einen originären, vom Körper losgelösten Geist gibt es bei Lenz nicht.

„Die Ideenlehre Platons, die Sendung Christi, die Bekehrung des Paulus, die Konfessionen eines Augustin, das memorial Pascals – alles ‚unvernünftiges‘ Geschwätz – nichts für so gescheite Leute, wie wir es heute sind – höchstens für Geisteswissenschaftler, die ja überhaupt so eine Schwindlerbande sind“<sup>164</sup>.

Dies wäre, wie Voegelin sarkastisch befindet, die Konsequenz, wollte man der Theorie von Lenz folgen. Am Beispiel von Lenz stellt Voegelin somit dar, wie seinerzeit das Problem des Geistes in der Erblchkeitslehre angegangen wird, einer Erblchkeitslehre, die einmal mehr in das „System der naturwissenschaftlichen Superstition“ eingebettet ist<sup>165</sup>. Eine andere Einzelfrage, betreffend die Eigenschaften und Merkmale, handelt Voegelin am Beispiel des Werkes von Walter Scheidt ab. Eigenschaften und Merkmale werden bei Scheidt auf die Gene zurückgeführt<sup>166</sup>. Als „Merkmale“ wird bei Scheidt die Gesamtheit des äußerlich Sichtbaren gefaßt, sprich der Phänotyp,

---

<sup>161</sup> Lenz, Fritz, in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I: Menschliche Erblehre, 4. Auflage, München 1936, S. 661.

<sup>162</sup> Ebd. S. 659. Der von Lenz verfaßte Abschnitt „Die Erblchkeit der geistigen Eigenschaften.“ umfaßt ebd. die S. 659 – 773.

<sup>163</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 73.

<sup>164</sup> Ebd., vgl. ebd. Siehe auch die Äußerung Lenz', in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I, S. 673: „Während auf dem Gebiet gewisser ‚Geisteswissenschaften‘ auch heute noch wie zu Schellings und Hegels Zeiten Berühmtheit gelegentlich durch große Worte und magische Aufmachung erreicht wird, besteht diese Gefahr auf dem Gebiet der Naturwissenschaften kaum.“

<sup>165</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 71 ff. sowie Lenz, Fritz, in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I, S. 661 ff.

<sup>166</sup> Vgl. Scheidt, Walter: Allgemeine Rassenkunde, S. 91 ff. und 327 ff.

der sich somit in einer „Mannigfaltigkeit menschlicher Merkmale“<sup>167</sup> manifestiert<sup>168</sup>. Was die „Eigenschaften“ hingegen betrifft, so stellt Scheidt heraus,

„daß man sich unter Gene, Erbanlagen oder Eigenschaften nicht etwa Merkmale (oder ‚Merkmale kleinsten Formates‘) vorstellen darf, sondern daß *Eigenschaften nur Reaktionsfähigkeiten sind, welche auf bestimmte äußere Reize mit der Ausbildung bestimmter Merkmale antworten.*“<sup>169</sup>

In der Gesamtheit der Eigenschaften sind zwei Typen voneinander zu trennen, erstens, die individuellen und unwiederholbaren Eigenschaften jedes Lebewesens, welche letztlich durch Umwelteinflüsse ausgebildet werden, und zweitens, die überindividuellen wiederholbaren Eigenschaften, welche in den Genen fixiert sind. Durch die Gene wird die Erbinformation an die Nachkommen weitergegeben. Unwiederholbar ist jedoch wiederum die Kombination der Gene im Prozeß der Vererbung. Jedes Individuum weist eine eigene Kombination verschiedener Gene auf. Das heißt, wie Voegelin resümiert, daß die Mannigfaltigkeiten der menschlichen Erscheinung nurmehr aus der beliebigen Kombination der an sich unsterblichen Gene resultieren, ohne daß etwas prinzipiell Neues auftreten könne<sup>170</sup>.

In diesem Zusammenhang erfahren bei Scheidt die Begriffe „Eigenschaften“ und „Merkmale“ eine charakteristische Definition. Die „Eigenschaften“ repräsentieren die genotypische Beschaffenheit eines Lebewesens, unabhängig davon, ob sie nun auch im Phänotyp auftreten oder nicht. Der Phänotyp, der nun mit den „Merkmalen“ eines Lebewesens gleichzusetzen ist, entsteht aus der Wechselwirkung des Genotyps mit den Einflüssen aus der Umwelt.

„Das *Erscheinungsbild* (der Phänotypus) stimmt nicht in allen Fällen mit dem *Erbbild* (dem Idiotypus) überein. Als Erscheinungsbild bezeichnet man das äußerlich sichtbare, erkennbare *Merkmal*, als Erbbild aber die *Erbanlagen*, die anlagemäßige Beschaffenheit.“<sup>171</sup>

In diesen, von Scheidt in dessen „kleiner“ Rassenkunde wiedergegebenen Definitionen sind der „Idiotypus“ als Genotyp und die „Erbanlagen“ schließlich mit den Eigenschaften zu identifizieren. Die Rasse ist wiederum zu definieren als Gruppe gemeinsamer Eigenschaften innerhalb einer Art, nicht etwa als Gruppe gemeinsamer Merkmale, denn Individuen mit unterschiedlichem Erscheinungsbild können dennoch gleiche Erbanlagen haben<sup>172</sup>.

Aus den angeführten Definitionen von Eigenschaften und Merkmalen folgt ebenso, daß erstere erblich sind, letztere dagegen nicht. Die Untersuchung von durch erbliche Eigenschaften bedingten körperlichen Merkmalen dürfte sich relativ einfach gestalten<sup>173</sup>, Schwierigkeiten bereiten hingegen die entsprechend verursachten seelischen Merkmale. Die seelischen Merkmale selbst sind nicht meßbar, lediglich aus den charakterlichen Verhaltensweisen eines Individuums kann auf entsprechende seelische Merkmale geschlossen werden. Als unmittelbar zugängliche Verhaltensweise könne, so Scheidt, die Leistung angesehen werden<sup>174</sup>. Bezüglich der Leistung gibt es überhaupt Klassifizierungsversuche, die Voegelin überwiegend als unwissenschaftlich verwirft:

„Es gibt Menschen, die Musikwerke schaffen, also muß es die Fähigkeit der Musikalität geben; es gibt Staatsmänner, also muß es die staatsmännische Begabung geben; es gibt Dichtungen, also die dichterische Begabung; es gibt technisch-praktische Bewährungen, also die intelligente Anlage und die erfinderische Begabung usw. Ich habe den Eindruck, daß Erklärungen dieser Art dadurch bedingt sind, daß die Rassentheoretiker die

<sup>167</sup> Scheidt, Walter: Allgemeine Rassenkunde, S. 160.

<sup>168</sup> Vgl. ebd. S. 160 ff.

<sup>169</sup> Ebd. S. 179 f.

<sup>170</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 78.

<sup>171</sup> Scheidt, Walter: Rassenkunde, S. 12.

<sup>172</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 79. Siehe auch Scheidts hier bereits an früherer Stelle wiedergegebenen anthropologischen Rassenbegriff in: Scheidt, Walter, Allgemeine Rassenkunde, S. 327 f.

<sup>173</sup> Hierzu Scheidt, Walter: Allgemeine Rassenkunde, S. 401 ff.

<sup>174</sup> Vgl. ebd. S. 433 ff.

geisteswissenschaftlichen Untersuchungen über bildende Kunst, Dichtung, religiöse Erfahrungen, Musik usw. in keinem Fall zur Grundlage ihrer Aussagen über Erscheinungen des Geistes machen, ja sie offenbar überhaupt nicht kennen“<sup>175</sup>.

Derartige Kategorien sind für eine Differenzierung seelischer Typen in der Rassentheorie nicht brauchbar. Jedoch ist die Rassenkunde nicht der einzige Bereich, der sich mit der Problematik seelischer Eigenschaften befaßt, auch die Graphologie hat hierzu einige Beiträge geleistet. Hierbei führt Voegelin im besonderen Ludwig Klages' *Graphologisches Lesebuch* an. „Von Eigenschaften, die keine sind“<sup>176</sup>, handelt das 4. Kapitel der Einführung dieses Werkes. Denn

„(d)as erste aber, was wir wissen müssen, wenn wir uns charakterkundliche Fragen stellen, ist die Tatsache, daß es eine große Anzahl von Eigenschaften gibt, die – keine sind! Grade unter ihnen befinden sich nicht wenige, die fast jeder Auftraggeber zu erfahren wünscht. Wer möchte nicht etwas hören über: Zuverlässigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Treue, Rechtschaffenheit, Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Anpassungsgabe des Schrifturhebers! Aber keines dieser Wörter nennt eine Eigenschaft des Charakters!“<sup>177</sup>

In diese Richtung gehen dann die beiden umfangreichen Zitate, die Voegelin in seiner Untersuchung aus Klages' *Graphologischem Lesebuch* anführt<sup>178</sup>.

Eine Rassentypologie der seelischen Eigenschaften findet sich auch bei Fritz Lenz und Hans F. K. Günther. Deren Rassentypologie wurde aus zwei Quellen gespeist, erstens, aufgrund von Erkenntnissen aus der Geistesgeschichte von Völkern, bei denen von Leibtypen die Rede ist, und zweitens, aufgrund von sozial-anthropologischen Untersuchungen über die Begabung von Menschen. Dabei werden verschiedene Leibtypen anhand von Intelligenz-Tests und Schulzeugnissen untersucht. Es werde, so Voegelin, von der ontologischen Voraussetzung ausgegangen, daß jedem Leibtypus ein Seelentypus zugeordnet werden müsse, und dieses wird anhand von Daten belegt<sup>179</sup>.

So seien durch die nordische Rasse die indogermanische Sprache und Kultur hervorgebracht worden, was anhand von Beispielen wie Indien, das alte Griechenland oder etwa die von Westgoten hervorgebrachte spanische Kultur belegt wird, ebenso auch am Beispiel der Seemächte Holland und Schweden in der frühen Neuzeit<sup>180</sup>. Hiermit verbunden sind dann auch die besonderen tugendhaften Eigenschaften der nordischen Rasse, wie auch einige Schwachpunkte, so etwa fehlendes Einfühlungsvermögen oder Trockenheit im Gemüt<sup>181</sup>. Diese vermeintlichen Schwächen der nordischen Rasse werden bei Lenz durch diese Darstellung freilich in Stärken umgewandelt. Die nordische Rasse steht für Lenz in der Werteskala ganz oben:

„Ich glaube nicht, daß es übertrieben ist, wenn man sagt, daß die nordische Rasse hinsichtlich der geistigen Begabung an der Spitze der Menschheit marschiert. [...] Der nordische Mensch ist von allen am wenigsten dem Augenblick hingegeben; er übertrifft alle andern Rassen an Willensenergie und sorgender Voraussicht. Infolge der vordenklichen Sinnesart werden die sinnlichen Antriebe weiter gesteckten Zielen untergeordnet. Die Selbstbeherrschung ist vielleicht der bezeichnendste Wesenszug der nordischen Rasse; und auf ihr beruht zum guten Teil ihre Kulturbegabung. Rassen, die ihrer ermangeln, sind nicht befähigt, sachliche Ziele auf lange Sicht zu verfolgen und durchzusetzen.“<sup>182</sup>

<sup>175</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 81, vgl. ebd. S. 77 ff.

<sup>176</sup> Klages, Ludwig, in: ders. (Hg.): Graphologisches Lesebuch. Hundert Gutachten aus der Praxis, 2. Auflage, Leipzig 1933, S. 36.

<sup>177</sup> Ebd. S. 38.

<sup>178</sup> Siehe Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 82 ff. in Verbindung mit Klages, Ludwig, in: ders. (Hg.): Graphologisches Lesebuch, S. 36 ff.

<sup>179</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 86.

<sup>180</sup> So Lenz, Fritz, in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I, S. 731 ff.

<sup>181</sup> Vgl. ebd. S. 741.

<sup>182</sup> Ebd. S. 737, vgl. insgesamt ebd. S. 711 ff.

Eine ähnliche Feststellung über die seelische Eigenschaften der nordischen Rasse findet sich bei Günther:

„All die einzelnen seelischen Eigenschaften nordischer Menschen scheinen sich [...] gleichsam anzuordnen um Kerneigenschaften des nordischen Wesens: Urteilsfähigkeit, Wahrhaftigkeit und Tatkraft.“<sup>183</sup>

Um diese Kerneigenschaften gruppieren sich eine Reihe weiterer Eigenschaften, so etwa im Zusammenhang mit der Urteilsfähigkeit

„der Gerechtigkeitssinn, der Hang zu Sondertum und Zersplitterung, die Neigung zu unbestechlicher Sachlichkeit und die Unzulänglichkeit gegenüber Redensarten und gegenüber dem Geist des Massentums, ferner die Neigung, den Erscheinungen mit Zweifel zu begegnen.“<sup>184</sup>

Desweiteren führt Günther als Eigenschaften an einen Wirklichkeitssinn, Mißtrauen gegenüber Fremden, Treue gegenüber Vertrauten, geringe Versöhnlichkeit und ähnliches. Auch diese Eigenschaften sieht Günther im Zusammenhang mit der Urteilsfähigkeit<sup>185</sup>. Aus den genannten Charakterzügen, die Günther der nordischen Rasse attestiert, folgt, ähnlich wie bei Lenz, eine Einstufung jener in der Werteskala der verschiedenen Rassen ganz oben<sup>186</sup>.

Die Wissenschaftlichkeit der Methodik, wie sie von Lenz, Scheidt und Günther praktiziert wird, stellt Voegelin in Frage, da „Halbbildungsbrocken zu einem scheinwissenschaftlichen Gebäude gefügt werden.“<sup>187</sup> Ähnlich sieht Voegelin das Problem der statistischen Untersuchungen aufgrund von Schulzeugnissen und Tests. Zwei Beispiele aus den Untersuchungen Lenz' werden hierbei von Voegelin angeführt. Im ersteren Fall wurde ein eineiiges Zwillingsspaar, zwei Mädchen, deren Mutter gestorben war, nach der Geburt getrennt und ist unter verschiedenen Milieus aufgewachsen. Bei Tests schnitten jedoch beide Mädchen ähnlich ab<sup>188</sup>. Wie Voegelin befindet, ist diese Untersuchung nur auf den ersten Blick objektiv. Was jedoch fehlt, ist ein Nachweis darüber, ob die verschiedenen Milieus tatsächlich verschieden genug waren, um unterschiedliche seelische Merkmale auszubilden:

„Die gleichen Magazines können in der einen wie in der anderen gelesen werden, die gleichen Radiovortrüge gehört werden, die Sonntagspredigten nach Niveau und Inhalt sich völlig gleichen; das Gemeinschaftsleben durchaus gleiches Gefüge haben; die Haltung zu geistigen und politischen Fragen sich ununterscheidbar decken; die Umgangs-, Eß-, Kleidungsgewohnheiten können in gleicher Weise standardisiert sein, der Sprechhabitus der gleiche sein.“<sup>189</sup>

In einem anderen Fall wurden im Ersten Weltkrieg Begabungsprüfungen an amerikanischen Rekruten durchgeführt, bei dem die weißen Amerikaner besser abschnitten als die Schwarzen aus den Südstaaten der USA<sup>190</sup>. Daß die Ausgaben für das Schulwesen bei den Schwarzen wesentlich schlechter waren als bei den Weißen, blieb in dieser Studie jedoch unberücksichtigt. Somit ist es nicht verwunderlich, daß die so entworfene Rassentheorie wissenschaftlich unzulänglich sein muß. Voegelin vermißt bei Autoren wie Lenz, Scheidt und Günther die Klarheit über das Wesen des Gegenstandes, den sie untersuchen wollen. Da ihnen diese fehle, blieben die Materialien an Fakten,

<sup>183</sup> Günther: Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes, 16. Auflage, München 1935, S. 192, vgl. ders.: Rassenkunde Europas, 2. Auflage, München 1926, S. 51.

<sup>184</sup> Ders.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 192 f.

<sup>185</sup> Vgl. ebd. sowie im Ganzen ebd. S. 190 ff.

<sup>186</sup> Vgl. ders.: Rassenkunde Europas, S. 51 ff.

<sup>187</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 87.

<sup>188</sup> Siehe Lenz, Fritz, in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I, S. 691 f.

<sup>189</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 89 f.

<sup>190</sup> Siehe Lenz, Fritz, in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I, S. 716 ff., besonders die obere Tabelle auf S. 717.

die sie zusammentragen, wissenschaftlich wertlos<sup>191</sup>.

## 2.2.4. Voegelins Ansatz zu einer Rassentheorie

### 2.2.4.1. Die Rasse als Urbild des Menschen

Wenn man sich mit den Abhandlungen Voegelins zur Rassenproblematik auseinandersetzt, gewinnt vor allem die Frage von Interesse, wie denn nun jenseits der von Voegelin angestellten Untersuchungen von Ansätzen anderer Autoren zur Rassenproblematik Voegelins eigenes Konzept hierzu aussieht. Dabei ist es nicht immer einfach, in Voegelins Schriften das Originäre auszumachen, da Voegelin seine eigenen Standpunkte stets in Reflexion mit anderen Denkern entwirft. Dies gilt auch, wenn man, wie es im folgenden versucht werden soll, Voegelins eigenen Ansatz zur wissenschaftlichen Rassentheorie ermitteln will. Auch dieser entsteht bei Voegelin durch Reflexion mit dem Denken anderer Autoren, hier vor allem Ludwig Ferdinand Clauß und Othmar Spann. Auf diese Autoren wird in diesem Zusammenhang einzugehen sein.

Ein näheres Verständnis zu Voegelins eigenen Vorstellungen vermittelt bereits das Einleitungskapitel seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte*, welches mit einer Abhandlung über „Urbilder und Urweisen des Sehens“<sup>192</sup> beginnt. Voegelin liefert hier eine Erklärung für das Entstehen der Rassenidee, die aber zugleich als Grundlage für Voegelins Ansatz zur Rassentheorie aufgefaßt werden kann. Das Entstehen der Rassenidee begründet Voegelin damit, daß es vom Menschen Urbilder gibt, die sich im Laufe der Geschichte wandeln:

„Es gibt nicht *eine* Urweise des Sehens und nicht *ein* Urbild des Menschen, das durch die Geschichte festgehalten würde als die ewige Norm eines vollkommenen Daseins; die Sichten und die Bilder wandeln sich durch die Zeiten und Völker, zwar nicht ohne daß ein Gesetz über jedem neuen Bild herrschte, doch frei, und das heißt, daß wir die letzten Gründe für das Erscheinen eines bestimmten Bildes nicht durchschauen.“<sup>193</sup>

Thomas W. Heilke sieht zu dem, was Voegelin als „Urweisen des Sehens“ bezeichnet, eine Parallele zu dem von Thomas S. Kuhn entwickelten Modell der Theoriendynamik, daß dieser vor allem vor dem Hintergrund der naturwissenschaftlichen Forschungspraxis entwickelt hat<sup>194</sup>. Kuhn entwickelte die These, „daß einige anerkannte Beispiele für konkrete wissenschaftliche Praxis [...] Vorbilder abgeben, aus denen bestimmte festgefügte Traditionen wissenschaftlicher Forschung erwachsen.“<sup>195</sup> Diese Musterbeispiele künftiger Forschungspraxis bezeichnet Kuhn als „Paradigmata“<sup>196</sup>, sie stellen somit einen Gattungsbegriff, einen Theorie-Ansatz, dar, innerhalb dessen Forschung betrieben und Theorien entwickelt werden. Die Entdeckungen, Postulate und Methoden der Naturwissenschaften sowie die dabei entwickelten paradigmatischen Sichtweisen lassen sich als Resultate von bestimmten „Urbildern und Urweisen des Sehens“ betrachten<sup>197</sup>.

An deren Seite gesellen sich bei Voegelin nunmehr „Denkbilder und -typen“<sup>198</sup>, die von den Urbildern zu unterscheiden seien. Denkbilder spielen auf der Ebene des Philosophierens und der Wissenschaft eine Rolle, sie beinhalten die systematisch-analytische Durchdringung eines Sachverhaltes. Urbilder jedoch transzendieren diese Betrachtungsweise, Urbilder entstehen jenseits der Wissenschaftlichkeit und stellen die Voraussetzung für die Entstehung wissenschaftlicher Denkbilder dar<sup>199</sup>.

<sup>191</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 84 ff. und S. 92.

<sup>192</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 1.

<sup>193</sup> Ebd.

<sup>194</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. allgemein Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1981.

<sup>195</sup> Ebd. S. 25.

<sup>196</sup> Ebd. sowie an weiteren Stellen.

<sup>197</sup> Vgl. Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race*, S. 7 ff.

<sup>198</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 10.

<sup>199</sup> Vgl. ebd. sowie Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race*, S. 19 f.

Eine Verifikation von Denkbildern ist nicht möglich. Man kann nicht bestimmte Denkbilder als richtig oder falsch ansehen. Die Beglaubigung der Denkbilder ergibt sich aus der Einfügung in ihre jeweils zugrunde liegenden Urbilder. Auch bei den Urbildern ist keine Aussage über deren Richtigkeit oder Falschheit möglich<sup>200</sup>. Die Unterscheidung von Urbildern und Denkbildern repräsentiert das Bemühen Voegelins, ein Ordnungsschema zu entwickeln, das weder eine einfache Zeitlinie noch ein bloßes Nebeneinander geistiger Formen darstellt<sup>201</sup>. Auf diese Weise wird es möglich, wie Thomas Hollweck in seinen *Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins* ausdrückt,

„die Zeitsequenz in der Darstellung der Denkbilder einzuhalten, die die rational-begriffliche Seite des dargestellten Denkens fassen sollten. Die Erfahrungskomponente dieses Denkens, die eben das ist, was sich nicht ohne weiteres in eine Zeitlinie bringen läßt, faßte er in dem Begriff der Urbilder zusammen. Urbilder und Denkbilder gehören aber grundsätzlich zusammen, sie bedingen sich wechselseitig und dürfen nicht getrennt untersucht werden.“<sup>202</sup>

Bei einer Betrachtung der Rassenlehre seiner Gegenwart stellt Voegelin einen Zustand des Verfalls derselbigen fest. Dies hänge damit zusammen, daß die Rassenlehre seiner Zeit das Faktum der Urbilder und Urweisen des Sehens nicht mehr berücksichtige, an die Stelle des einfachen Betrachtens der Dinge tritt die „wissenschaftliche“ Theorie. Voegelin exemplifiziert diesen Umstand an der Theorie Darwins, durch welche die biologischen Grundkategorien von Organismus, Art und Entwicklung mit einem theoretischen Gerüst als interdependent erklärt werden. Diese „theoretische“ Betrachtung erachtet Voegelin als unzulänglich:

„Daß die Organismen sich in formkonstante Reihen gliedern und daß diese Reihen wieder untereinander morphologisch verwandt sind, sehen wir in unmittelbarer Anschauung; darüber hinaus vermittelt uns die Erforschung der Erdschichten eine präsenste Anschauung der zeitlichen Folge der Formen – eine ‚Theorie‘ brauchen wir zu alledem nicht.“<sup>203</sup>

An anderer Stelle heißt es:

„Von Schillers Idee der auserlesenen Zirkel, von Goethes Idee der kleinsten Schar ist nichts geblieben, Georges neue Lehre vom geistigen Reich ist unverstanden.“<sup>204</sup>

Letztere Feststellung verweist wiederum noch einmal auf die Voegelins Schriften der frühen 1920er Jahre kennzeichnende Auseinandersetzung mit der Literatur, insbesondere mit dem Werk Stefan Georges<sup>205</sup>. Voegelins Untersuchungen zu Rassentheorie und Rassenidee verfolgen somit neben der reinen Horizonterweiterung des Wissens zu diesem Thema auch das Ziel, jene verschütteten Traditionen der Wissenschaft wieder frei zu legen<sup>206</sup>.

Die wissenschaftliche Kategorie „Rasse“ ist für Voegelin ein solches Urbild des Menschen, welches man gewinnt, betrachtet man den Menschen, wie Voegelin es fordert, als Gesamtwesen in seiner leiblich-seelisch-geistigen Einheitsgestalt. Diese Art der Betrachtung transzendiert den wissenschaftlichen Horizont sowohl der von Biologie und naturwissenschaftlicher Anthropologie entwickelten Ansätze zum Rassenbegriff als auch der wissenschaftlichen Methodik von Autoren wie Lenz, Scheidt und Günther bei deren Abhandlungen zur Problematik von Seele und Geist in der Rassentheorie. Diesen auf einer positivistisch verengten Ontologie basierenden Ansätzen steht Voegelin konsequenterweise ablehnend gegenüber. Als richtungweisend, da den eigenen Postulaten nahekommend, erachtet Voegelin hingegen den rassentheoretischen Ansatz von Clauß. Bei Clauß findet sich Voegelins Auffassung der Rasse als Urbild des Menschen konkretisiert. Dieses gilt im folgenden aufzuzeigen.

---

<sup>200</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 14 f.

<sup>201</sup> Vgl. Heilke, Thomas: The Philosophical Anthropology of Race, S. 10 ff.

<sup>202</sup> So Hollweck, Thomas: Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins, S. 147.

<sup>203</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 18.

<sup>204</sup> Ebd. S. 22.

<sup>205</sup> Vgl. Hollweck, Thomas: Der Dichter als Führer?, S. 37 f.

<sup>206</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 16 ff. sowie Hollweck, Thomas: Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins, S. 146 ff.

### 2.2.4.2. Der rassentheoretische Ansatz von Clauß und Voegelins Rezeption

Auch der rassentheoretische Ansatz von Clauß sei zwar nicht völlig frei von Schwächen, jedoch gesteht Voegelin ein, „daß sich der Verfasser über den Gegenstand, über den er sprechen will, im Klaren ist.“<sup>207</sup> Dieser Gegenstand ist hierbei natürlich die Kategorie „Rasse“, und es drängt sich die Frage nach der Definition dieses Begriffes bei Clauß auf.

Der Rassenbegriff bei Clauß knüpft an Artungen der Seele an, die er als „Gestalt-Ideen“<sup>208</sup> begreift. Voegelin faßt sie bei Clauß auf als

„Typen, d. h. Gestalt-Ideen, die sich in den einzelnen Menschen ausprägen, in ihnen als das durchgreifende Stilgesetz ihrer Seele sichtbar werden. Die ‚Ideen‘ sind bei *Clauß* nicht ein verwaschenes Synonym für Gedanken, sondern er vermeint sie als Ideen im platonischen Sinne. [...] Menschen, die von der gleichen Seelen-Artung, der gleichen Gestalt-Idee durchgriffen werden, sind eine Rasse im empirischen Sinne.“<sup>209</sup>

Clauß knüpft hierbei an Termini an, die auch für Voegelins späteres Denken charakteristisch sind, die Begriffe „Erlebnis“ und „Erfahrung“:

„Mitleben, ein Miterfahren des Lebens mit denen, die wir verstehend erforschen wollen, dies ist die einzige Quelle, aus der die Ausdrucksforschung schöpft. Ausdruck verstehen, heißt: das Erlebnis mitleben, das der Ausdruck ausdrückt. Auch unsre Forschung, wenschon sie nach Typen, also nach Gestalt-Ideen sucht, geht also aus von der Erfahrung: dem ‚fruchtbaren Bathos der Erfahrung‘ (Kant).“<sup>210</sup>

An die Seite des seelischen Erlebens gesellt sich auch eine ästhetische Dimension:

„Der Stil des Erlebens ist es, von dem die Schönheit einer Seele abhängt: eine Seele ist schön, soweit sie eben ‚Stil hat‘. Ihre Schönheit oder Unschönheit erscheint durch Ausdruck auf dem *Schauplatz* der Seele, dem Leibe. Und auch der Ausdruck der Seele ist von ihrem Stile bestimmt. Ob eine seelische Schönheit sich ohne Störung entfalten kann in ihrem Ausdruck am Leibe, das hängt von der Gestalt des Leibes ab.“<sup>211</sup>

Somit manifestiert sich auch unter dem ästhetischen Blickwinkel von „Erlebnis“ und „Erfahrung“ das Clauß'sche und Voegelin'sche Postulat der Betrachtung des lebenden Individuums als leiblich-seelisch-geistiger Einheitsgestalt. Clauß hebt hervor, daß für die „Erfahrung“ empirisches Zählen und das Ziehen von Schlüssen hieraus nicht das Moment sei, worauf es ankommt. Abgestellt wird auf die Erfahrung als Einzelne, z. B. auf den einzelnen Menschen. Clauß versucht diesen Sachverhalt am Beispiel des von Rembrandt gemalten Bildes von dessen Frau Saskia zu erhellen. Bei einer Betrachtung dieses Bildes könne im Sinne eines Händlers nach dem Wert des Bildes gefragt werden oder auch im Sinne eines Künstlers nach den bei diesem Bild angewendeten Maltechniken. Andererseits kann der Blick sich aber auch auf die im Bild dargestellte Saskia richten. Das heißt, in den ersteren beiden Fällen ist das Bild an sich das Thema der Betrachtung, im letzteren dagegen der Mensch Saskia.

Analog zu diesem Gleichnis kann auch der einzelne Mensch in verschiedenen Einstellungen betrachtet werden. So wie Rembrandts Werk als „Bild“ oder als „Saskia“ betrachtet werden kann, so richtet sich der Blick beim einzelnen Menschen auf das „Individuum“ als solches:

„Aber auch hier ist es möglich, mit dem Blicke durch die hier und jetzt vor unsern Augen stehende Erscheinung durchzustoßen und etwas zu schauen, was in ihr sich darstellt. Dies sich Darstellende aber ist hier nicht wiederum ein Einzelwesen (wie die Frau Saskia in unserm Gleichnis vom Rembrandtbilde), sondern die *Gestalt-Idee*: gleichsam der Plan, nach welchem dieser Einzelmensch geschaffen ist und den er nun (vielleicht unvollkommen) verkörpert. Die

<sup>207</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 93.

<sup>208</sup> Clauß, Ludwig Ferdinand: Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker. Eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung, München 1929, S. 58.

<sup>209</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 93.

<sup>210</sup> Clauß, Ludwig Ferdinand: Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, S. 58.

<sup>211</sup> Ders.: Fremde Schönheit. Eine Betrachtung seelischer Stilgesetze, Heidelberg 1928, S. 10 f.

Fähigkeit, Ideen zu schauen – Ideen im platonischen Sinne, nämlich Urbilder des Seienden – macht ja das beste Teil des menschlichen Erkenntnisvermögens aus.“<sup>212</sup>

Der Begriff des „Urbildes“, tritt, wie man sehen kann, nicht nur bei Voegelin, sondern auch bei Clauß explizit auf. Desweiteren wird bei beiden, Clauß und Voegelin, der Begriff der „Idee“ im platonischen Sinne besonders hervorgehoben. Bei Voegelin spielt dieser, wie bereits dargestellt wurde, in dessen als Bestandteil eines „Systems der Staatslehre“ verstandenen Ideenlehre eine Rolle. Kritisch wendet sich Clauß, und hierin ist eine weitere Parallele zu Voegelin zu sehen, vor allem gegen die Methodik der Naturwissenschaften, die sich, anstatt des Wesens der Gestalt-Idee zuzuwenden, der zählenden Empirie verschreibt<sup>213</sup>.

Das Wesen der Gestaltidee wird am Beispiel der mathematischen Idee des „Dreiecks“ erklärt. Die Idee des Dreiecks wird nicht etwa auf empirischem Wege gewonnen, in dem man eine Vielzahl von Dreiecken betrachtet, sondern die Idee des Dreiecks wird an einem einzigen Exemplar erschaut und wird somit zur Gestalt-Idee<sup>214</sup>.

Analog dazu wird die menschliche Gestalt-Idee an einem einzigen Exemplar Mensch erschaut. Die Idee wird zwar an einem Einzelmenschen gewonnen, konstituiert aber die Bedeutung einer Gestalt-Idee, „die sich in mehreren Menschen vereinzelt und deren persönlichen Habitus durchwaltet.“<sup>215</sup> Mit „Gestalt-Idee“ ist somit das Urbild gemeint, das die Idee „Mensch“ zum Ausdruck bringt:

„‘Gestalt‘ bedeutet der Erforschung des Menschen nicht etwas nur den Leib Betreffendes, wenschon *auch* der Leib an der Gestalt-Idee teilhat. Das Wort ‚Gestalt‘ betrifft den Menschen als Ganzes, also *auch* das Erleben seiner Seele, die sich an ihrem Leibe ausdrückt. Der Leib wird also hier ‚von innen her‘ gesehen und aufgefaßt als etwas, dessen Gestalt von der Gestalt der Seele bedingt ist.“<sup>216</sup>

Als unklar erachtet Voegelin in der Theorie von Clauß allerdings die Hierarchie der Ideen. Es werde nicht unterschieden zwischen Ideen, die das menschliche Individuum betreffen, und Ideen, die sich als kollektive Eigenschaft einer Mehrheit von Menschen ausklammern lassen. Was den Ansatz von Clauß jedoch positiv auszeichne, sei dessen Prämisse der Einheit von Leib, Seele und Geist, welche mit dem Postulat Voegelins identisch ist<sup>217</sup>.

In den Verfahren, die bei Clauß eine Rolle spielen, hebt Voegelin drei Gesetzmäßigkeiten hervor. Erstens, werde der Mensch ständig mit Erlebnissen konfrontiert. Demenstprechend unterschiedlich verhält sich das menschliche Ich gegenüber diesen Erlebnissen. Es kann aktiv in das Erlebnis vorstoßen, sich ihm lediglich passiv gegenüber öffnen oder aber es auch aktiv von sich weisen. Dieser Verhaltenskodex des menschlichen Ich's sagt etwas über die Artung der Seele aus.

Nun ist jedoch, wie schon gesagt wurde, der Ansatz von Clauß dadurch charakterisiert, daß er stets die Einheit von Leib und Seele sieht. Der Leib ist das Ausdrucksfeld der Seele, und so wie die Seele einem Gestaltgesetz folgt, tut es der Leib ebenso. Dabei stellt sich die Frage, ob das Gestaltgesetz des Leibes mit dem der Seele übereinstimmt, ob also die Seele in dem Leib, in welchem sie wohnt, zugleich das zu ihr passende Ausdrucksfeld findet. Ist das der Fall, folgen also Seele und Leib demselben Gestaltgesetz, findet die Seele in dem zu ihr gehörigen Leib das zu ihr passende Ausdrucksmedium, dann ist von „reinem Blut“ zu sprechen, wobei sich der Begriff „Blut“ nicht auf die biologische Bedeutung bezieht, sondern die Verbindung der Seele mit dem Leib als ihrem Ausdrucksmedium bezeichnet<sup>218</sup>.

Die Möglichkeiten, die der Verhaltenskodex des menschlichen Ich's gegenüber dem Erlebnis annehmen kann, wurden hier schon genannt. Das aktive Vorstoßen in das Erlebnis wird hier auch als „Ausgriff“<sup>219</sup> bezeichnet im Gegensatz zu dem passiven auf sich zu kommen Lassen der Erlebnisse.

---

<sup>212</sup> Ders.: Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, S. 59, vgl. ebd. S. 58 f.

<sup>213</sup> Vgl. ebd. S. 59 f.

<sup>214</sup> Vgl. ebd. S. 60.

<sup>215</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 94.

<sup>216</sup> Clauß, Ludwig Ferdinand: Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, S. 61, vgl. ebd. S. 57 ff.

<sup>217</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 95.

<sup>218</sup> Vgl. ebd. S. 97.

<sup>219</sup> Clauß, Ludwig Ferdinand: Die nordische Seele, 2. Auflage, München 1932, S. 19.

Bei Clauß sei nun die nordische Seele etwa in ihrem Ich-Verhalten durch den Ausgriff charakterisiert, eine Klassifikation Clauß', die Voegelin als durchaus gelungen erachtet. Bei Clauß heißt es dazu:

„Ausgriff ist für den Menschen dieser Artung die bestimmende Gebärde seines Weiterlebens. Wir sprechen statt dessen vielleicht zeitgemäßer vom Leistungsstil und *Leistungsmenschen*, weil für den Menschen dieses Stiles die Leistung der leitende Wert ist und jede Handlung ihm letzten Endes zu einer Leistung wird. Wir verwenden daneben die Bezeichnung ‚nordischer Mensch‘, die sich [...] rechtfertigen wird. – Den zweiten Menschentypus nennen wir – nach dem ihn leitenden Werte – den *Enthebungsmenschen*; daneben gebrauchen wir [...] die Bezeichnung ‚turanischer Mensch‘.“<sup>220</sup>

Den sogenannten Enthebungsmenschen kennzeichnet somit nicht das Wesen des Ausgriffs, sondern das passive auf sich zu kommen Lassen der Erlebnisse. Jedoch vermeidet Clauß hierbei auch die Gefahr der eindimensionalen Betrachtung. So sei der Leistungsmensch durchaus nicht immer nur mit dem Erbringen von Leistungen beschäftigt. Die Leistung steht für diesen Menschen lediglich in der Werteskala an oberster Stelle:

„Der nordische Mensch kann voll entspannt und lässig sein. Er kann auch faul sein. Aber wertvoll ist ihm das Faulsein nur dann, wenn es ein Kräftesammeln zu neuer Leistung ist, gleichsam die Pause füllt zwischen Leistung und Leistung. Der Wert auch des Faulseins also wird am Werte der Leistung gemessen.“<sup>221</sup>

So wie das Wesen des Ausgriffs anhand der nordischen Seele exemplifiziert wird, entwickelt Clauß auch den sogenannten „Berufungstypus“<sup>222</sup>. Wie bei der nordischen Seele das menschliche Ich-Verhalten durch den Ausgriff, das aktive Vorstoßen auf das Erlebnis, gekennzeichnet war, wird nunmehr vom „Hinhorchen“<sup>223</sup> als Gesetzmäßigkeit gesprochen. In seiner grundlegenden Abhandlung *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker* gibt Clauß hierzu Erläuterungen anhand seiner beigefügten umfangreichen Dokumentation in Form von Bildertafeln<sup>224</sup>. Das Hinhorchen bezieht sich auf Erlebnisse, genauer gesagt auf das im Erleben Auffallende, nicht auf das, was immer gleichbleibt. Dabei kann das Hinhorchen dazu führen, daß der Mensch nach einer bestimmten göttlichen Berufung lauscht<sup>225</sup>. Er fühlt sich dann von Gott beauftragt, was ihm durch Offenbarung vermittelt wird. Voegelin weist darauf hin, daß nunmehr im Werk von Clauß eine Typologie von Rassen entwickelt wird, die sich methodisch auf das Postulat der Einheit von Leib und Seele stützt. Unterschieden werden als Stiltypen ein Leistungstypus („nordisch“), ein Darbietungstypus („mittelländisch“), ein Berufungstypus („wüstenländisch“), ein Erlösungstypus („vorderasiatisch“) und ein Enthebungstypus („turanisch“)<sup>226</sup>. Die Stiltypen, die Clauß entwickelt und die mit seinem Begriff der „Rasse“ identisch sind<sup>227</sup>, orientieren sich am Ausdruck der Seele in Gestalt des dazugehörigen Leibes als ihrem Ausdrucksmedium. Diese Methodik Clauß' kommt nicht zuletzt auch Voegelins eigenen Postulaten nahe, wie an dessen Ausführungen über die ontologische Einheit von Leib, Seele und Geist des Menschen bereits deutlich geworden sein dürfte. Somit ist auch nicht verwunderlich, daß Voegelin abschließend zum Werk von Clauß befindet, daß trotz einiger Unzulänglichkeiten in diesem die

---

<sup>220</sup> Ebd.

<sup>221</sup> Ders.: *Rasse und Charakter. Erster Teil. Das lebendige Antlitz*, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1942, S. 46, vgl. ebd.

<sup>222</sup> Ders.: *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker*, S. 16.

<sup>223</sup> Ebd. S. 21.

<sup>224</sup> Vgl. ebd.

<sup>225</sup> Vgl. ebd. S. 22.

<sup>226</sup> Siehe Clauß, Ludwig Ferdinand: *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker*, S. XIII f. sowie ausführlich S. 1-56 in Verbindung mit den Bildertafeln. Vgl. auch ders.: *Fremde Schönheit*, S. 5 ff. in Verbindung mit den Bildertafeln.

<sup>227</sup> Siehe ders.: *Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker*, S. 56: „Die Stiltypen und ihre Vertreter in der Tatsachenwelt, die Rassen, [...]“. Vgl. desweiteren ders.: *Die Seele des Andern*, S. 189 ff.

Rassentheorie als Wissenschaft auf dem richtigen Wege sei<sup>228</sup>.

### 2.2.4.3. Leben als „Gezweigung höherer Ordnung“ – Voegelin und die Rassentheorie von Spann

Der rassentheoretische Ansatz von Clauß und Voegelins trotz einiger Kritik im wesentlichen rezipierende Stellungnahme hierzu sind für Voegelins eigene Auffassungen zur Rassentheorie aufschlußreich. Faßt man Voegelins methodische Grundsätze hierzu zusammen, gelangt man zu folgendem Ergebnis.

Erstens, geht es um den Untersuchungsgegenstand an sich, das Gesamtwesen Mensch. Dieser ist stets in seiner Gesamtheit zu betrachten, in seiner Einheit von Leib, Seele und Geist. Zweitens, stellen Leib, Seele und Geist Differentialbegriffe dar, um das Gesamtwesen Mensch zu beschreiben. Das Denken über die Grunderfahrungen des Menschen ist dialektischer Natur. Er kann einerseits als Gesamtwesen und somit als Einheit, andererseits ebenso mit Hilfe der genannten Differentialbegriffe in Leib, Seele und Geist zergliedert, gewissermaßen als beseelte und durchgeistigte Materie angesehen werden. Und drittens, gibt es ausgehend von den beiden erstgenannten Grundsätzen verschiedene Konstruktionstypen bezüglich der Komposition der Teilelemente des menschlichen Gesamtwesens, wie sie hier an den Modellen der Abschnürung und der Zwischengliedkonstruktion exemplifiziert wurden.

Voegelin unterstellt bei Clauß die Prämisse einer Betrachtung aller drei Kategorien der menschlichen Einheitsgestalt, nämlich Leib, Seele und Geist. Es fällt allerdings auf, daß bei Clauß das Schwergewicht seiner ontologischen Prämissen auf die leiblich-seelische Einheit gelegt wird. Die dritte Kategorie, der Geist, wird zwar schlüssig, aber nicht gerade in expliziter und exponierter Form in dessen Betrachtungen einbezogen. Wenn Voegelin sich weitergehend mit der Rassentheorie seines neben Kelsen ebenfalls einflußreichen akademischen Lehrers Spann auseinandersetzt, dann geschieht das vielleicht nicht nur wegen Voegelins eigenem akademisch-biographischen Hintergrund<sup>229</sup>, sondern auch deshalb, weil Spann in seinem Ansatz auf die Kategorie „Geist“ ausdrücklich eingeht<sup>230</sup>.

Bei Spann werden wie bei Clauß ebenfalls Grunderfahrungen angenommen, allerdings sind diese in ihrer Gesamtzahl nur zwei, nämlich der Geist und der Stoff:

„An dieser Stelle ist das eine entscheidend: *daß die nachlassende Lauterkeit der Wirklichkeit des Geschaffenen und die nachlassende Einheit desselben notwendig einen Gegenspieler, eine Ergänzung, verlangt.* Dieses Geschaffene ist *Geist*“<sup>231</sup>.

Der „Geist“ verlangt jedoch nach einem dialektischen Widerpart:

„etwas, was er selber nicht mehr ausgliedert und ist. [...] Dieser Gegenspieler des Geistes, die äußere ‚Welt‘, ist der sinnliche Gegenstand, die *Stofflichkeit* [...]“<sup>232</sup>

Desweiteren führt Spann einen Begriff ein, durch welchen er diese beiden Grunderfahrungen zu einander in Beziehung setzt:

„Das Verhältnis der beiden Seinsordnungen, Geist und Stoff, ist durch den Begriff der ‚Gezweigung höherer Ordnung‘ bezeichnet.“<sup>233</sup>

<sup>228</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 92 ff.

<sup>229</sup> Wie hier zu zeigen sein wird, führt Spann den Begriff der „Gezweigung“ ein, der im Jahre 1922 auch für Voegelins unveröffentlichte Dissertation titelgebend wurde. Siehe Voegelin, Erich: Wechselwirkung und Gezweigung, Diss., Universität Wien; Eric-Voegelin-Archiv, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.

<sup>230</sup> Zu Voegelins Abhandlungen sowohl über Clauß als auch über Spann vgl. Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 113 f.

<sup>231</sup> Spann, Othmar: Der Schöpfungsgang des Geistes (Othmar Spann. Gesamtausgabe, Bd. 10), 2. Auflage, Graz 1969, S. 166. (S. 178 nach der Jenaer Ausgabe 1928. Auf diese Ausgabe beziehen sich auch im folgenden die zusätzlich in Klammern gesetzten Seitenzahlen.)

<sup>232</sup> Ebd. S. 166 f. (S. 179).

<sup>233</sup> Ebd. S. 167 (S. 180), vgl. ebd. S. 165 ff. (S. 177 ff.).

Voegelins Palette an Grunderfahrungen ist größer als die Spanns, er spricht über

„die Erfahrungen von den Teilen des menschlichen Gesamtwesens – von der Materie, dem vegetativen und animalischen Sein und Geist; und die Erfahrung vom menschlichen Gesamtwesen, der menschlichen Gesamtgestalt als einer vom Geist durchwohnten.“<sup>234</sup>

Wenn Spann jetzt aber nur zwei Grunderfahrungen annimmt, heißt das, daß alle Zwischenbereiche des Seins, wie die Welt der Pflanzen und Tiere, Kombinationen von Geist und Stoff in einer ganz bestimmten Mischung dieser beiden Elemente, eine ganz bestimmte „Gezweigung höherer Ordnung“ darstellen. Voegelin selbst hingegen unterscheidet in seinem Ansatz „die Seinsklassen als unmittelbar erfahrbare, die Denkaufgaben, die aus diesen Erfahrungen entspringen, und die Lösungen.“<sup>235</sup> Die unterschiedliche Charakteristik der Ansätze Voegelins und Spanns faßt Voegelin selbst dahingehend zusammen,

„daß wir uns vor allem um die Klarstellung der Erfahrungen unter möglichster Vermeidung aller Konstruktionen bemühen; während *Spann* von einer als kleiner angenommenen Erfahrungsbasis aus sich vor die Notwendigkeit umfangreicherer Konstruktionen gestellt sieht.“<sup>236</sup>

Während Voegelin sich jedoch mit der Materie in der Seinsordnung nicht weiter befaßte und sich stattdessen den höheren Stufen des Seins zuwendet, geht Spann vielmehr auf die Materie selbst ein und zergliedert diese in Teilbereiche. Spann differenziert die Materie in einen gestalthabenden Teil, der die Bewegungs- und Reaktionsgesetze der Materie mit umfaßt, von einem diesem zugrunde liegenden gestaltlosen, prämateriellen Teil der Materie. Diese Zweiteilung knüpft an die bereits von Aristoteles vorgenommene Unterscheidung von *materia prima* und *secunda* an, wobei mit ersterer die gestaltlose, mit letzterer die gestalthabende Materie gemeint war<sup>237</sup>.

Die Seinsordnung wird bei Spann durch seine Lehre von der „Urgezweigung“<sup>238</sup> erklärt, das heißt als eine Kombination der zwei originären, nicht von einander abgeleiteten Elemente Geist und Stoff. Dabei können Geist und Stoff sich jedoch nicht direkt berühren, sondern die Kombination entsteht aus der „Gezweigung“ zwischen dem vorräumlichen Element der Materie und dem vorzeitlichen Element des Geistes. Insoweit es sich hier um die Anerkennung der These handelt, daß Geist und Stoff eine Verbindung eingehen, stimmt Voegelin der Lehre Spanns zu. Bei Spann heißt es:

„Die Schöpfung der Welt kann, wie innerhalb der einzelnen Reiche, so auch zwischen den beiden Reichen, Geist und Stoff, nur als Ausgliederung, nur als Mit-Ausgliederung im weitesten Sinne gefaßt werden. Stoff und Geist sind in sich selbst bestimmt, aber zueinander hingeeordnet. Sie sind die Ur-Teilordnungen dieser stofflich-geistigen Welt. Als Ur-Teilordnungen sind sie ihre *Glieder* und in diesem höheren Sinne gegenseitig, mitausgegliedert, gezweit. Wir nennen diese höhere Gegenseitigkeit und höhere Gliedhaftigkeit oder Gezweithheit, die zwischen Geist und Stoff als den Ur-Teilen oder Ur-Ordnungen dieser Welt besteht, *Gezweigung höherer Ordnung*.“<sup>239</sup>

Wenn Spann von einer „Gezweigung höherer Ordnung“ oder „Urgezweigung“ spricht, so ist diese wohlgermerkt von einer „Gezweigung einfacher Ordnung“ abzuheben:

„In der Gezweigung einfacher Ordnung ist es Haupteigenschaft, daß jedes Glied für das andere Seins-Grund wird (im ontologischen Sinne: einander das Sein geben); in der Gezweigung höherer Ordnung werden beide Ordnungen schon ohne einander gedacht und sind auch ohne einander wirklich: aber nicht in derselben Weise, in der sie durch Verbindung miteinander sich selbst gegenseitig in neuer Form, in neuer Bestimmtheit, in neuen Inhalten erzeugen. Insofern heißt diese Gezweigung ‚höherer Ordnung‘ oder Urgezweigung.“<sup>240</sup>

---

<sup>234</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 104.

<sup>235</sup> Ebd. S. 105.

<sup>236</sup> Ebd. S. 106.

<sup>237</sup> Vgl. Spann, Othmar: *Der Schöpfungsgang des Geistes*, S. 313 f. (S. 346 ff.).

<sup>238</sup> Ebd. S. 180 (S. 195).

<sup>239</sup> Ebd. S. 175 (S. 188 f.).

<sup>240</sup> Ebd. S. 183 (S. 198 f.).

Zwischen Geist und Stoff besteht eine Hinordnung aufeinander, ohne daß es zu einer direkten Berührung zwischen Stoff und Geist käme, diese kann nur auf der Ebene „höherer Ordnung“ erfolgen<sup>241</sup>. Kritisch ist Voegelins Haltung zu diesem Ansatz insofern, als er bezweifelt, daß diese Konstruktion einer Gezweigung irgendeinen zusätzlichen Erkenntnisgewinn mit sich bringt<sup>242</sup>. Die „Gezweigung höherer Ordnung“ wird bei Spann nun in ein Verhältnis gesetzt zum Phänomen Leben. Spann versucht das Zustandekommen des Leibes zu erklären, jedoch befriedigt das Ergebnis dieses Vorhabens nach Voegelins Auffassung nicht. Spann entwickelt seine spezifische These vom Leben vor dem Hintergrund der „Gezweigung höherer Ordnung“:

„Leibliches Leben ist das Vermögen des Geistes, mit den immateriellen Ausgliederungsmitteln der Materie in Gezweigung zu treten. Dieses Vermögen nennen wir das wachstümliche oder vegetative Vermögen der Seele. [...] Dieser Begriff der Gezweigung höherer Ordnung erklärt uns, was ‚Leben‘ ist. Leben ist die Kommunikation des Geistes mit dem Immateriellen der stofflichen Welt.“<sup>243</sup>

Was nun die Rassen angeht, so werden diese bei Spann als ein Sonderfall stofflich-geistiger Gezweigung angesehen. Aus dieser Gezweigung entsteht ein System der Vitalität, es entsteht die Sinnlichkeit, verursacht durch das Leben des Geistes im Körper. Aus Geist und Stoff entsteht eine Form, die ausgerüstet ist mit Sinnesorganen und zugleich die Sinnlichkeit in sich trägt:

„Jene Form, in der die Sinnlichkeit über die bloß abstrakte Darstellung des Geistigen im Körperlichen hinaus eine jeweils bestimmte Stellung in der Gesellschaft einnimmt, ist die Rasse.“<sup>244</sup>

Die „Rasse“ ist nach Spann durch zweierlei Merkmale gekennzeichnet, durch Inbegriff und Fähigkeit des dem lebenden Individuum zugrundeliegenden organischen Erbstoffes, wodurch die Voraussetzung geschaffen werden soll, damit sich die Sinnlichkeit und die Eigenschaften des Geistes entfalten können. Auf diese Weise wird der Erbstoff zur Basis, auf welcher sich ein im übrigen aus Sinnlichkeit und Geist bestehendes Leben konstituiert<sup>245</sup>.

Die Gesellschaftlichkeit der Rasse zeichnet zweierlei aus, erstens, die relative Konstanz der Erbinformation, der Erbmasse im materiellen Sinne, und zweitens, die Fähigkeit der Erbmasse, Träger des Geistes und seiner Entfaltung zu sein. Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Geist, wie von materialistisch denkenden Rassentheoretikern behauptet, abhängig ist von der Materie. Der Geist muß sich zwar der Gesetzmäßigkeit des Stoffes fügen, da er an diesen gebunden ist, im Verhältnis zwischen Geist und Stoff bleibt jedoch der Geist das beherrschende Element. Die Rasse wird folglich nicht allein durch die materiell-biologischen Gesetzmäßigkeiten von Genetik und Abstammungslehre bestimmt, sondern darüber hinaus durch den Geist. Voegelin zufolge liegt die Stärke der Rassenlehre von Spann darin,

„daß sie nicht wie andere Rassenlehren von dem biologischen Tatbestand der Rasse ausgeht, und von dorthin nur schwer oder gar nicht den Zugang zum eigentümlich anthropologischen Problem findet, sondern mitten in der unmittelbaren Anschauung der geistigen Welt und ihres Gesetzes gesellschaftlicher Ausgliederung steht und nun von hier aus nur die Verträglichkeit mit dem animalischen Sachverhalt aufzuweisen hat.“<sup>246</sup>

Der Mensch stammt nicht von seinen unmittelbaren Vorfahren ab und erbt nicht lediglich deren Eigenschaften im genetischen Sinne, sondern der Mensch ist zugleich Mitglied der Gesellschaft, die von einer Gattungsidee bestimmt wird, die Gesellschaft ist Geist. Von diesem Geist werden die

<sup>241</sup> Vgl. ebd. S. 183 f. (S. 198 f.) sowie Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 109. Siehe im Ganzen Spann, Othmar: Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 167 ff. (S. 180 ff.).

<sup>242</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 108.

<sup>243</sup> Spann, Othmar: Der Schöpfungsgang des Geistes, S. 448 (S. 501 f.), vgl. ebd. S. 439 ff. (S. 491 ff.) sowie Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 110 ff.

<sup>244</sup> Spann, Othmar: Gesellschaftslehre (Othmar Spann. Gesamtausgabe, Bd. 4), 4. Auflage, Graz 1969, S. 432 (S. 359 nach der Leipziger Ausgabe 1930. Auf diese Ausgabe beziehen sich auch im folgenden die zusätzlich in Klammern gesetzten Seitenzahlen.)

<sup>245</sup> So ebd. S. 432 f. (S. 359 f.).

<sup>246</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 114.

Individuen erfüllt, die dieser Gesellschaft angehören, sie weisen somit Merkmale auf, deren Weitergabe von Individuum zu Individuum biologisch nicht erklärbar sind. Diese Merkmale sind vielmehr Ausdruck der gesellschaftlichen Gattungsidee. Die Lehre Spanns, welche die These vom Vorrang des Geistes postuliert, vertritt infolgedessen auch einen charakteristischen Begriff von der Reinheit einer Rasse, die wiederum nicht biologisch zu interpretieren ist. Die Reinheit der Rasse wird am Erscheinungsbild gemessen, das einem reinen Stil zu folgen hat, die Reinheit der Rasse mißt sich also an einer Kategorie des Geistes<sup>247</sup>. Voegelin entdeckt hierbei folgerichtig Analogien in den Rassebegriffen von Othmar Spann und Ludwig Ferdinand Clauß:

„Rasse ist auch für *Clauß* ein Stilgesetz geistiger Gebärde und geistigen Ausdrucks, das Geist, Seele und Leib durchherrscht. Reines Blut bedeutet für ihn das Zusammenstimmen aller Teile des Gesamtwesens unter *einem* Stilgesetz; Rassenreinheit bedeutet für *Spann* nichts anderes als eben diese durchgehende Einheit eines Stils.“<sup>248</sup>

Wenn sich nun Spann der Frage der Entstehung und der Veränderung von Rassen zuwendet, folgt für ihn die Konsequenz, daß dieser Prozeß sich nicht nach den Gesetzen der Biologie, sondern nach denen des Geistes vollzieht. Gesellschaftliche Ideen treten auf, jede von ihnen schafft sich das ihr adäquate Bild eines stilreinen Erscheinungsbildes, einer Rasse im Sinne der Rassenlehre Othmar Spanns<sup>249</sup>. Insgesamt gesehen hat auch diese Rassenlehre, wie sie von Voegelin an der Seite diverser anderer Rassentheorien untersucht wird, paradigmatischen Charakter<sup>250</sup>. Bezüglich ihrer expliziten Aussage zur Kategorie des Geistes, der ausdrücklichen Einbeziehung des Geistes in die Rassentheorie, kommt sie jedoch Voegelins eigenen Anschauungen doch recht nahe, ganz im Gegensatz zu Autoren wie Lenz, Scheidt, Günther oder den Vertretern der biologischen und naturwissenschaftlich-anthropologischen Rassentheorie. Bei dem Versuch, Voegelins eigenen Ansatz zur Rassentheorie ausfindig zu machen, darf die Rassentheorie Spanns nicht außer Acht gelassen werden.

## 2.2.5. Von der Rassentheorie zur Rassenidee

Mit den Ausführungen zur Rassentheorie Spanns schließen Voegelins Untersuchungen zur Rassentheorie im engeren Sinne ab<sup>251</sup>. Arnold Gehlen zufolge liegt ihre Bedeutung „in der Kritik des Rassenmaterialismus, in den der dualistische Ansatz sozusagen von selbst auszulaufen pflegt“<sup>252</sup>. Als dualistischen Ansatz bezeichnet Gehlen dabei jene Denkmodelle, die dem von Voegelin postulierten ganzheitlichen Ansatz der Einheit von Leib, Seele und Geist entgegenstehen, wie z. B. die Abschnürungskonstruktion und ähnliche Modelle, gegen die sich Voegelin richtet<sup>253</sup>. Gehlen vermißt jedoch bei Voegelin die Einsicht, „daß ein solches atomistisches, an den Merkmalen im einzelnen hängendes Verfahren durch die Phänomene in der Tat aufgenötigt wird.“<sup>254</sup> Insoweit folgen Autoren, wie Lenz, Scheidt und Günther durchaus naheliegenden Motiven, während diejenigen Voegelins nur wenig transparent wirken.

Voegelins Aussagen gründen hierbei auf spekulativer Methodik, die für sich zwar in Anspruch nimmt, einer den transzendenten Bereich der Seinsordnung einschließenden Ontologie zu folgen, jedoch eben nur Spekulation bleibt. Die von Voegelin kritisierten Autoren hingegen lassen sich in ihrer Methodik von auf empirischem Wege gewonnenen Fakten leiten, müssen sich jedoch den Vorwurf der

<sup>247</sup> Vgl. Spann, Othmar: Gesellschaftslehre, S. 436 f. (S. 363).

<sup>248</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 115.

<sup>249</sup> Vgl. insgesamt Spann, Othmar: Gesellschaftslehre, S. 431-439 (S. 358-366).

<sup>250</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 104 ff. Zur Soziologie Spanns bei Voegelin siehe auch Petropulos, William: The Person as ‚Imago Dei‘, S. 9 f.

<sup>251</sup> Spann spielt für Voegelins Denken noch in anderer Hinsicht eine Rolle, als er auf ihn im Zusammenhang mit Grundtypen der Herrschaftstheorie eingeht. Siehe Voegelin, Erich: Herrschaftslehre, zu Spann hierzu im dritten Kapitel „Grundtypen der Herrschaftstheorie“, S. 11 ff.

<sup>252</sup> Gehlen, Arnold: Rasse und Staat, S. 203.

<sup>253</sup> Vgl. ebd. S. 201 f.

<sup>254</sup> Ebd. S. 203.

positivistisch eingeengten, Teilbereiche der Seinsordnung ausschließenden Methodik gefallen lassen. Das heißt, Voegelins Methodik ist zwar ontologisch gesehen umfassend, aber empirisch gesehen nie konkret, beim Positivismus hingegen ist es genau umgekehrt, er befriedigt zwar hinsichtlich empirischer Genauigkeit, aber nicht bezüglich seiner ontologischen Prämissen.

Hiermit ist zum einen ein Schwachpunkt angesprochen, der Voegelins Werk generell kennzeichnet und auch weiterhin bei den Betrachtungen zu dessen Werk immer wieder auftauchen wird. Zum anderen wird deutlich, daß die beiden aufgezeigten Alternativen wissenschaftlicher Betrachtungsweise in ihrer jeweiligen Unvollkommenheit zugleich untereinander unvereinbar sind und einen Königsweg wissenschaftlicher Methodik unmöglich erscheinen lassen.

In den vorangegangenen Darstellungen zu Voegelins Ansatz einer Rassentheorie war bereits von „Urweisen des Sehens“ und „Urbildern des Menschen“ die Rede, um Voegelins theoretischen Impetus zum wissenschaftlichen Begriff der „Rasse“ zu charakterisieren. Jene Urbilder sind jedoch nicht nur für die wissenschaftliche Rassentheorie, sondern ebenso für die Konstituierung der politischen Rassenidee von Bedeutung. Überhaupt muß deutlich gemacht werden, daß zwar einerseits zwischen „wissenschaftlicher“ Rassentheorie und „politischer“ Rassenidee zu unterscheiden ist, andererseits besteht zwischen beiden jedoch auch ein interdependenter Zusammenhang. Diesen gilt es aufzuzeigen, als in den bisherigen Ausführungen die systematischen Untersuchungen Voegelins zur „Rassentheorie“ im Vordergrund standen, im folgenden nunmehr jedoch die „Rassenidee“ im Mittelpunkt stehen soll. Das, was Voegelin als „Urweisen des Sehens“ und „Urbilder der Menschen“ bezeichnet, ist, wie gesagt, für beides, Rassentheorie und Rassenidee, konstitutiv.

Im besonderen mit dem Wandel der Urbilder hänge, so Voegelin, das Aufkommen der Rassenidee zusammen. Die Urbilder, welche die Entstehung der Rassenidee kennzeichnen, sind das christliche sowie ein nachchristliches. Das christliche Urbild manifestiere sich in der Person und dem Leib Christi, im nachchristlichen hingegen seien es mehrere Personen, die jedoch die Bedeutung von Person und Leib Christi erreichen. Durch das christliche Bild nehme der Mensch eine Mittlerstellung zwischen Gott und der Natur ein und partizipiere an beiden, „durch seine Seele ist der Mensch verbunden mit dem göttlichen Pneuma, durch sein Fleisch, durch seine Sarx gehört er der Vergänglichkeit an“<sup>255</sup>. Neben den Urbildern stellt Voegelin jedoch, wie gesagt, auch die Existenz sogenannter „Denkbilder und –typen“ heraus, die mit den Urbildern im Zusammenhang stehen. Wenn Urbilder und Urweisen des Sehens sich wandeln, hat das Auswirkungen auf die diesbezüglichen Denkbilder. Als sich nun das christliche Urbild des Menschen zum nachchristlichen wandelt, geht hiermit auch ein entsprechender Wandel der Denkbilder einher<sup>256</sup>.

Eine weitere Stufe in der Entwicklung der Rassenidee zeichnet sich nach Voegelins Auffassung bei Kant ab. Das 17. und das 18. Jahrhundert brachten Fortschritte auf dem Gebiet der Biologie, wobei sich besonders die Zoologie und die Botanik hervortaten. An dieser Stelle setzt Voegelin mit seiner Abhandlung zur *Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* an. Voegelin kommt dabei, erstens, auf Art- und Rassebegriffe im 18. Jahrhundert zu sprechen. Er fängt mit dem englischen Naturforscher John Ray (Joannes Rajus) an und stellt dessen Ansätze in ein Verhältnis zu Forschern und Denkern wie Linne, Kant und Goethe. Desweiteren nimmt er Stellung bezüglich der Klassifikationsversuche von Buffon, Herder, Blumenbach und Kant.

Zweitens, geht es um das Problem der „Verinnerlichung von Leib und Person“, wobei die Vorbildfunktion von Persönlichkeiten, wie etwa Goethe, eine richtungweisende Funktion einnimmt. Mit Bezug auf diese Erkenntnis Voegelins endet seine *Rassenidee in der Geistesgeschichte* mit einer Darstellung der „Rassentheorie von Carus“<sup>257</sup>, denn Carl Gustav Carus habe nicht zuletzt unter der Wirkung des Vorbildes Goethes eine tiefgreifende Rassentheorie entwickelt<sup>258</sup>.

Bezüglich des Letzteren fällt bei Voegelin eine Inkonsequenz im Sprachgebrauch auf. Während Voegelin in *Rasse und Staat* sauber zwischen „Rassentheorie“ und „Rassenidee“ unterscheidet, ist in seinen Abhandlungen zur *Rassenidee in der Geistesgeschichte* hiervon keine Rede. Dem Titel nach geht es um eine historische Darstellung über die Entwicklung der „Rassenidee“, andererseits stellt Voegelin, wenn er von Art- und Rassebegriffen im 18. Jahrhundert spricht, auf Probleme ab, die typischerweise die „Rassentheorie“ betreffen. Schließlich spricht er, wie gesagt, am Ende seiner Untersuchung über Carus‘ „Rassentheorie“. Damit wird aber auch deutlich, daß die Probleme von

<sup>255</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 2.

<sup>256</sup> Vgl. ebd. S. 10 sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 19 f.

<sup>257</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 153, siehe ebd. S. 149 ff.

<sup>258</sup> Vgl. ebd. S. 1 ff.

„Rassentheorie“ und „Rassenidee“ nur bedingt voneinander gesondert werden können und aufgrund ihrer Interdependenz letztendlich einheitlich betrachtet werden müssen.

## 2.3. Die „Verinnerlichung von Leib und Person“ – Voegelin und die Genese von Rassentheorie und Rassenidee in der frühen Neuzeit

### 2.3.1. Prämissen

Wenn Voegelin in seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* von „einem radikalen Wandel in der metaphysischen Grundauffassung des Menschenwesens“<sup>259</sup> spricht, so ist hiermit ein Prozeß umschrieben, der die Entwicklung der Rassenproblematik vom 17. bis zum 19. Jahrhundert umschreibt und den Untersuchungsgegenstand der genannten Abhandlung darstellt. Dieser Prozeß ist Voegelin zufolge charakterisiert durch eine „Verinnerlichung von Leib und Person“. Dabei handelt es sich, wie auf den ersten Blick vielleicht nicht so deutlich wird, aber aus der Formel eigentlich ersichtlich ist, um zwei Prozesse, welche zum einen eben die „Verinnerlichung des Leibes“<sup>260</sup> und zum anderen die „Verinnerlichung der Person“<sup>261</sup> darstellen. Voegelin handelt diese beiden Prozesse dementsprechend getrennt nacheinander ab.

Im Vorfeld seiner Darstellung dessen widmet sich Voegelin als Ausgangspunkt hierzu den bis ins 18. Jahrhundert tradierten Auffassungen zum Art- und Rassebegriff<sup>262</sup>. Dabei stellt Voegelin fest, daß der das 18. Jahrhundert dominierende Konstruktionstypus bezüglich des Verhältnisses von Leib, Seele und Geist die Abschnürung war. Auf dieser Voraussetzung aufbauend seien die damaligen Konzepte zur Klassifikation der Rassen entstanden. Lediglich Herder wiche hiervon ab, indem er bereits zu dieser Zeit den Blick auf die Einheitsgestalt der Lebewesen freizulegen versuchte, jedoch würden diese Versuche noch von der vorherrschenden Abschnürungskonstruktion überlagert. Zu einer Weiterentwicklung von Rassentheorie und Rassenidee bis zu der Stufe, wie sie spätere Rassenspekulationen repräsentierten, mußten sich die metaphysischen Voraussetzungen, die solche Modelle wie die Abschnürungskonstruktion, die getrennte isolierte Betrachtung des Leibes auf der einen und der Seele und des Geistes auf der anderen Seite, entscheidend wandeln. Voegelin postuliert:

„(E)s bedarf einer gründlichen wechselseitigen Vergeistigung des Leibes und Verleiblichung des Geistes zu der Einheit des irdisch-menschlichen Daseins, um den Grund für sie zu schaffen. Die Spekulation des 18. Jahrhunderts ist trotz der Aufklärung und der Verweltlichung der religiösen Ideen noch durchweg erdflüchtig; gerichtet auf ein christlich verstandenes höheres transzendentes Sein des Menschen; das Wesenszentrum des Menschen liegt nicht in seiner diesseitigen Existenz, sondern in seiner jenseitigen.“<sup>263</sup>

Die Zielsetzung von Voegelin's *Rassenidee in der Geistesgeschichte* besteht darin, den Weg aufzuzeigen, welche die Betrachtung der menschlichen Existenz seit dem 18. Jahrhundert genommen hat. Die anfänglich noch dominierende Verortung des menschlichen Wesens im transzendenten Bereich der Seinsordnung weicht zurück gegenüber einer stärker ins Blickfeld geratenden Verortung des menschlichen Wesens im immanenten Seinsbereich. Im Gefolge dieses Prozesses der „Verinnerlichung von Leib und Person“ entsteht die Idee der in der Immanenz angesiedelten Einheit des Menschen<sup>264</sup>.

---

<sup>259</sup> Ebd. S. 77.

<sup>260</sup> Ebd. S. 80.

<sup>261</sup> Ebd. S. 128.

<sup>262</sup> Vgl. im folgenden, ebd. S. 24 ff., in Voegelin's *Rassenidee in der Geistesgeschichte* den ersten Teil mit der Überschrift „Art und Rasse im 18. Jahrhundert“ sowie das sich jetzt anschließende Kapitel dieser Arbeit dazu.

<sup>263</sup> Ebd. S. 79.

<sup>264</sup> Vgl. ebd. S. 78 f.

## 2.3.2. Art- und Rassebegriffe des 18. Jahrhunderts

### 2.3.2.1. Die Systematisierung der Arten

Im Vorfeld des bereits angedeuteten, von Voegelin beschriebenen Prozesses, den die für die Entwicklung von Rassentheorie und Rassenidee relevanten Betrachtungen der menschlichen Existenz im Verlaufe der frühen Neuzeit genommen haben, sind zunächst einmal die bis ins 18. Jahrhundert tradierten Auffassungen zum Art- und Rassebegriff darzulegen. Zur Kategorie „Art“ stellt Voegelin als erstes die Theorie des Carl von Linné in den Vordergrund, da diese als Ausgangspunkt des Problemaufrisses geeignet sei „wegen ihrer überzeugungsfesten Schlichtheit.“<sup>265</sup>

Linnés Theorie entwickelt die These von der Konstanz der Arten: Organismen entwickeln sich aus einem Ei, und die aus dem Ei hervorgehenden Individuen ähneln ihren Eltern. Die Zahl der Individuen nimmt dabei von Generation zu Generation zu. Es entstehen also stets artgleiche Individuen, zur Artneubildung kann es dabei nicht kommen, der Ursprung in der Kette der Zeugungen ist schließlich auf Gott zurückzuführen. Dem steht jedoch entgegen, daß in der modernen Forschung von einer Entwicklung der Arten gesprochen wird und hiermit zwangsläufig die Variation der Arten verbunden ist. Beide Ansätze, sowohl jener der Artkonstanz als auch der der Artvariation, berühren das für Voegelin relevante Problem unzureichend, da dieses von einem metaphysischen, spekulativen Standpunkt aus anzugehen sei, was hier aber nicht geschehe<sup>266</sup>.

Um das Problem adäquat anzugehen, wendet sich Voegelin dem Werk des heute wenig beachteten englischen Zoologen und Botanikers John Ray zu. Dessen Werk ist in Zusammenhang zu sehen mit demjenigen des englischen Zoologen Franciscus Willughby. Letzterer nahm eine Typisierung von Arten vor, die Ray theoretisch zu systematisieren versuchte. Nach Ray sind Arten durch Merkmalkomplexe zu kennzeichnen, wenn die nach dem herkömmlichen Schulsystem übliche Charakterisierung von Arten durch jeweils ein spezifisches Merkmal sich als unzureichend erweist<sup>267</sup>. Voegelin bezeichnet Rays Vorgehensweise als „natürliche Methode“<sup>268</sup> und verweist zugleich auf die Unterscheidung des Schulsystems vom Natursystem, wie sie bereits von Immanuel Kant vorgenommen wird. Mit der Kennzeichnung der „Art“ durch Merkmalkomplexe anstatt durch ein spezifisches Merkmal hat Ray

„einen realontologischen Begriff der Art, einen Begriff der Spezies, wie sie als Wirklichkeit in der Natur zu finden ist und an der gemessen das Schulsystem der spezifischen Merkmale unter Umständen versagen kann“<sup>269</sup>,

geschaffen. Als weiteres Beispiel für die von Ray angewandte natürliche Methode führt Voegelin die Formulierung im Untertitel der von Ray herausgegebenen *Historia Piscium* Willughby's an:

„In quibus non tantum *De Piscibus* in genere agitur, Sed & species omnes, tum ab aliis traditae, tum novae & nondum editae bene multae, naturae ductum fervante Methodo dispositae, accurate describuntur.“<sup>270</sup>

<sup>265</sup> Ebd. S. 24, grundlegend hierzu Linne, Carl von: *Caroli Linnaei systema naturae: sistens regna tria naturae, in classes et ordines, genera et species*, Lipsiae 1748.

<sup>266</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 24 ff.

<sup>267</sup> Vgl. hierzu Ray, John: *Praefatio zu: Francisci Willughbeii De Middleton in agro Warwicensi, Armigeri, e Regia Societate, Ornithologiae Libri Tres: In quibus Aves omnes hactenus cognitae in methodum naturis suis convenientem redactae accurate describuntur, Descriptiones Iconibus elegantissimis & vivarum Avium simillimis, Aeri incilis illustrantur. Totum opus recognovit, digessit, supplevit Joannes Raius. Sumptus in Chalcographos fecit Illustriss. D. Emma Willughby, Vidua, London 1676. Zuverlässige Seitenzahlen enthält die Praefatio nicht, die relevante Aussage findet sich auf der zweiten Seite im oberen Bereich.*

<sup>268</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 26.

<sup>269</sup> Ebd. S. 28.

<sup>270</sup> Ray, John (Hg.): *Francisci Willughbeii Armig. De Historia Piscium Libri Quatuor, Jussu & Sumptibus Societatis Regiae Londinensis editi. Totum Opus Recognovit, Coaptavit, Supplevit, Librum etiam primum & secundum integros adjecit Johannes Raius e Societate Regia, Oxonii 1686. Auf der Titelseite des Werkes findet sich der hier zitierte Untertitel.*

Das Werk sei eine Abhandlung über die Fische sowohl im Allgemeinen als auch hinsichtlich aller Fischarten, wobei hier eine Methode zur Anwendung kommt, die sich an der Natur ausrichtet. Mit dieser realontologischen Methodik rechtfertigt Ray auch seine Einteilung der Pflanzen in Bäume und Kräuter. Dem möglichen Einwand hiergegen, daß die Einteilung anhand spezifischer Merkmale der Blüten und Früchte vorgenommen werden müsse, begegnet Ray mit der Argumentation, daß sein Kriterium für die Einteilung der Pflanzen in Bäume und Kräuter sich aus dem „Gesamthabitus“ der Lebensformen ableite<sup>271</sup>.

Rays Kriterium für die Arteeinteilung ist der „Gesamthabitus“, er macht die Essenz einer Lebenseinheit aus. Die „differentia specifica“<sup>272</sup>, die spezifische Artbestimmung nach dem herkömmlichen Schulsystem, wird ersetzt durch eine „differentia essentialis“<sup>273</sup>, welche das Wesensmerkmal einer Lebensform in ihrem Gesamthabitus zum Kriterium der Artbestimmung werden läßt<sup>274</sup>.

Wie bereits angedeutet, findet sich die Unterscheidung von Schulsystem und Natursystem bereits bei Kant. Kriterium für die Einteilung von Arten nach dem Schulsystem ist bei Kant die Ähnlichkeit, für die Einteilung der Arten nach dem Natursystem erachtet Kant die Verwandtschaft als entscheidend:

„Im Tierreiche gründet sich die Natureinteilung in Gattungen und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen ist nichts anders als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Tieren durchgängig geltend ist. Daher muß die *Buffonsche* Regel, daß Tiere, die miteinander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen), doch zu einer und derselben physischen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Tiere überhaupt zum Unterschiede von allen Schulgattungen derselben angesehen werden. Die Schuleinteilung gehet auf *Klassen*, welche nach *Ähnlichkeiten*, die Natureinteilung aber auf *Stämme*, welche die Tiere nach *Verwandtschaften* in Ansehung der Erzeugung einteilt. Jene verschafft ein Schulsystem für das Gedächtnis; diese ein Natursystem für den Verstand; die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die zweite, sie unter Gesetze zu bringen.“<sup>275</sup>

Im Natursystem wird die Unterscheidung von Gattung und Art aufgehoben, der Begriff des Stammes wird zur klassifizierenden Kategorie. Innerhalb des Stammes kann es dann verschiedene Rassen geben sowie nicht erblich bedingte Varietäten. Die Stämme sind bei Kant so konstant wie bei Linne die Arten, jedoch kommt es innerhalb der Stämme zur Entwicklung verschiedener Rassen, wobei die mögliche Rassenvielfalt bereits in den Keimen vorgegeben ist, die konkreten Umweltbedingungen jedoch dann nur bestimmten Rassen die Entwicklungsmöglichkeit bieten<sup>276</sup>. Voegelin sieht hierbei eine Übereinstimmung des kantischen Natursystems mit dem Ansatz Wolterecks, auf den hier bereits eingegangen worden ist. Bei Woltereck werden die Entwicklungsmöglichkeiten verschiedener Rassen innerhalb einer Art durch die „Reaktionsnorm“ bestimmt.

Bei Kant ist nun aber nicht nur die Entwicklungsmöglichkeit verschiedener Rassen in den Keimen der Individuen eines Stammes im Vorhinein festgelegt. Dies gilt ebenso für die Ausprägung verschiedener Varietäten eines Stammes, die man aufgrund ihres nicht erblichen Charakters als „Modifikationen“ bezeichnet. Auch die Möglichkeit von Varietäten ist vorbestimmt. Kant geht hierbei über die Phänomene der Rasse und Varietät hinaus bis zum Individuum. Diese Einsicht fehle laut Voegelin in der modernen Rassentheorie gänzlich. Kant schreibt:

---

<sup>271</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 26 ff.

<sup>272</sup> Ebd. S. 27.

<sup>273</sup> Ebd. S. 29.

<sup>274</sup> Vgl. Ray, John: Joannis Raji Societatis Regiae Socii, Methodus Plantarum emendata et aucta. In qua Notae maxime Characteristicae exhibentur, quibus Stirpium Genera tum summa, tum infima cognoscuntur & a se mutuo dignoscuntur, Non necessariis omissis. Accedit Methodus Graminum, Juncorum et Cyperorum Specialis. Eodem Autore, London 1733. Die von Voegelin angeführten Stellen der Aussagen Rays finden sich zu Beginn des Kapitels: „Praecognitu Necessaria de Methodo Plantarum in Genere.“ Zuverlässige Seitenzahlen finden sich im Bereich dieses Kapitels nicht.

<sup>275</sup> Kant, Immanuel: Von den verschiedenen Rassen der Menschen, in: Buchenau, Artur (Hg.): Vorkritische Schriften von Immanuel Kant. Band II (Immanuel Kants Werke, Band II), Berlin 1922, S. 443 – 460 (S. 445).

<sup>276</sup> Vgl. ebd. S. 445 ff.

„Die Varietät unter Menschen von ebenderselben Rasse ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, ebenso zweckmäßig in dem ursprünglichen Stamme belegen gewesen, um die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke, als der Rassenunterschied, um die Tauglichkeit zu weniger, aber wesentlichern Zwecken zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterschied obwaltet, daß die letztern Anlagen, nachdem sie sich einmal entwickelt haben, (welches schon in der ältesten Zeit geschehen sein muß), keine neue Formen dieser Art weiter entstehen, noch auch die alte erlöschen lassen; dagegen die erstere, wenigstens unserer Kenntnis nach, eine an neuen Charakteren (äußeren sowohl als innern) unerschöpfliche Natur anzuzeigen scheinen.“<sup>277</sup>

Bezüglich der Vorbestimmtheit der Varietäten bei Kant sieht Voegelin eine weitere Übereinstimmung mit Woltereck, bei dem Varietäten ebenso durch die „Reaktionsnorm“ bestimmt werden. Desweiteren führe bei Kant die wiederum nicht erbliche Einzigartigkeit jedes Menschen dazu, daß das menschliche Wesen nur durch die Gesamtheit der Menschheit mit allen ihren Individuen sowohl in leiblicher als auch in geistiger Hinsicht ausgedrückt werden könne. Hiermit entwickle Kant, wie Voegelin es ausdrückt, fast schon eine „Idee der leiblich-geistigen singularen Einheitsgestalt“<sup>278</sup>.

Ausgangspunkt der Ausführungen Voegelins über Kants Unterscheidung des Natursystems vom Schulsystem ist, wie gesagt, der Ansatz von Ray, der analog zu Kant bei der Systematisierung von Lebewesen in einem Natursystem deren Essenz gegenüber deren Spezies im klassifikatorischen Sinn als wesentlicher erachtet. Es bestehen jedoch Probleme bei der Analyse der Beziehungen, die zwischen der Essenz eines Lebewesens und dessen einzelnen Merkmalen bestehen<sup>279</sup>.

Ray sieht als eine Eigenschaft der von ihm behaupteten Essenz deren Erschaubarkeit an. Erschaubar wird hierbei der Gesamthabitus des Lebewesens als „Ausdruck einer hintergründlichen wirkenden Einheit, die selbst unsichtbar bleibt“<sup>280</sup>. Voegelin sieht hierbei eine Parallele zu den Problemstellungen der modernen Biologie. Auch dort sei von der Genstruktur und Merkmalen die Rede, von einem Kausalfaktor also, der selbst nicht sichtbar, aber für die Merkmalsausbildung ursächlich ist. Eine weitere Parallele erblickt Voegelin zu dem von Woltereck geprägten Begriff der „Reaktionsnorm“ als einer Größe nämlich, die zwar nicht im Sinne der positivistischen Wissenschaft meßbar ist, nichtsdestoweniger aber als existent erschaut werden kann. Es besteht im Begriff der Reaktionsnorm eine Zweideutigkeit, die Voegelin ebenso in Rays Begriff der Essenz erblickt.

Die Konsequenz der von Ray angestellten Betrachtungen zur Essenz besteht darin, daß dieser zu einem Typenbegriff gelangt. Die Funktion dieses Typenbegriffes besteht darin, den Gesamthabitus eines Lebewesens zu erfassen, insbesondere dann, wenn die Individuen, die einunddemselben Typenbegriff angehören sollen, in vielen Einzelmerkmalen untereinander differieren. Es muß nunmehr zwischen wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen unterschieden werden, wobei eben nur die für das Wesen, die Essenz, bestimmenden Merkmale für die Fassung von Individuen unter einen Typenbegriff bedeutsam sind. Wesentlich ist ein Merkmal wiederum dann, wenn es vom Standpunkt der Erschaubarkeit als wesensbestimmend für den Typenbegriff angesehen wird<sup>281</sup>.

Die Betrachtungen zu einem auf die Essenz gegründeten Typenbegriff finden sich jedoch nicht nur im Denken von Ray. Als weitere Quelle führt Voegelin die von Johann Wolfgang von Goethes angestellten Betrachtungen zur Osteologie an, welche er zur Charakterisierung der Biologie des 18. Jahrhunderts heranzieht. Zu nennen sind hierbei die Überlegungen Goethes in seinem Vortrag *Über einen aufzustellenden Typus zu Erleichterung der vergleichenden Anatomie*<sup>282</sup>, aus welchem Voegelin

---

<sup>277</sup> Ders.: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, in: Buchenau, Artur/Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S. 487 – 516 (S. 496 f.).

<sup>278</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 32.

<sup>279</sup> Vgl. ebd. S. 29 ff.

<sup>280</sup> Ebd. S. 33.

<sup>281</sup> Vgl. Ray, John: Methodus Plantarum, die Ausführungen auf der ersten Seite des Kapitels: „Praecognitu Necessaria de Methodo Plantarum in Genere.“

<sup>282</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie, in: Heinemann, Karl (Hg.): Goethes Werke, Bd. 29, Leipzig – Wien o. J., S. 332 – 349. Es handelt sich hierbei um den zweiten der insgesamt drei Vorträge, S. 337 – 342.

zur Illustration ein längeres Zitat anführt<sup>283</sup>. Im Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen ist jedoch festzuhalten, daß von Voegelin's Seite aus Kant und Goethe als die beiden Pole angesehen werden, bis zu denen sich die Theorie Rays von der natürlichen Einheit des Lebewesens und dessen Essenz erstreckt<sup>284</sup>.

Desweiteren kann Voegelin bei Ray noch eine Reihe von Korrekturen am Ansatz Linnés ausmachen. Hierzu verweist Voegelin auf Ray's *Three Physico-Theological Discourses*. Während bei Linne jede Spezies auf ein von Gott geschaffenes Urelter zurückzuführen sei, erachtet Ray hierzu mehrere Varianten als möglich. Es sei offen, ob das von Gott geschaffene Urelter nur Samen oder vollständig ausgebildete Spezies sei, desweiteren, ob am Anfang nur ein oder mehrere Elternpaare vorhanden gewesen seien. Auch hat Ray Zweifel an der Linnéschen These, daß am Anfang gleich alle Spezies' geschaffen worden seien und schließt deshalb die Möglichkeit nicht aus, daß auch noch im späteren Verlaufe neue Spezies' aus der Entwicklung hervorgegangen sein könnten. Hierbei gelangt Voegelin zu dem Schluß, daß die Ausführungen Ray's eine „Auflockerung des Artproblems“<sup>285</sup> darstellen<sup>286</sup>. Nach der Darstellung der Naturidee bezüglich des Artproblems und dessen Gegenüberstellung mit dem spezifisch-logisch ausgerichteten Schulsystem stellt sich die Frage nach der Einordnung des Menschen in das Natursystem. Hierzu nennt Voegelin zwei Ansätze, einen von Buffon und einen von Linne. Louis Leclerc de Buffon steht in der Tradition Descartes', wonach der Mensch über einen inneren Sinn verfüge, der es ermögliche zwei Substanzen zu erkennen, die Seele und die Materie. Die Seele „ist ausdehnungslos und unsterblich“<sup>287</sup> sowie „einfach und unteilbar und hat die einzige Modifikation des Denkens.“<sup>288</sup> Die Materie „ist ausgedehnt und vergeht“<sup>289</sup>, sie „ist mannigfach, teilbar und kann die verschiedensten Formen annehmen.“<sup>290</sup> Zudem gilt die Existenz der Seele als sicher, während die der Materie zweifelfaft sei<sup>291</sup>. Wie wir gesehen haben, stellt Voegelin in *Rasse und Staat* verschiedene Konstruktionstypen vor, die das Verhältnis von Leib, Seele und Geist betreffen. Die Theorie Buffons ordnet er nun der Abschnürungskonstruktion zu. Zugleich weist er auf deren Defizite hin:

„Buffon hat trotz der Isolierung des materiellen Teiles des Menschen aus seiner dualistischen Philosophie nicht die Konsequenz gezogen, seine Rassentypologie auf die leiblichen Merkmale der Menschen einzuschränken; vielmehr hat er [...] leibliche und seelische Merkmale nebeneinander angeführt und in die Beschreibung auch Bemerkungen über Sitten und Gebräuche, religiöse Vorstellungen, Stand der Zivilisation, Staatsform etc. mit aufgenommen.“<sup>292</sup>

---

<sup>283</sup> Siehe ebd. S. 340 in Verbindung mit Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 34 f.

<sup>284</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 32 ff.

<sup>285</sup> Ebd. S. 35.

<sup>286</sup> Vgl. ebd. S. 35 ff. sowie Ray, John: *Three Physico-Theological Discourses, Concerning I. The Primitive Chaos, and Creation of the World. II. The General Deluge, its Causes and Effects. III. The Dissolution of the World, and Future Conflagration.*, 2. Auflage, London 1693, besonders S. 49 f. Das relevante 4. Kapitel (S. 46 – 61) gehört zum ersten der drei Discourses und trägt den Titel: „Of the Creation of Animals; some Questions resolved.“ Vgl. desweiteren Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 83 ff.

<sup>287</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 39.

<sup>288</sup> Ebd.

<sup>289</sup> Ebd.

<sup>290</sup> Ebd.

<sup>291</sup> Siehe hierzu Buffon, Louis Leclerc de, in: *Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besondern Theilen abgehandelt; nebst einer Beschreibung der Naturalienkammer Sr. Majestät des Königes von Frankreich, Erster und Zweyter Theil, Hamburg – Leipzig 1750 ff., Ersten Theils zweyter Band, S. 201 ff. sowie Zweyten Theils zweyter Band, S. 3 ff.*

<sup>292</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 44, vgl. ebd. S. 38 ff.

Ein ähnliches Durcheinander in der Systematik stellt Voegelin bei Linne fest. Linnés *Fauna Suecica* stellt eine systematische Abhandlung über die Tierwelt dar, in welcher er die verschiedenen Tierklassen, phylogenetisch rückwärts abhandelt, beginnend mit dem Menschen als höchst entwickeltem biologischen Lebewesen und Mitglied der Klasse der „Mammalia“ (Säugetiere), gefolgt von den Klassen der „Aves“ (Vögel), „Amphibia“ (Lurche), „Pisces“ (Fische), „Insecta“ und schließlich der „Vermes“. Bei Linne wird der Mensch mit den Tieren zusammen eingeordnet, die Eigenartigkeit des menschlichen Daseins bleibt unberücksichtigt<sup>293</sup>.

Voegelin gibt einen Hinweis auf die Quellen, die zu den Erkenntnissen über die Systematisierung von Arten und Rassen beigetragen haben. Diese stellen die Reisebeschreibungen von Forschern wie Marco Polo, Pigafetta, Pierre Belon und Jean de Lery dar, die im 13. Jahrhundert mit Marco Polo ihren Ausgangspunkt nahmen, nach Regionen wie Indien und Südamerika hingingen und zu den Erkenntnissen über Art und Rasse führten, auf die sich auch Linne und Buffon stützen<sup>294</sup>. Auch Kant nahm seinerzeit auf jene Reisebeschreibungen Bezug:

„Die Kenntnisse, welche die neuen Reisen über die Mannigfaltigkeiten in der Menschengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beigetragen, den Verstand über diesen Punkt zur Nachforschung zu reizen als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wornach man suchen soll. Es wird viel von den verschiedenen *Menschenrassen* gesprochen.“<sup>295</sup>

Mit diesen einleitenden Worten zu Kant's *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* von 1785 ist dann auch die Überleitung zum nächsten Kapitel gegeben, welches verschiedene Klassifikationsversuche bezüglich des Rassenbegriffs zum Gegenstand hat.

### 2.3.2.2. Die Systematisierung der Rassen

Unter den im 18. Jahrhundert zur Klassifikation der Rassen vorgenommenen Versuchen erachtet Voegelin die Ansätze von Buffon, Herder, Blumenbach und Kant als bedeutsam,

„weil hier der Grund gelegt wird für die Klassifikation, wie sie heute noch gebräuchlich ist – in ihrem Schwanken zwischen der Bildung der biologischen Einheiten im strengen Sinn und der Bildung der Kollektiva nach ihrem geschichts- und raumbedingten Vorkommen.“<sup>296</sup>

Bei Buffon werden die Spezies Mensch und ihre Varietäten in das Tierreich einbezogen, da in materieller Hinsicht der Mensch ein tierisches Wesen sei. Jedoch spielen bei Buffons Zuordnung des Menschen zu den Tieren nicht nur materielle, sondern auch charakterologische und institutionelle Merkmale eine Rolle. Leibliche und seelische Eigenschaften werden bei Buffon einunddemselben Seinsbereich zugeordnet. Zugleich wird ein Wechselspiel zwischen den Kategorien Norm und Exotik ins Spiel gebracht. Die Varietäten können als Vorstufe des Rassenbegriffes angesehen werden, auch wenn Buffon die Varietät so weit noch nicht konkretisiert. Bei allen Varietäten und Rassenunterschieden jedoch bleibt der Mensch eine einheitliche Spezies<sup>297</sup>.

Das Grundprinzip der Klassifikation der Rassen bei Buffon erblickt Voegelin in der auf Descartes zurückgehenden Trennung von Körper und Seele. In diesem Grundprinzip unterscheidet sich nun der

<sup>293</sup> Siehe hierzu Linne, Carl von: *Caroli Linnaei, Fauna Suecica Sistens Animalia Sueciae Regni: Mammalia, Aves, Amphibia, Insecta, Vermes. Distributa Per Classes et Ordines, Genera et Species, Cum Differentiis Specierum, Synonymis Auctorum, Nominibus Incolarum, Locis Natalium, Descriptionibus Insectorum, Editio Altera, Auctior*, Stockholm 1761. Vgl. Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 44 ff.

<sup>294</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 47 ff.

<sup>295</sup> Kant, Immanuel: *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*. 1785., in: Buchenau, Artur/Cassirer, Ernst (Hg.): *Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV)*, Berlin 1922, S. 223 – 240 (S. 225).

<sup>296</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 50.

<sup>297</sup> Siehe Buffon, Louis Leclerc de, in: *Allgemeine Historie der Natur, Zweyten Theils erster Band*, S. 233 ff., vgl. insgesamt Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 50 ff.

Klassifikationsversuch Johann Gottfried Herders gegenüber dem von Buffon. Der Trennung von Körper und Seele bei Descartes entspricht bei Kant die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Vernunft. Diese Struktur der menschlichen Seinsverfassung erachtet Herder als unzureichend. Der Mensch gilt nach Herder zwar ebenfalls, ganz in aufklärerischer Tradition, als gegenüber dem Tierreich herausgehoben, jedoch lehnt Herder die konsequente Abschnürung der Vernunft von der Sinnlichkeit ab. Stattdessen sei, so Voegelin, die Vernunft im Sinne Herders als „eine eigengesetzliche, psychisch-gesetzliche Wesenheit, die geistige Einheitsgestalt des Menschen“<sup>298</sup> zu charakterisieren. Was die Annahme der geistigen Einheitsgestalt des Menschen betrifft, sieht Voegelin den scharfen Gegensatz von Herder zu Kant. Bei Kant stelle die Vernunft ein Abstraktum zu Leib und Sinnlichkeit dar, welches nach Vervollkommnung strebt. Der Tod ist für die Entwicklung der Vernunft irrelevant, der Vervollkommnungsprozeß der Vernunft erstreckt sich ins Unendliche. Bei Herder hingegen sei der Mensch im Diesseits ein an den Leib gebundenes Vernunftgeschöpf, während der Tod die entscheidende Zäsur darstellt, wo sich diese Vernunft vom Leib löst und eigenständig weiterentwickelt.

Im kantischen Ansatz kann die Fortentwicklung der Vernunft nicht vom Individuum, sondern nur von dessen Gattung bewerkstelligt werden, denn mit dem Tod des Individuums obliegt es stets der nächstfolgenden Generation, die Vernunft fortzuentwickeln. Lediglich der allerletzten Generation wäre es vergönnt, in den Genuß der am weitesten entwickelten Vernunft der Menschengattung zu kommen, die Früchte also zu ernten, die die vorangegangenen Generationen des Menschengeschlechts gesät haben. Das heißt, bis auf die letzte Generation sind alle vorangegangenen Generationen nur Mittel zum Zweck. Während bei Kant also das irdische Dasein völlig sinnlos ist, wird diesem von Herder durchaus gewisse Bedeutung beigemessen:

„Alle Werke Gottes haben dieses eigen, daß, ob sie gleich alle zu *einem* unübersehbaren Ganzen gehören, jedes dennoch auch für sich ein Ganzes ist und den göttlichen Charakter seiner Bestimmung an sich trägt. So ist's mit der Pflanze und mit dem Thiere; wäre es mit dem Menschen und seiner Bestimmung anders? daß Tausende etwa nur für Einen, daß alle vergangenen Geschlechter fürs letzte, daß endlich alle Individuen nur für die Gattung, d. i. für das Bild eines abstrakten Namens, hervorgebracht wären? So spielt der Allweise nicht; er dichtet keine abgezogenen Schattenträume; in jedem seiner Kinder liebt und fühlt er sich mit dem Vatergefühl, als ob dies Geschöpf das einzige seiner Welt wäre. Alle seine Mittel sind Zwecke, alle seine Zwecke Mittel zu größern Zwecken, in denen der Unendliche allerfüllend sich offenbart. Was also jeder Mensch ist und sein kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts sein.“<sup>299</sup>

Gerade an letzterem Satz wird die Ablehnung der Auffassung, daß alle Generationen, bis auf die letzte, nur Mittel zum Zweck einer Vervollkommnung des Menschengeschlechts seien, deutlich. Bei Voegelin heißt es:

„Im Cartesischen Dualismus von Körper und menschlicher Seele sind bei Herder an die Stelle des *einen* partikularen Differentialbegriffes (der Seele) die *zwei* Einheitsbegriffe der diesseitigen und jenseitigen Vernunftperson getreten. An die Stelle des partikularen Körperbegriffes tritt der Begriff der sinnvoll gegliederten Erdgestalt [...] und der Begriff der lebenden Form als Manifestation einer genetischen Kraft.“<sup>300</sup>

Auf letzteres, den Begriff der genetischen Kraft, ist noch etwas näher einzugehen. Dazu heißt es bei Herder:

„Wer zum ersten Mal das Wunder der Schöpfung eines lebendigen Wesens sähe, wie würde er staunen! Aus Kügelchen, zwischen welchen Säfte schießen, wird ein lebender Punkt, und aus dem Punkt erzeugt sich ein Geschöpf der Erde. [...] Da ist, würde er sagen, eine *lebendige, organische Kraft*; ich weiß nicht, woher sie gekommen, noch was sie in ihrem Innern sei, aber daß sie da sei, daß sie lebe, daß sie organische Theile sich aus dem Chaos einer homogenen Materie zueigne, das sehe ich, das ist unleugbar.“<sup>301</sup>

<sup>298</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 60.

<sup>299</sup> Herder (Johann Gottfried): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Theil (Herder's Werke. Zehnter Theil), Berlin o. J., Neuntes Buch, S. 113, vgl. auch ebd. S. 108 ff.

<sup>300</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 61.

<sup>301</sup> Herder (Johann Gottfried): Ideen, Zweiter Theil, Siebentes Buch, S. 54 f.

Diese lebendige, organische Kraft, diese „genetische Kraft“<sup>302</sup>, wirkt also vom frühesten Stadium der Entstehung des Lebens an immer fort und ist zugleich formbildend<sup>303</sup>. Welche Bedeutung mißt Voegelin dieser These bei?

„Wenn wir den Begriff der genetischen Kraft, den Herder der Biologie seiner Zeit entnommen hat, ersetzen durch den der realen Seelensubstanz, sehen wir vor uns die Fichtesche Idee der Leibseele, die ihren Leib in allen seinen Teilen durchwohnt. Die Schellersche Anthropologie hat erst wieder für unsere Zeit den Leibbegriff gewonnen, der sich bei Herder eben faßlich aus dem Streit zwischen Epigenetikern und Präformisten heraushebt. Mit Sorgfalt und Energie scheidet Herder diese Lebenskraft von dem ‚Vernunftvermögen unserer Seele‘; die Seele habe sich ganz gewiß nicht den Körper gebaut, den sie nicht kennt, sondern nur als ein unvollkommenes Werkzeug ihrer Gedanken braucht.“<sup>304</sup>

Voegelin erläutert hier den Zusammenhang zwischen vier Stufen im Ansatz Herders. Erstens, findet sich der Begriff der sinnvoll gegliederten Erdgestalt, zweitens, der von einer lebendigen Kraft durchwaltete Leib, drittens, der vernunftbegabte Mensch und, viertens, schließlich, der transzendente Zustand des Menschen. Die genannten vier Stufen stellen die Seinsformen dar, zwischen denen Beziehungen herzustellen sind, insbesondere solche, die den Zusammenhang zwischen den Mannigfaltigkeiten des Menschen in geistiger und biologischer Hinsicht erklären. Diese Mannigfaltigkeiten werden zur Grundlage der Herderschen Rassenklassifikation. Ähnlich wie Buffon nimmt somit auch Herder eine Klassifikation der menschlichen Erscheinungsformen nach ihrer Mannigfaltigkeit vor<sup>305</sup>. Jedoch dieses

„entworfene Gemälde der Nationen soll nichts als der Vorgrund sein, über welchen wir einige Bemerkungen weiter auszeichnen; so wie auch die Gruppen desselben nichts sein wollen, als was die *templa* des Augurs am Himmel waren, bezirkte Räume für unsern Blick, Hilfsmittel für unser Gedächtniß.“<sup>306</sup>

Das heißt, Herders Klassifikation ist nur als ein Provisorium gedacht, sie sei jedoch nicht Bestandteil eines naturwissenschaftlichen Systems, sondern Bestandteil der Menschheitsgeschichte aus dem Blickwinkel der Physischen Geographie. Außerdem bleibe die Menschengattung, auch wenn sie in verschiedenen äußeren Formen auftritt, im Grunde genommen stets einundieselbe. Im Gegensatz zu Buffon vermeidet Herder den Begriff der Rasse bewußt. Das einigende Band sei die Nation, die Übergänge zwischen den vermeintlichen vier oder fünf Rassen seien fließend und die Rasseneinteilung daher ohne Berechtigung<sup>307</sup>.

Die Gemeinsamkeit zwischen den Klassifikationsversuchen Buffons und Herders besteht nach Voegelin somit in der Betrachtung der einheitlichen Gestalt des Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen. In den Analysen Buffons werde jedoch bei der Frage nach den Ursachen für die Verschiedenheit der Rassen die Betrachtung des Menschen auf die leibliche Sphäre verengt. Der Ausgangspunkt für eine solche Betrachtungsweise ist in der Auffassung zu sehen, wonach der Mensch sich aus einer leiblichen und seelischen Sphäre zusammensetzt und diese beiden streng von einander zu unterscheiden sind. Beide Sphären hätten somit nichts miteinander zu tun. Diese Sichtweise entspricht der von Voegelin sogenannten Abschnürungskonstruktion.

Eine auf der Abschnürungskonstruktion basierende Rassenklassifikation wird von Immanuel Kant und Johann Friedrich Blumenbach vertreten. Diese steht somit im Gegensatz zu dem Ansatz Herders.

Kant und Blumenbach haben ihren gemeinsamen Ansatz in gegenseitiger Kenntnisnahme entwickelt und gehen dabei beide von denselben Voraussetzungen aus.

Blumenbach und Kant sehen den Menschen als vernunftbegabtes Wesen an, wodurch dieser gegenüber dem Tierreich herauszuheben ist. Die Fragen, die sich auf die menschliche Vernunft

---

<sup>302</sup> Ebd. S. 54.

<sup>303</sup> Vgl. ebd. S. 54 ff.

<sup>304</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 62, vgl. Herder (Johann Gottfried): Ideen, Zweiter Theil, Siebentes Buch, S. 56.

<sup>305</sup> Siehe Herder (Johann Gottfried): Ideen, Zweiter Theil, Sechstes Buch, S. 5 ff.

<sup>306</sup> Ebd. Siebentes Buch, S. 39.

<sup>307</sup> Vgl. ebd. S. 39 – 43 sowie Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 58 ff.

beziehen, sind daher streng zu trennen von den naturwissenschaftlichen Kategorisierungen, die die Leibsphäre des Menschen betreffen. Die Stellung des Menschen als Geistwesen spielt bei Blumenbachs Einordnung des Menschen in das System der Natur keine Rolle, hierbei geht es ausschließlich nach leiblichen Gesichtspunkten<sup>308</sup>. Das gilt in ähnlichem Sinne auch für Kant. Kant war Voegelin zufolge ohnehin der erste gewesen, der zum Zwecke der Beschreibung des Menschen eine systematische Begründung des Rassenbegriffes gegeben habe, während sich andere Forscher, wie Ray, Buffon oder Herder entweder den Rassenbegriff unverbindlich verwendeten oder aus ästhetischen Gründen mieden. Kant hierzu:

„Was ist eine Rasse? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermutlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der *Begriff*, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer sich vererbenden Eigentümlichkeit verschiedener vermischter zeugender Tiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinschaft der Ursache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung selbst ursprünglich gelegenen Ursache denkt. Daß dieses Wort nicht in der Naturbeschreibung, (sondern an dessen Statt das der Varietät), vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Absicht auf Naturgeschichte nötig zu finden.“<sup>309</sup>

Das heißt, der Rassenbegriff wird in einem Natursystem im Sinne Kants auftreten. Dies bedeutet, daß die Rasse in eine Hierarchie zusammen mit anderen Begriffen, wie denen des Stammes und Schlags, einzuordnen ist. Kant etabliert die Hierarchie Stamm – Rasse – Schlag. Die oberste Einheit Stamm definiert sich durch die Zeugungsfähigkeit der dieser Kategorie zugehörigen Individuen untereinander und entspricht dem modernen Artbegriff. Innerhalb des Stammes kann es verschiedene Gruppen geben, die sich durch bestimmte erbliche Merkmale voneinander unterscheiden. Individuen mit gemeinsamen erblichen Merkmalen innerhalb eines Stammes werden zu einer Rasse zusammengefaßt. Nun kann es innerhalb der Rassen auch Gruppen von Individuen geben, die in nicht notwendigerweise erblichen Merkmalen differieren. Diese werden durch die Kategorie Schlag dargestellt<sup>310</sup>. Voegelin resümiert:

„Die Entwicklung, die von Rays Begriff der Essenz anhebt, und die Idee des Natursystems gegen das Schulsystem durchsetzt, kommt hier verfahrensmäßig und terminologisch zu ihrem Abschluß. Der Ausdruck Rasse ist nicht mehr ein unsicher gebrauchtes Synonym für Varietät, sondern deckt einen wohlgedachten Begriff von einer natürlichen Einheit.“<sup>311</sup>

Blumenbach und Kant entwickeln eine im wesentlichen übereinstimmende Gliederung der Rassen, wenngleich die von Kant sich nur an der Hautfarbe ausrichtet, während Blumenbach der Komplexität verschiedener Hautmerkmale den Vorrang einräumt. Darüber hinaus spielen bei letzterem auch die Untersuchungen der Schädelform eine Rolle. Kant unterscheidet etwa eine weiße, gelbe, schwarze sowie eine kupferfarbige Rasse, Blumenbach nennt als seine fünf Rassen die *Caucasica*, *Mongolica*, *Aethiopica*, *Americana* sowie die *Malaiica*. In der Reihenfolge der Typologie Blumenbachs widerspiegelt sich einerseits eine Abfolge von der weißen zu den dunkleren Hautfarben. Diese Reihenfolge der Entwicklung sei wahrscheinlicher als die umgekehrte. Von daher steht die helle, kaukasische, Rasse am Anfang. Andererseits folgen dann die *Mongolica* und die *Aethiopica* als Extremformen der Entwicklung, während die beiden letzten, die *Americana* und die *Malaiica* Zwischenformen darstellen, die *Americana* als Kompromiß zwischen *Caucasica* und *Mongolica*, die *Malaiica* als solcher zwischen *Caucasica* und *Aethiopica*. Blumenbachs Rassenabfolge ist somit eine Dreistufigkeit, die darin besteht, „daß vom neutralen Weiß her die Extreme und dann die Mittelformen festgestellt werden“<sup>312</sup>. Voegelin interpretiert die Rassenbenennung Blumenbachs auch als eine Ausrichtung nach den Wohnsitzen der Rassen und führt diese auf den schon erwähnten physisch-geographischen Ansatz Herders zurück. Desweiteren sieht Voegelin die Normidee Buffons<sup>313</sup>.

<sup>308</sup> Vgl. Blumenbach, Io. Frid.: *De generis humani varietate nativa*. Editio tertia, Göttingen 1795, § 1: *Difficultas disquisitionis*, S. 1 – 3.

<sup>309</sup> Kant, Immanuel: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, S. 493.

<sup>310</sup> Vgl. ebd. S. 493 ff. sowie ders.: *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, S. 445 ff.

<sup>311</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 68.

<sup>312</sup> Ebd. S. 69, vgl. Blumenbach, Io. Frid.: *De generis humani varietate nativa*, § 81: *Quinae varietates principis generis humani constitutae*, S. 285 ff.

<sup>313</sup> Siehe Blumenbach, Io. Frid.: *De generis humani varietate nativa*, § 85, S. 303 f.

Die Rassenbenennung bei Kant hat eine weiß-brünette Stammgattung zum Ausgangspunkt, von der aus sich durch klimatische Einflüsse vier Rassen differenziert haben, die Kant ebenfalls nach der Hautfarbe benennt, nämlich, erstens, die Hochblonden im nördlichen Europa, zweitens, die Kupferroten in Amerika, drittens, die Schwarzen, auch Senegambier genannt, sowie, viertens, die Olivengelben, die Indianer. Die klimatischen Bedingungen Hitze und Kälte in jeweils feuchter und trockener Form sind für diese vier Rassen ursächlich. Die hochblonde nordeuropäische Rasse entstand infolge feuchter Kälte, die kupferrote amerikanische infolge trockener Kälte, die Schwarzen durch feuchte Hitze und die Olivengelben durch trockene Hitze<sup>314</sup>.

In seiner Bewertung der Rassenklassifikationsversuche Blumenbachs und Kants sieht Voegelin zwar eine gewisse Einfachheit, jedoch hebt er vor allem bei Kant dessen methodische Transparenz als positiv hervor. Kants Ansatz gehe von der Stammeseinheit des Menschen aus, womit auch die Kreuzungsfähigkeit der Rassen untereinander erklärt werde<sup>315</sup>.

Wie schon gesagt, widmet Voegelin sich den Begrifflichkeiten von „Art“ und „Rasse“ im 18. Jahrhundert, um den Ausgangspunkt zu verdeutlichen, an welchen die Prozesse der „Verinnerlichung von Leib und Person“ ansetzen. Der im 18. Jahrhundert dominierende Konstruktionstypus der Abschnürung von „Seele“ und „Geist“ gegenüber der Kategorie „Leib“ stellt nunmehr diesen Ausgangspunkt dar.

### 2.3.3. Zur „Verinnerlichung des Leibes“

#### 2.3.3.1. Transzendente Grundhypothesen zur Entstehung des Lebens

Für den Prozeß der „Verinnerlichung des Leibes“ erachtet Voegelin die Konstruktionen zweier zueinander alternativer spekulativer Modelle als bedeutsam, welche als „Präformation und Epigenesis“<sup>316</sup> zu bezeichnen sind. Es stellt sich die Frage, ob Gott die Beseelung des Menschen im Akt der Schöpfung in einem einzigen Akt nur beim ersten Individuum geschehen lassen hätte, so daß sich die Seele dann nur noch von einer Generation zur nächsten fortzupflanzen brauche, oder ob die Beseelung mit jeder Zeugung von Generation zu Generation neu erfolge. Die erste Alternative wäre also die Erzeugung des Lebens durch „Präformation“, die letztere jene durch „Epigenesis“.

Die Entscheidung für eine der beiden Alternativen muß im Ergebnis offen und kann auch dahingestellt bleiben, da in beiden Fällen einunddasselbe Prinzip deutlich wird, denn Gott ist in jedem Falle die höhere Vernunft, welche die Lebendigkeit der Organismen erzeugt, ganz gleich ob durch dieses oder jenes Modell. Bezüglich Präformation und Epigenesis nach diesem Modell spricht Voegelin deshalb von einer rationalistischen Theorie. Das Modell der Präformation tritt hier als

„Verschachtelungstheorie“<sup>317</sup> zu tage, derart, daß in den Keimen des ersten Menschen die Ausbildungsformen aller Individuen der folgenden Generation angelegt, die folgenden Individuen in ihrer Ausformung bereits ineinandergeschachtelt seien. Voegelin nennt neben der Verschachtelung noch weitere Ansätze, die das Präformationsmodell vertreten.

Das Modell der Epigenesis geht ebenso wie das der Präformation von einem anorganischen Ursprungszustand aus. Gemäß der Theorie von Descartes entstehe ein Fötus durch einen Gärungsprozeß, also in einem chemischen Vorgang, der Fötus ist also nicht schon im ersten Individuum ursprünglich angelegt. Dennoch gelten für die Epigenesis wie für die Präformation gleichermaßen, „daß zur Erklärung nicht immanente Qualitäten einer organischen Substanz herangezogen werden, sondern Kräfte, die von jenseits her auf toten Stoff wirken und ihn zu belebtem machen.“<sup>318</sup>

Sowohl Präformation als auch Epigenesis stellen daher transzendente Erklärungsversuche zur Entstehung lebender Individuen dar. Für das Problem der Verinnerlichung des Leibes hat diese Feststellung großen Wert. Zur Verdeutlichung der Begrifflichkeit einer transzendenten und einer

<sup>314</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Von den verschiedenen Rassen der Menschen, S. 450 ff., besonders S. 458.

<sup>315</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 65 ff. sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 90 ff.

<sup>316</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 80.

<sup>317</sup> Ebd. S. 81.

<sup>318</sup> Ebd. S. 82.

immanenten Deutung der Entstehung lebender Individuen nimmt Voegelin selbst noch einmal eine Definition dieser Termini im vorliegenden Kontext vor:

„Transzendent sind alle Versuche, die Lebenseinheit zu erklären durch göttliche Schöpfung und Verschachtelung aller folgenden Generationen in der ursprünglich geschaffenen, ebenso wie die mechanistischen Theorien der Lebensentstehung; immanent sind dagegen alle Interpretationen, die das Leben als einen ontischen Bereich eigener Art sehen, und ein triebhaftes Agens annehmen in der Art der genetischen Kraft Herders, durch das der Charakter der Lebenseinheit bestimmt wird.“<sup>319</sup>

Herders immanente Interpretation orientiert sich, wie bereits festgestellt worden ist, am Prinzip der leib-seelischen Einheit des Menschen und stellt damit eine Sichtweise dar, die Voegelins eigenen Zielvorstellungen, die er mit seinen Untersuchungen zur Rassenproblematik verfolgt, nahekommt. Voegelins Ausführungen zum Problem der „Verinnerlichung des Leibes“ zielen nunmehr ab auf die Beschreibung des Wandlungsprozesses von einer transzendenten zu einer immanenten Interpretation der Entstehung lebender Individuen. Für die Probleme der Rassentheorie werden im Zuge dieses Wandlungsprozesses keine transzendenten Instanzen wie Gott mehr in die Betrachtung einbezogen, sondern es wird auf den Menschen als leib-seelische Einheit abgestellt<sup>320</sup>. Voegelin stellt jedoch auch heraus, daß es prinzipielle, im transzendenten Ansatz begründet liegende, Gemeinsamkeiten zwischen dem Präformations- und dem Epigenesismodell gebe. Diese Gemeinsamkeiten an sich führen bereits zu einer Aufweichung des ursprünglich strengen Gegensatzes zwischen beiden Modellen. Mit dem Übergang von einer transzendenten zu einer immanenten Betrachtung der Entstehung des Lebens schreitet diese Aufweichung weiter fort. In der Biologie des 20. Jahrhunderts war es unter anderem Julius Schultz, der das Begriffspaar Evolution – Epigenesis prägte, wobei der Begriff Evolution hier mit Präformation gleichzusetzen ist. Daß der Gegensatz zwischen beiden Modellen eigentlich nur philosophischer Natur ist, macht Schultz am Beispiel der Entwicklung eines Embryos im Ei deutlich:

„sind da die fremden Systeme [Umwelteinflüsse] nur notwendige Auslöser dessen, was schon von Anfang an im Ei lag [Evolution = Präformation]? oder war das Ei nur ein Rohstoff, der dem von den fremden Systemen her aufgereizten Agens der Bildung zur Bildung freilich notwendig war [Epigenesis]? Auffassungssache! [...] Man sieht, beide Vorstellungen, die evolutionistische wie die epigenetische, projizieren die biologischen Tatsachen auf eine außerbiologische, genauer: auf eine rein philosophische Ebene.“<sup>321</sup>

### 2.3.3.2. Die *Theoria Generationis* von Wolff

Voegelin geht es in seinen zur „Verinnerlichung des Leibes“ angestellten Überlegungen darum, den Wandel von der transzendenten zu einer immanenten Betrachtung der Entstehung des Lebens in den herrschenden Ansätzen der Biologie des 17. bis zum 19. Jahrhundert aufzuzeigen. Als eine weitere Stufe in diesem Prozeß erblickt Voegelin hierzu die *Theoria Generationis* von Caspar Friedrich Wolff. Bei Wolff findet sich folgende Definition:

„Nach der allgemeinen Ansicht versteht man unter der Bezeichnung ‚*Entwicklung eines organischen Körpers*‘ die Entstehung desselben in allen seinen Theilen und seine Zusammensetzung aus denselben.“<sup>322</sup>

Hiermit ist zugleich der Begriff der „*Theoria Generationis*“ an sich definiert. Das heißt Voegelin zufolge, „(d)as Wachsen fester Teile beginnt plötzlich aus dem Flüssigen, [...] aber die Voraussetzung dafür ist nicht der schon ausgebildete Organismus“<sup>323</sup>. Voraussetzung ist für Wolff vielmehr ein

<sup>319</sup> Ebd. S. 84.

<sup>320</sup> Vgl. ebd. S. 80 ff. sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 88 ff.

<sup>321</sup> Schultz, Julius: Die Grundfiktionen der Biologie (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Julius Schaxel, Heft 7), Berlin 1920, S. 22, siehe dazu näher ebd. die Kapitel 9 bis 12, S. 19 ff.

<sup>322</sup> Wolff, Caspar Friedrich: *Theoria Generationis* (1759). Erster Theil (Vorrede, Erklärung des Plans, Entwicklung der Pflanzen), Leipzig 1896, Erklärung des Plans, § 1, S. 4.

<sup>323</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 86.

„Entwicklungsprincip“<sup>324</sup>. Dieses ist als eine Kraft des Körpers aufzufassen, durch welche dieser seine Form gewinnt<sup>325</sup>. Das Entwicklungsprincip setzt sich aus zwei Kräften zusammen. Erstere stellt die aus dem Flüssigen, aus den Nährsäften der Pflanze zum Beispiel, gewonnene Kraft des Lebens dar. Nach Wolff's Auffassung ist bewiesen,

„dass in den Pflanzen Aufnahme von Flüssigkeiten, Vertheilung derselben durch die ganze Pflanze und schliesslich eine Ausdünstung derselben *stattfinde*; es muss daher eine *Kraft* vorhanden sein, *durch welche Flüssigkeiten aus der umgebenden Erde gesammelt, in die Wurzeln einzutreten gezwungen, durch die ganze Pflanze vertheilt, zum Theil an verschiedenen Stellen aufgespeichert, zum Theil auch wieder ausgeschieden werden.*“<sup>326</sup>

Diese Kraft bezeichnet Wolff „*als wesentliche Kraft (vis essentialis) der Pflanze*“<sup>327</sup>. Der Nährsaft kann sich dann in eine feste Form verändern. Diese Eigenschaft wird in Wolffs Theorie als „Erstarrungsfähigkeit (solidescibilitas)“<sup>328</sup> bezeichnet. Vis essentialis und solidescibilitas stellen somit die beiden Entwicklungsgesetze dar, welche in der Theorie Wolffs das Signum des organischen Lebens sind<sup>329</sup>. So wird unter der Bezeichnung der beiden genannten Kräfte „das Grundphänomen des Wachstums des Körpers durch Ernährung sichergestellt“<sup>330</sup>. Nunmehr geht es darum, das Phänomen der Ernährung in seinen Ursprüngen zu untersuchen. Verfolgt man mit Wolff die Individualentwicklung eines Menschen zurück bis zum Anfang, so besteht das konstante Element der Ernährung in der Zuführung bestimmter Nährsäfte. Beim erwachsenen Menschen ist es feste Nahrung, beim Kind vielleicht zerkleinerte und aufbereitete Nahrung, beim Embryo kommen die Nährsäfte aus der Plazenta, und die unbefruchtete Eizelle schließlich wird durch die Aufnahme der Samenzelle mit dem Samensaft befruchtet.

„Folglich besteht das Wesen der Befruchtung bloss in der Lieferung eines vollkommenen Nahrungsmittels, dasjenige des männlichen Samens bloss in der höchstgradigen Fähigkeit zu ernähren; die Befruchtung stellt nichts Anderes dar, als die Lieferung eines vollkommenen Nahrungsmittels an das ausgebildete Pistill und der Pollen ist, insoweit er männlicher Same ist, nichts weiter als jene vollkommene Nahrung.“<sup>331</sup>

Aus dieser Analogie zwischen der Befruchtung einer Eizelle und der Zuführung von Nahrung in das lebende Individuum erwächst die These von der „Zeugung als Grenzfall der Ernährung.“<sup>332</sup> Somit gesellt sich das Phänomen der Ernährung als dritte Komponente an die Seite von vis essentialis und solidescibilitas.

„Es ist daher die wesentliche Kraft mit der Erstarrungsfähigkeit des Nährsaftes ein hinreichendes Princip jeder Entwicklung sowohl bei Pflanzen, als auch bei Thieren.“<sup>333</sup>

In dem gleichen Maße, wie die Befruchtung der Eizelle als Uernährung eines Individuums verstanden werden kann, die Befruchtung somit eine Vorstufe der Ernährung darstellt, kann nun der Begriff des Mechanismus in ein Verhältnis zum Begriff des Organismus gesetzt werden. Die unbefruchtete Eizelle ist selbst zwar noch kein Organismus, wohl aber eine Vorstufe zu diesem, sie ist bereits ein Mechanismus, auf den anzuwenden zwar der Begriff der Ernährung noch nicht adäquat ist, wohl aber

---

<sup>324</sup> Wolff, Caspar Friedrich: Theoria Generationis. Erster Theil, Erklärung des Plans, § 2, S. 4.

<sup>325</sup> Vgl. ebd.

<sup>326</sup> Ebd., § 1, S. 11.

<sup>327</sup> Ebd., § 4, S. 12.

<sup>328</sup> Ebd., § 27, S. 19.

<sup>329</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 85 f.

<sup>330</sup> Ebd. S. 86.

<sup>331</sup> Wolff, Caspar Friedrich: Theoria Generationis. Erster Theil, § 165, S. 89.

<sup>332</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 86.

<sup>333</sup> Wolff, Caspar Friedrich: Theoria Generationis. Zweiter Theil (Entwicklung der Thiere, Allgemeines), Leipzig 1896, § 242, S. 60. Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 86 f.

die Vorstufe der Ernährung, die Befruchtung. Wenn man jedoch so konsequent ist, bereits die Befruchtung als eine Ernährung aufzufassen, kann oder muß man auch den Begriff des Organismus auf den präorganischen Zustand eines Mechanismus, also die unbefruchtete Eizelle, übertragen. Nachdem nun der Begriff der Befruchtung als Form der Ernährung und der des Organismus im Sinne von Mechanismus zu verwenden ist, wird in der Theorie Wolffs unterschieden zwischen dem organischen Körper im Sinne einer Maschine und den sogenannten unorganischen Nährstoffen, die dem Körper zugeführt werden, wobei die „unorganischen“ Nährstoffe, wie Voegelin zutreffend deutlich macht, als im chemischen Sinne natürlich „organisch“ aufzufassen sind. Das „Unorganische“ der Nährstoffe und das „Organische“ des lebenden Körpers haben hierbei funktionelle Bedeutung<sup>334</sup>. Desweiteren gewinnt bei Wolff die *vis essentialis* unter dem Begriff der *vis motrix*, der „bewegenden Kraft“, eine neue Bedeutung:

„Das erste Entwicklungsprincip, durch dessen Wirkung Alles gebildet wird, ist also jene bewegende Kraft, die ich als wesentliche bezeichne und die lebenden Pflanzen und Thieren nothwendig ist“<sup>335</sup>.

Das heißt für Voegelin,

„(d)ie *vis motrix* ist [...] weder eine dem als Maschine aufgefaßten Organismus innewohnende Kraft, noch ist sie ein Prinzip der Ernährungssäfte, sondern eine Kraft, die in keinem Materialbestandteil lokalisiert werden kann und zu ihnen im Verhältnis der ‚Anwendung‘ steht. [...] Die *vis essentialis* wird völlig aus dem materiellen Aufbau des Organismus hinausgedrängt und zu einem immateriellen Prinzip gemacht.“<sup>336</sup>

Eine wichtige Unterscheidung, die sich bei Wolff findet, ist die zwischen mechanischen und animalischen Funktionen. Wolff bedient sich zwar bei der Beschreibung des Organismus einer Terminologie, in der Begriffe wie Kraft eine Rolle spielen und interpretiert in der Tat den Organismus als einen Mechanismus, jedoch möchte er dem Eindruck entgegenreten, als erschöpfe sich das Wesen des lebenden Individuums in einem Mechanismus. Daher sind die rein mechanischen Funktionen des Organismus zu unterscheiden von jenen animalischen Funktionen, die den Kern des Lebewesens ausmachen und sich des im Sinne von Mechanismus verstandenen Organismus bedienen.

In seiner Kapitelüberschrift zu Wolffs *Theoria Generationis* nennt Voegelin diese Unterscheidung sozusagen als Programmformel: „Der Organismus und das Tier an sich.“<sup>337</sup> Das heißt, die animalischen Funktionen sind den mechanischen vorgelagert, denn die Existenz eines Lebewesens bestehe bereits im embryonalen Zustand, in welchem noch kein Organismus ausgebildet ist. Die mechanischen Funktionen stellen lediglich einen Anhang der animalischen Funktionen dar. Im übrigen ist bei Wolff am Rande von der Seele die Rede, welche die Steuerung der Funktionen des Körpers vornimmt<sup>338</sup>.

Die zusammenfassende Frage ist nun die nach der Einordnung von Wolffs *Theoria Generationis* in den Gesamtzusammenhang des Problems der „Verinnerlichung des Leibes“, des Wandels von einer transzendenten zu einer immanenten Betrachtung der Entstehung des Lebens. Einen gewissen Fortschritt meint Voegelin hier zu verorten:

„Die biologische Sprache ist noch die der Transzendenz, und durch sie hindurch bemüht sich Wolff um den Ausdruck der immanenten Leibvorstellung. An die Stelle des Begriffs von einem materiell und strukturell präformierten Organismus tritt der Begriff von der Präexistenz des ‚Tieres selbst‘, des *animal ipse*, sozusagen eines *Tieres an sich*, das als stofflose Seele den Bau des Körpers bedingt.“<sup>339</sup>

---

<sup>334</sup> Vgl. Wolff, Caspar Friedrich: *Theoria Generationis*. Zweiter Theil, §253, S. 70 f.

<sup>335</sup> Ebd. § 233, S. 48.

<sup>336</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 88, vgl. ebd. S. 87 f.

<sup>337</sup> Ebd. S. 85.

<sup>338</sup> Vgl. Wolff, Caspar Friedrich: *Theoria Generationis*. Zweiter Theil, §§ 253 ff., S. 70 ff. sowie Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 89 f.

<sup>339</sup> Voegelin, Erich: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, S. 90.

Allerdings erreiche dieser Fortschritt bei Wolff das Ziel der „Verinnerlichung des Leibes“ noch nicht ganz, denn der hierzu erforderlichen Vorstellung von der Einheitlichkeit des Leibes stehe die Spaltung des Leibes in eine immaterielle „vis essentialis“ und eine materielle „solidescibilitas“ entgegen. So nimmt die Theorie Wolffs zwischen den Möglichkeiten einer transzendenten und einer immanenten Betrachtung der Entstehung des Lebens eine Mittelstellung ein. Wenngleich diese Mittelstellung auf dem Wege des von Voegelin angenommenen Wandlungsprozesses von Betrachtungen zur Entstehung des Lebens doch eher unvermittelt erscheint, so sieht Voegelin dennoch in der Theorie Wolffs im Hinblick auf die „Verinnerlichung des Leibes“ einen bedeutenden Schritt<sup>340</sup>.

### 2.3.3.3. Ideengeschichtliche Problemreflexionen über den Wandel einer transzendenten Betrachtung der Entstehung des Lebens zu einer immanenten Deutungsweise

Um die Bedeutung des Werkes von Wolff noch deutlicher herauszuarbeiten, zieht Voegelin zum Vergleich zwei weitere Begriffe des Organismus heran. Diese finden sich in den Werken von Gottfried Wilhelm Leibniz zu Beginn und von Lorenz Oken gegen Ende des 18. Jahrhunderts, während dem gegenüber das Werk Wolffs aus der Jahrhundertmitte stammt. Die Bedeutung Wolffs sei daher nicht zu unterschätzen, weil sich an den Organismusbegriffen von Leibniz und Oken zeigen läßt, „daß sich begriffstechnisch in der Behandlung des Problems kaum etwas geändert hat“<sup>341</sup>. Der Organismusbegriff bei Leibniz wird im Rahmen einer „Monadologie“ betrachtet. Leibniz geht davon aus, „daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie hat, die in dem Tiere die Seele ausmacht“<sup>342</sup>. Unter dieser herrschenden Entelechie stellt das pflanzliche oder tierische Lebewesen ein Kompositum von Monaden dar. Zum Begriff der Monade heißt es bei Leibniz:

„Die Monade, von der hier die Rede sein soll, ist nichts andres, als eine einfache Substanz, die als Element in das Zusammengesetzte eingeht. Sie ist *einfach*, d. h. sie hat keine Teile [...]. [...] Einfache Substanzen muß es aber geben, da es zusammengesetzte gibt; denn das Zusammengesetzte ist nichts andres, als eine Anhäufung, ein *Aggregat* der einfachen. [...] Nun kann es da, wo gar keine Teile vorhanden sind, weder Ausdehnung, noch Gestalt noch auch eine mögliche Teilbarkeit geben. Die Monaden sind also die wahrhaften Atome der Natur und, mit einem Worte, die Elemente der Dinge.“<sup>343</sup>

Die von Voegelin so bezeichnete „monadische Entelechie“<sup>344</sup> ist als Elementarsubstanz unteilbar und unsterblich, sie ist einmalig entstanden, als Gott die Welt erschuf, und kann nur durch einen ebensolchen göttlichen Akt zerstört werden. Leben kann weder entstehen noch vergehen, sondern das, was als Leben und Tod bezeichnet wird, ist lediglich als Veränderung in der Anordnung des Monadenkompositums um die herrschende monadische Entelechie aufzufassen. Wie Leibniz dabei hervorhebt, erfolgt die Seelenwanderung von Körper zu Körper nur gradweise, es findet niemals eine komplette Seelenwanderung statt. Demzufolge gibt es auch keine Zeugung und keinen Tod im idealtypischen Sinne, diese sind vielmehr Entwicklungen zu einem Mehr bzw. Weniger<sup>345</sup>. Dabei ist nicht nur die Seele unzerstörbar, sondern auch das Tier, wenngleich es gelegentlich seine maschinellen Hüllen wechselt<sup>346</sup>.

Die Monade kann des Körpers nicht verlustig gehen, sie ist sowohl körperlicher wie auch seelischer Natur. Es ist daher mit Leibniz müßig anzunehmen, daß Körper und Seele gegensätzlichen Seinsordnungen angehörten, weil sie, im Gegenteil, stets beides zugleich sind. Der Gegensatz von

<sup>340</sup> Vgl. ebd. S. 90 f. sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 93 ff.

<sup>341</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 91, vgl. ebd.

<sup>342</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die „Monadologie“, in: ders.: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band II, 3. Auflage, Hamburg 1966, S. 435 – 456 (§ 70, S. 451 f.)

<sup>343</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, §§ 1 – 3, S. 435.

<sup>344</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 92.

<sup>345</sup> Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, §§ 72 – 73, S. 452.

<sup>346</sup> Vgl. ebd. § 77, S. 453.

Körper und Seele ist nach Voegelins Auffassung lediglich eine terminologische Vorstellung, die durch die Monade mit dem Begriff des Leibes vermittelt wird. Bei Leibniz heißt es weiter:

„Die organischen Körper sind niemals ohne Seelen, und die Seelen niemals von jedem organischen Körper losgelöst, wenngleich es allerdings keinen materiellen Teil gibt, von dem man behaupten könnte, daß er stets derselben Seele zugeteilt ist. Ich nehme also weder an, daß es Seelen gibt, die von Natur gänzlich abgetrennt, noch überhaupt, daß es geschaffene Geister gibt, die gänzlich von jedem Körper losgelöst sind [...]. Gott allein steht über aller Materie, da er ihr Urheber ist, die Geschöpfe dagegen würden, wenn sie frei und losgelöst von der Materie wären, damit zugleich aus der allgemeinen Verknüpfung gelöst und wie Abtrünnige von der allgemeinen Ordnung sein.“<sup>347</sup>

Die Monade ist ein Begriff, der sich nicht mit den Begriffen Körper oder Seele charakterisieren läßt, weder ist sie tote Materie noch die belebende Essenz. Sie ist eine leib-seelische Einheit, die jedoch nicht anders als mit Begriffen wie Körper und Seele beschrieben werden kann. Das heißt mit Leibniz, daß der zu einer Monade gehörende Körper, welche dessen Entelechie oder Seele darstellt, zusammen mit der Entelechie das „Lebewesen“ und zusammen mit der Seele das „Tier“ ausmacht<sup>348</sup>. Leibniz entwickelt nunmehr den Begriff einer Maschine im Sinne von Organismus:

„Jeder organische Körper eines Lebewesens ist demnach eine Art göttlicher Maschine oder natürlichen Automats, der alle künstlichen Automaten unendlich weit übertrifft. Denn eine durch menschliche Kunst gebaute Maschine ist nicht Maschine in jedem ihrer Teile; so hat z. B. der Zahn eines Messingrades Teile oder Stückchen, die für uns nichts Kunstvolles mehr enthalten und denen man nichts von der Maschine anmerken kann, für die das Rad bestimmt war. Die Maschinen der Natur jedoch, d. h. die lebenden Körper, sind noch Maschinen in ihren kleinsten Teilen bis ins Unendliche. Das eben macht den Unterschied zwischen Natur und Kunst, oder auch zwischen der göttlichen Kunst und der unsrigen aus.“<sup>349</sup>

Der Mechanismus des lebendigen Leibes, so Voegelin, wird aufgrund seines durchseelten Charakters in einen Organismus umgedeutet. Das heißt, Voegelin interpretiert in diesen Vorstellungen eine Umkehrung des Wolffschen Prinzips hinein, wo die entgegengesetzt erscheinende Auffassung des Organismus als eines Mechanismus bestand. Bei Wolff beinhaltet der im Sinne von Mechanismus verstandene Organismus den Sinn von Organisation leiblicher Lebensvorgänge, bei Leibniz wird der leibliche Mechanismus durchseelt von einer monadischen Entelechie, das heißt, der Leib lebt aus seiner inneren Zielsetzung heraus, der Stoff wird lebendig. Die Vorstellungen Leibniz' von einer monadischen Entelechie bauen jedoch, wie gesagt, auf den terminologischen Voraussetzungen der strikten Trennung von Leib und Seele auf. In diesen Zusammenhang will Voegelin den Ansatz von Leibniz eingeordnet wissen<sup>350</sup>.

An der Betrachtungsweise, wie Leibniz sie vertrat, hat sich auch fast ein Jahrhundert nach ihm prinzipiell nichts geändert. Im Werk des bereits genannten Oken wird lediglich anstatt von Monaden nunmehr von „Urtierchen“ oder „Infusorien“ gesprochen. Diese Urtierchen seien die Elemente des organischen Lebens, höherentwickelte Lebewesen, sowohl Pflanzen als auch Tiere, seien als Komposita der Urtierchen zu betrachten. Während die Monaden jedoch Seinssubstanzen waren, so stellen die Urtierchen im besonderen organische Substanzen dar:

„Wenn alles Fleisch zerfällt in Infusorien, so läßt sich der Satz umkehren, und es müssen alle höheren Thiere aus diesen, als ihren Bestandthieren bestehen. – Wir nennen sie daher Urthiere, von denen ich behaupte, (freilich ohne hier Gründe angeben zu können) dass sie bei der Schöpfung eben so allgemein und unvertilgbar entstanden, als Erde, Luft, und Wasser, dass sie, wie diese Elemente in ihrer Sphäre, Elemente in der organischen Welt sind, und nicht bloss den Urstoff der Thiere, sondern auch der Pflanzen ausmachen, worin ich mit Kircherus, Highmor, Buffon u. a. zusammenkomme, und wofür indessen der Uebergang der Infusorien in

<sup>347</sup> Ders.: Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen., in: ders.: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band II, S. 63 – 73 (S. 73).

<sup>348</sup> Vgl. ders.: Monadologie, § 63, S. 450.

<sup>349</sup> Ebd. § 64, S. 450 f.

<sup>350</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 92 ff. sowie Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie, §§ 1 ff., S. 435 ff. insgesamt.

Tremellen, und dieser, in jene der Beleg sein mag: sie können daher in diesem weitem Sinne Urstoffe des Organischen heissen.“<sup>351</sup>

An anderer Stelle stellt Oken in eben diesem Sinne fest:

„Die Organismen sind eine Synthesis von Infusorien. Die Erzeugung ist nichts anders als eine Zusammenhäufung unendlich vieler Schleimpuncte, Infusorien. Es sind nemlich die Organismen nicht schon im Kleinsten ganz und vollständig gezeichnet, präformiert enthalten; sondern nur infusoriale Bläschen, die durch verschiedene Combinationen sich verschieden gestalten und zu höhern Organismen aufwachsen.“<sup>352</sup>

Die Akte Zeugung und Tod eines Lebewesens sind nicht Beginn und Ende eines Lebens, sondern bestehen nurmehr in einer Umorganisation des Lebens, einer Neukomposition von Urtierchen. Bei der Zeugung werden diese zu höheren Einheiten komponiert, die dann beim Tod wieder in ihre Bestandteile aufgelöst werden. Oken versucht diesen Vorgang am Beispiel des Wechsels von Magnetpolen zu illustrieren<sup>353</sup>. Aus den Ausführungen geht hervor, daß Oken sich von einer mechanistischen Interpretation der Vorgänge in der lebenden Natur leiten läßt. Oken versucht zwar darüber hinwegzutäuschen, daß es sich bei dem vorliegenden Ansatz um eine mechanistische Erklärung handelt, aber sehr überzeugend ist Okens Erklärung zumindest für Voegelin nicht. Bei Oken heißt es:

„Die Verbindung der Urthiere im Fleische ist nicht zu denken, als etwa eine mechanische Aneinanderklebung eines Thierchens an das andere, wie ein Haufen Sand, in dem keine andere Vereinigung statt findet, als die des Beieinanderliegens mehrerer Körnchen – nein! Ähnlich dem Verschwinden des Wasserstoffs und Sauerstoffs im Wasser, des Quecksilbers und Schwefels im Zinober, ist es eine wahre Durchdringung, Verwachsung, ein Einswerden aller dieser Thierchen, die von nun an kein eignes Leben führen, sondern alle, im Dienste des höhern Organismus befangen, zu einer und derselben gemeinschaftlichen Function hinarbeiten, oder diese Function durch ihr Identischwerden selbst sind.“<sup>354</sup>

Die Individualitäten der Vielen werden aufgegeben zugunsten der Individualität der Gesamtheit des höheren Organismus<sup>355</sup>. Das heißt, auch das Werk Okens ist gekennzeichnet durch ein entscheidendes Merkmal, was hier bereits bei Leibniz dargestellt wurde, welches eine Umkehrung des in Wolffs *Theoria Generationis* geltenden Prinzips darstellt und zugleich die Kapitelüberschrift ist, unter welcher Voegelin in seiner Untersuchung die Organismusbegriffe von Leibniz und Oken abhandelt: „Die Umdeutung des Mechanismus in den Organismus.“<sup>356</sup> Allerdings interpretiert Voegelin diese Umdeutung bei Oken als zu vordergründig, da dieser „glaubt, daß mit der Annahme organischer Elemente die mechanistische Vorstellung von der Komposition eines Ganzen aus präexistenten Teilen unmechanisch würde“<sup>357</sup>.

Wenn die Elemente zu einem Organismus komponiert werden, verlieren sie ihren individuellen Charakter und repräsentieren in ihrer Komposition den Organismus. Voegelin vergleicht diese These mit den chemischen Elementen, die eine Verbindung eingehen und dabei ihre Eigenschaften verlieren, so daß dann nur noch die Eigenschaften der Verbindung bestehen. Die Herkunft dieser Gesetzmäßigkeit werde jedoch weder von Oken noch von Leibniz erhellt, „wenngleich auch er [Oken] ein Gegenstück zur Leibnizischen entelechie dominante hat“<sup>358</sup>. Dem, was also bei Leibniz die monadische Entelechie, die Hauptmonade, darstellt, entspricht bei Oken das sogenannte

---

<sup>351</sup> Oken (Lorenz): Die Zeugung, Bamberg – Wirzburg [sic] 1805, S. 22.

<sup>352</sup> Ders.: Lehrbuch der Naturphilosophie, 3. Auflage, Zürich 1843, § 943, S. 155, siehe ebd. zu den „Infusorien“ §§ 936 – 943.

<sup>353</sup> Vgl. ebd. §§ 917 – 919, S. 153 sowie allgemein ebd. §§ 917 – 926.

<sup>354</sup> Oken (Lorenz): Die Zeugung, S. 22 f.

<sup>355</sup> Vgl. ebd. S. 23.

<sup>356</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 91.

<sup>357</sup> Ebd. S. 97.

<sup>358</sup> Ebd.

„Bläschen“<sup>359</sup>. Insofern bei Oken „eine organische Idee“<sup>360</sup> angenommen wird, vermeint Voegelin einen kleinen Erkenntnisfortschritt in Bezug auf den von ihm anvisierten Prozeß der „Verinnerlichung des Leibes“ auszumachen<sup>361</sup>.

Nachdem Voegelin die Organismusbegriffe von Leibniz und Oken skizziert hat, um an ihnen Beispiele für die Umdeutung des mechanistischen Verständnisses des Lebens in den Zusammenhang eines Organismus' zu liefern, wendet er sich einem weiteren Problem zu, welches den Wandel der transzendenten zur immanenten Betrachtung der Entstehung des Lebens betrifft. Es geht hierbei um die Konstanz der Arten und deren eventuellen Wandel über eine lange Kette der Zeugungen von Individuen, wie er von Generation zu Generation fortschreitet.

Dem transzendenten Verständnis nach steht am Anfang des Lebens der Schöpfungsakt Gottes, innerhalb dessen auch die Arteigenheiten determiniert werden, die dann über eine theoretisch gesehen unendliche Kette von Zeugungen konstant bleiben. Linne gilt als Vertreter dieser Sichtweise in Reinkultur. Was aber geschieht, wenn der Glaube an die transzendente Schöpfung und die unendliche Artkonstanz verfällt, wenn es also zu einer Immanentisierung der Betrachtung kommt? Es entsteht dann die Idee des Unendlichen, wonach der Generationenreihe der Arten kein endlicher Anfang im Akt einer revolutionären Schöpfung mehr zugesprochen werden kann. Allerdings besteht die Idee des Unendlichen nur einen Augenblick lang und wird abermalig abgelöst durch neue Vorstellungen von Endlichkeit. Diesem Problem von Unendlichkeit und Endlichkeit in der Betrachtung der Arten widmet sich Voegelin unter Heranziehung der Ansätze von Buffon und Leibniz<sup>362</sup>.

Bei Buffon werde aufgezeigt, welche Probleme sich bei der These von der unendlichen Reihe in der Zeugungskette der Individuen ergeben. Individuen, die sich untereinander fortpflanzen können, gehören einer Art an, Individuen, die dies nicht können, sind verschiedenen Arten zuzuordnen. Durch die Kette der Zeugungen wird die reale Existenz einer Art aufgebaut. Die Kette der Zeugungen wird theoretisch als eine unendliche Reihe angenommen. Jedoch sei betont, daß diese unendliche Reihe nur eine Annahme, eine Fiktion, ist. In der Realität besteht Endlichkeit. Es handelt sich vielmehr um eine Fragestellung, die jedoch im Ergebnis unbeantwortet bleibt. Sie wird ausgelöst, wenn das geschlossene Weltbild einer Schöpfung der Arten von Gott, wie es auch den Vorstellungen Linnés zugrunde liegt, aufgestoßen wird<sup>363</sup>.

Die Widersinnigkeit des Begriffs der Unendlichkeit wird auch von Leibniz gesehen und darüber hinaus mathematisch präzisiert. Bei Leibniz findet sich etwa die Feststellung, daß die Materie nicht bis zu kleinsten Teilchen teilbar, sondern daß jedes Teilchen in kleinere spaltbar sei, so wie es umgekehrt auch nichts Größtes gäbe, sondern immer nur Größeres, was weiter vergrößerbar ist. Dies geht aus einem der Briefe Leibniz' an Johann Bernoulli hervor, in welchem er seine Zweifel darüber äußert,

„ob es wirklich eine unendlich kleine oder eine unendlich große, beiderseitig begrenzte, Größe gibt. Denn wenn ich auch zugestehe, daß es keinen materiellen Teil gibt, der nicht tatsächlich geteilt ist, so gelangt man damit trotzdem nicht zu unteilbaren Elementen oder zu kleinsten, ja auch nicht zu unendlichkleinen Teilen, sondern nur zu beständig kleineren, dennoch aber gewöhnlichen Größen, ähnlich wie man bei der Vermehrung stets auf größere kommt. Ich räume demnach auch gerne ein, daß es in den Tierchen stets kleinere Tierchen gibt, und trotzdem ist es nicht notwendig, daß es unendlich kleine Tiere, geschweige denn letzte, gibt. Wenn ich einräumte, daß Unendliches und Unendlichkleines von der Art, wie wir es meinen, *möglich* wäre, so würde ich auch glauben, daß es *existierte*.“<sup>364</sup>

In einem späteren Brief an Bernoulli präzisiert Leibniz diesen Gedanken weiter:

„Wenn ich bestritt, daß man zu den kleinsten Teilchen gelangen könne, so bezog sich dies, wie man leicht sehen konnte, nicht nur auf die von uns vollzogenen Teilungen, sondern auch auf die, die tatsächlich in der Natur vor sich gehen. Denn wiewohl ich davon überzeugt bin, daß jeder beliebige Teil der Materie wiederum tatsächlich weitergeteilt ist, so folgt daraus meiner

<sup>359</sup> Vgl. Oken (Lorenz): Die Zeugung, S. 104 f.

<sup>360</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 98.

<sup>361</sup> Vgl. ebd. S. 95 ff.

<sup>362</sup> Vgl. ebd. S. 99 f.

<sup>363</sup> Vgl. ebd. S. 101 ff.

<sup>364</sup> Brief Leibniz' an Bernoulli vom 29. Juli 1698, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band II, S. 365 – 367 (S. 366 f.).

Meinung nach dennoch nicht, daß es ein unendlichkleines materielles Teilchen gibt, und noch weniger kann ich zugeben, daß daraus folgt, daß es irgend ein allerkleinstes Teilchen gebe. Wenn man den Schluß auf eine logische Form bringen wollte, so würde man auf die Schwierigkeit aufmerksam werden.<sup>365</sup>

Wenn diese Feststellung der Unendlichkeit in beide Richtungen auf die Kette von Generationen übertragen wird, so gibt es auch dort keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende. Diese Spekulation läuft jedoch der Realität zuwider, denn die Kette der Generationen muß irgendwann einmal ihren Anfang genommen haben. Von daher ist die Spekulation der Unendlichkeit vom empirischen Standpunkt gesehen als widersinnig zu erachten<sup>366</sup>. Im zwanzigsten Jahrhundert war es unter anderem Felix Kaufmann, der sich mit dem Problem der Unendlichkeit in der Mengenlehre der Mathematik beschäftigt hat<sup>367</sup>.

Jenseits des Problems von Endlichkeit und Unendlichkeit verweist Voegelin auf zwei weitere inhaltliche Anliegen, die sich im Zusammenhang mit dem Organismusbegriff ergeben. Diese finden sich wiederum in den Darstellungen Buffons und Blumenbachs. Es erhebt sich „die Frage nach der artbestimmten Geschlossenheit des individuellen Organismus.“<sup>368</sup> Hierzu nimmt Voegelin Bezug auf eine von Buffon entwickelte Theorie „von der inneren Form des Organismus.“<sup>369</sup> Das heißt, der gesamte Körper des Menschen ist von einem Organisationsprinzip durchdrungen, welches diese innere Form darstellt. Es bewirkt die proportionale Ausgeglichenheit des Körpers. Hierbei treten auch mechanistische Analogien in den Vordergrund, um das Organisationsprinzip des menschlichen Körpers zu erklären. Dabei sieht Voegelin in dem Organisationsprinzip, welches die innere Form des Körpers bewirkt, eine Analogie zu den Gesellschaftskonzepten, in denen die Gesellschaft anhand der Organisationsprinzipien des menschlichen Körpers erklärt wird<sup>370</sup>.

Die Theorie der inneren Form wird durch Blumenbachs Theorie des Bildungstriebes konkretisiert. Blumenbach selbst ist ein Vertreter des epigenetischen Modells der Entstehung des Lebens und wendet sich von daher gegen das Präformationsmodell. Das heißt, Blumenbachs Annahme besteht darin:

„Dass keine präformierten Keime präexistieren: sondern dass in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.“<sup>371</sup>

Blumenbach postuliert,

„dass *das Wort* Bildungstrieb, so gut, wie *die Worte* Attraction, Schwere etc. zu nichts mehr und nichts weniger dienen soll, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkung aus der Erfahrung anerkannt worden, deren *Ursache* aber so gut wie die *Ursache* der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns *qualitas occulta* ist.“<sup>372</sup>

Der Bildungstrieb verursacht die Gestalt des Körpers und sorgt für dessen lebenslange Aufrechterhaltung.

---

<sup>365</sup> Brief Leibniz' an Bernoulli von 1698, ebd. S. 368 – 371 (S. 369).

<sup>366</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 103 f. sowie den gesamten Auszug aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Bernoulli in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band II, S. 361 – 381.

<sup>367</sup> Siehe Kaufmann, Felix: Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung. Eine Untersuchung über die Grundlagen der Mathematik, Leipzig – Wien 1930, S. 135 ff. sowie Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 104 f., Anmerkung 53.

<sup>368</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 105.

<sup>369</sup> Ebd.

<sup>370</sup> Vgl. ebd. S. 105 f.

<sup>371</sup> Blumenbach, Joh. Fr.: Über den Bildungstrieb, Göttingen 1789, S. 24.

<sup>372</sup> Ebd. S. 25 f.

„Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper (der Contractilität, Irritabilität, Sensilität etc.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduktion zu seyn scheint, und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des *Bildungstriebes* (*nisus formativus*) bezeichnen kan.“<sup>373</sup>

Voegelin sieht bei Blumenbach einen Wandel in der Terminologie, die ihn von anderen Theoretikern, wie Wolff und Buffon, unterscheidet. Durch die Bezeichnung „Trieb“ sei ein Fortschritt in Richtung des Prozesses der Verinnerlichung des Leibes getan, denn Buffons „innere Form“ und Wolffs „vis essentialis“ seien recht statische Begrifflichkeiten, „der Trieb verlegt das gestaltgebende Prinzip ins Innere des Organismus und läßt zugleich etwas von Subjektivität der Erzeugung ahnen.“<sup>374</sup> Zu verweisen ist auch auf Goethe und Kant, die beide Blumenbachs Theorie des Bildungstriebes ihre Anerkennung zollten:

„In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet als Herr Hofr. *Blumenbach*. Von organisierter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an.“<sup>375</sup>

Diese Aussage Kants greift auch Goethe in seiner kurzen Abhandlung zum Bildungstrieb auf. Interessant sind dabei auch die Bezüge, die Goethe zu Wolff's *Theoria Generationis* herstellt:

„Ein solches Zeugnis des gewissenhaften Kants regte mich an, das Blumenbachische Werk wieder vorzunehmen, das ich zwar früher gelesen, aber nicht durchdrungen hatte. Hier fand ich nun meinen Kaspar Friedrich Wolf als Mittelglied zwischen Haller und Bonnet auf der einen und Blumenbach auf der andern Seite. Wolf mußte zum Behuf seiner Epigenese ein organisches Element voraussetzen, woraus alsdann die zum organischen Leben bestimmten Wesen sich ernährten. Er gab dieser Materie eine *vim essentialem*, die sich zu allem fügt, was sich selbst hervorbringen wollte, und sich dadurch zu dem Range eines Hervorbringenden selbst erhob.“<sup>376</sup>

In der Blumenbachschen Definition des Bildungstriebes erkennt Goethe einen Hang zum „Anthropomorphosieren“, und dieser, so unterstellt es Voegelin, habe auf Goethe anziehend gewirkt<sup>377</sup>. Voegelin zufolge weckte die „Subjektivierung der Natur“<sup>378</sup> das Interesse Goethes, während Kant bei Blumenbach vor allem den naturgesetzlichen Ansatz seines Werkes lobte. Goethe interpretiere den Bildungstrieb im Hinblick auf die lebendige Sphäre des Menschen, Kant sehe im Bildungstrieb dagegen ein Prinzip, welches aufgrund seines allgemein naturgesetzlichen Charakters auch den Bereich des Anorganischen einschließt. Die Interpretation des Bildungstriebes fällt somit bei Goethe und Kant zwar unterschiedlich aus, jedoch zielen beide auf eine Abgrenzung des Bereichs des Organischen gegen den des Anorganischen und Mechanischen ab. Die Deutungen Kants und Goethes schießen nach Voegelins Auffassung beide ein wenig über das Ziel hinaus, jedoch finde sich am Ende ein Gleichgewicht bezüglich der Vorstellungen vom Organismus<sup>379</sup>.

---

<sup>373</sup> Ebd. S. 24 f.

<sup>374</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 107.

<sup>375</sup> Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (Die drei Kritiken, Bd. 3), Hamburg 1993, § 81, S. 292 (S. 378 f. nach der Originalausgabe), vgl. ebd.

<sup>376</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Bildungstrieb, in: Heinemann, Karl (Hg.): Goethes Werke, Bd. 29, Leipzig – Wien o. J., S. 139 – 141 (S. 140).

<sup>377</sup> Siehe ebd. S. 140 f.

<sup>378</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 108.

<sup>379</sup> Vgl. ebd. S. 107 ff.

### 2.3.3.4. Der Organismusbegriff bei Kant

Auch Kant widmet sich in seiner *Kritik der Urteilskraft* dem Organismusbegriff. Nach Voegelin's Auffassung sei bei Kant der Organismusbegriff in sein Gleichgewicht gekommen. Die Auffassungen Kants gründen sich auf die These, daß es in der Seinsordnung ein Nebeneinander zwischen einer natürlichen und einer intelligiblen Sphäre gebe. Der Organismus sei nicht das Resultat des Schöpfungsaktes durch eine Vernunft, ganz gleich ob sich diese im Wege der Präformation oder der Epigenesis vollziehe. Voegelin wertet diese Auffassungen als „die genaue Umkehrung der Gedankenführung, mit der Kant in der Kritik der reinen Vernunft, in der Erläuterung der dritten Antinomie, die Parallelität der natürlichen und der intelligiblen Sphäre begründet.“<sup>380</sup> Den Vorgängen in der Natur liegen freie Ursachen zugrunde. Hinzu kommt jedoch, daß „als unbestrittenes Faktum aus dem gesetzlichen Gang der Natur sich gewisse Naturerzeugnisse, die sogenannten Naturzwecke herausheben.“<sup>381</sup>

In diesem Sinne habe die Natur auch den Bereich des Organischen hervorgebracht. Dieser sei durch folgende drei Merkmale gekennzeichnet. Erstens, ein Merkmal des organischen Lebens sei die Fortpflanzung als artspezifische Reproduktion. Ein zweites Merkmal lebender Individuen sei deren Wachstum, verbunden mit der Ernährung, durch die auch anorganische Stoffe aufgenommen werden. Drittens, heißt es, daß das vollständige Geschöpf aus einem Teil des Geschöpfes hervorgebracht wird, so daß die Existenz des Ganzen durch die Existenz seiner Teile bedingt ist<sup>382</sup>. Hieraus erwächst eine charakteristische Beziehung zwischen einem Organismus und seinen Gliedern, die wie Voegelin abschließend unter Heranziehung von Zitaten von Kant und Friedrich Heinrich Jacobi feststellt, auch in anderen Lebensbereichen, etwa in der Frage der Staatsorganisation gilt<sup>383</sup>. Der Organismusbegriff bei Kant hat den Sinn eines Naturzweckes:

„Soll aber ein Ding als Naturprodukt in sich selbst und seiner inneren Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Kausalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich sein, so wird *zweitens* dazu erfordert, daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache – denn da wäre es ein Kunstprodukt –, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.“<sup>384</sup>

Die Glieder existieren nicht nur zum Zwecke der Hervorbringung des Organismus<sup>4</sup>, sondern die Glieder bedingen sich wechselseitig untereinander, sie bedingen den Organismus, und umgekehrt bedingt auch die Idee des Organismus die Glieder, aus denen er sich zusammensetzt<sup>385</sup>.

<sup>380</sup> Ebd. S. 110, vgl. Kant, Immanuel: Die Kritik der reinen Vernunft (Die drei Kritiken, Bd. 1), Hamburg 1993, S. 462 ff. (A 444 ff., B 472 ff.).

<sup>381</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 110.

<sup>382</sup> Dies ist exemplifiziert am Beispiel der Entwicklung eines Baumes, vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, § 64, S. 233 f. (S. 286 ff. nach der Originalausgabe).

<sup>383</sup> Siehe Jacobi, Friedrich Heinrich: An Julia Gräfin R\*\*\*. Pempelfort, den 5ten November 1790, in: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Dritter Band, Leipzig 1816, S. 534 – 537 (S. 537): „Daß keine von allen unsern Verfassungen lange mehr halten kann, davon bin ich überzeugt, weil fast nichts von ihrem ersten *Bildungstrieb* mehr vorhanden ist. König – Adel – Geistlichkeit, nichts als leere Masken – verdorrte Gebeine. Wer kann sagen was geschehen wird, nur sagen, was geschehen sollte? Ich denke, grüble – und verstumme.“ Dieses Zitat führt Voegelin am Ende seines Kapitels über den Begriff des Organismus in der Kritik der Urteilskraft an, um zu illustrieren, daß der Begriff des Bildungstriebes auch dem Zweck diene, gesellschaftliche Erscheinungen zu erklären, vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 113.

<sup>384</sup> Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, § 65, S. 236 (S. 290 f. nach der Originalausgabe).

<sup>385</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 109 ff.

### 2.3.3.5. Die Einheit und Vielfalt des Lebens – Prinzipien

Bei der „Verinnerlichung des Leibes“ spielen für Voegelin, wenn es darum geht, auf die Endstufe dieses Prozesses hinzuwirken, verschiedene Ansätze über eine „Reihe lebender Formen“<sup>386</sup> eine Rolle, die er in seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* unter dem Titel der „Entfaltung der organischen Formenwelt“<sup>387</sup> abhandelt. Es entwickle sich, so Voegelin, die Idee des lebenden Individuums, welches einem eigenen Bildungsgesetz folgt. Dieses Konzept ist zugleich eine Abkehr von der Idee der Entstehung des Lebens und der Arten durch einen einmaligen Schöpfungsakt, nunmehr spielt hier die Spekulation über die unendliche Reihe in der Kette der Zeugungen eine Rolle. Voegelin interpretiert diese Beobachtung im Zusammenhang des Wandels von der transzendenten zur immanenten Betrachtung der Entstehung des Lebens.

Es sind insgesamt vier Ideen, die Voegelin bei diesem Wandel vom transzendenten zum immanenten Ansatz verknüpft sieht. Die erste ist die Idee der Kontinuität, das heißt, die Vielzahl der organischen Formen bildet ein Kontinuum im mathematischen Sinne. Die zweite Idee beinhaltet die Verortbarkeit der Individuen in einem systematischen Bauplan nach morphologischen Gesichtspunkten. Als drittes steht eine Spekulation über die Seinsordnung der organischen Welt, bestehend aus den Seinsstufen von Pflanze, Tier und Mensch, also eine Ontologie. Viertens, nennt Voegelin schließlich die Idee der Abstammung der Lebewesen voneinander.

Um den Wandel von der transzendenten zur immanenten Betrachtung des Problems weiter zu verdeutlichen, nimmt Voegelin nochmals eine Neuordnung dieser vier Ideengehalte vor, so daß sich diese nunmehr folgendermaßen darstellen lassen. Erstens, stellt die Gesamtheit der Lebensformen „ein reales Vernunftkontinuum“<sup>388</sup> dar. Diese Idee repräsentiert die transzendente Betrachtung, da sich das Wesen des wirklichen Zusammenhanges nicht auf das organische Leben, sondern auf die Kategorie der Vernunft hin erstreckt. Als zweites wird „die Betrachtung der Formenwelt unter einer regulativen Idee des Kontinuums“<sup>389</sup> angeführt. Auch hier ist die Vernunft die Grundlage des Kontinuums, wobei sie sogar noch über den bloßen Realzusammenhang in der Reihe der Lebensformen hinausgehend den Charakter der Idee einer Ordnung annimmt. Der transzendente Charakter ist hier zwar noch weitergehend als bei der Betrachtung der Formenwelt als reales Vernunftkontinuum, andererseits werden hier aber auch die Grundlagen für den Übergang zur immanenten Deutung geschaffen,

„insofern der Charakter des Kontinuums als eine regulative Idee die Frage des Realzusammenhanges der Formenmannigfaltigkeit offen läßt, er läßt eine leere Stelle in der Deutung des Phänomens, die durch Immanenz-Ideen ausgefüllt werden kann.“<sup>390</sup>

Drittens, die Verortbarkeit der Individuen in einem systematischen Bauplan nach morphologischen Gesichtspunkten soll zuerst die Frage nach dem Realzusammenhang beantworten helfen. Hierbei wird eine Ordnung der Lebensformen präsentiert, jedoch wird auf die Frage nach den Ursachen des Realzusammenhanges, der Verwandtschaft der Lebensformen untereinander, entweder gar nicht oder aber durch Verweis auf transzendente Mächte, wie Gott und Natur, eingegangen. Viertens schließlich, steht die immanente Idee der Realverwandtschaft der verschiedenen Lebensformen, das heißt die Ausdifferenzierung der Formen, in einem historischen Prozeß<sup>391</sup>.

Diese vier geordneten Ideen handelt Voegelin anhand von Beispielen und Vertretern der Ideengeschichte ausführlich ab und führt hierzu Namen an, die bereits in unseren bisherigen Ausführungen eine Rolle spielten: Leibniz, Kant, Herder und Goethe.

---

<sup>386</sup> Ebd. S. 115 und 117.

<sup>387</sup> Ebd. S. 113.

<sup>388</sup> Ebd. S. 114.

<sup>389</sup> Ebd.

<sup>390</sup> Ebd.

<sup>391</sup> Vgl. ebd. S. 113 ff.

### 2.3.3.6. Die Einheit und Vielfalt des Lebens – die Ansätze von Leibniz und Kant

Für die erste der genannten Ideen, die Betrachtung der Welt der Lebensformen als reales Vernunftkontinuum, steht der Name Leibniz. Grundlage dieser Betrachtungen über das Kontinuitätsprinzip ist ein Brief von Leibniz an Varignon. Leibniz geht von einem mathematischen Kontinuum aus und überträgt dessen Prinzip auf die Biologie dergestalt,

„daß all die verschiedenen Klassen von Wesen, deren Inbegriff das Universum ausmacht, in den Ideen Gottes, der ihre wesentlichen Abstufungen distinktiv erkennt, nur ebensoviele Koordinaten ein und derselben Kurve sind.“<sup>392</sup>

Voegelin führt hierzu ein längeres Zitat der Ausführungen Leibniz' an<sup>393</sup>. Es bestehe ein Kontinuum zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und Fossilien, das heißt zwischen diesen verschiedenen Lebensformen seien die Übergänge fließend. Diese These interpretiert Voegelin dahingehend, „daß Leibniz die Kontinuität der Formen im Sinne einer Vernunftmetaphysik verstanden wissen wollte.“<sup>394</sup> Für den Ansatz Leibniz' zieht Voegelin daraus die Schlußfolgerung, daß dessen Auffassung von der fließenden Kontinuität zwischen den verschiedenen Formen nicht real leiblich ist, sondern sich nur auf einer intellektuellen Ebene abspielt. Die Deutung der Formenreihe als reales Vernunftkontinuum ist daher keine immanente, sondern eine transzendente Interpretation des Gesamtproblems. Dabei bleibt jedoch festzuhalten, daß es sich nicht um eine reale Diskontinuität handelt, die lediglich als Kontinuität betrachtet wird, sondern eine reale Kontinuität, die eine göttliche Idee darstellt. Empirisch muß dieses Realkontinuum deshalb nicht nachweisbar sein. Die Folge des Leibnizschen Ansatzes ist jedoch eine Infragestellung der Linnescen These von der absoluten Konstanz der Arten<sup>395</sup>.

So wie Leibniz als Vertreter der Betrachtung der Formenreihe als reales Vernunftkontinuum angesehen wird, führt Voegelin nunmehr Kant als Repräsentanten einer „regulativen Idee des Kontinuums“ an<sup>396</sup>. Das Prinzip der Kontinuität ist kein Realkontinuum, sondern das Ergebnis einer subjektiven Idee der Vernunft, die auf die Realität angewendet wird. In diesem Sinne heißt es bei Kant:

„Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld, 1. durch ein Prinzip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Prinzipien der *Homogenität*, der *Spezifikation* und der *Kontinuität* der Formen nennen.“<sup>397</sup>

Kontinuität in diesem Sinne besteht also aus den zwei Prinzipien „Homogenität“ und „Spezifikation“. Die Zielrichtung der „Homogenität“ ist das Herausfinden von Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Lebensformen, wodurch eine Zuordnung innerhalb eines hierarchischen Systems, einer Taxonomie, zu höheren Kategorien möglich sein soll. Aufgrund gemeinsamer Merkmale werden nach unserem heutigen Verständnis nach dem Kriterium der Artverwandtschaft Arten zu Gattungen, diese zu Familien, jene wiederum zu Ordnungen usw. zusammengefaßt. Die „Spezifikation“ hingegen zielt in die Gegenrichtung ab, indem sie annimmt, daß es grundsätzlich keine kleinste Einheit in der Taxonomie der Lebewesen geben kann, sondern deren Kategorien nach unten ebenfalls nach immer spezifischeren Merkmalen erweitert werden können. Unserem heutigen Verständnis entsprechend folgen auf die Kategorie der Arten nämlich die Unterarten und auf diese wiederum die Rassen. Zwei Momente in Kants Ansatz hebt Voegelin noch einmal hervor, zum einen dessen transzendente

<sup>392</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Über das Kontinuitätsprinzip. (Aus einem Briefe von Leibniz an Varignon.), in: ders.: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band II, S. 74 – 78 (S. 77).

<sup>393</sup> Siehe ebd. S. 77 f. in Verbindung mit Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 115 f.

<sup>394</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 117.

<sup>395</sup> Vgl. ebd. S. 115 ff. sowie Leibniz, Gottfried Wilhelm: Über das Kontinuitätsprinzip, S. 74 ff.

<sup>396</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 117.

<sup>397</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, S. 616 (A 657 f., B 685 f.), vgl. ebd.

Natur, die hier noch stärker sei als bei Leibniz, zum anderen die Unabhängigkeit dieses nur den Charakter einer subjektiven Idee tragenden Ansatzes Kants von empirischen Befunden<sup>398</sup>.

### 2.3.3.7. Die Einheit und Vielfalt des Lebens – die Ansätze von Herder und Goethe

Nun geht es Voegelin in seiner Darstellung von vier Ansätzen, die die „Entfaltung der organischen Formenwelt“ beschreiben, darum, den Wandel von der transzendenten zur immanenten Sicht aufzuzeigen. Die beiden vorhergehend erläuterten Ansätze von Leibniz und Kant weisen, wie gesagt, einen eindeutig transzendenten Charakter auf. Bei Herder und Goethe hingegen findet sich das Bild einer Entwicklung des organischen Lebens, welches im Wandlungsprozeß von der Transzendenz zur Immanenz bereits fortgeschrittener ist. Das von Herder entwickelte Prinzip ist auf vier Thesen aufgebaut, welche Voegelin gern neben die vier Thesen Linnés über die Konstanz der Arten gestellt sehen möchte. Die erste These Herders besagt :

„Die Klassen der Geschöpfe erweitern sich, je mehr sie sich vom Menschen entfernen; je näher ihm, desto weniger werden die Gattungen der sogenannten vollkommenern Thiere.“<sup>399</sup>

Mit weitergehender Entwicklung und Vervollkommnung nimmt also die Zahl der Klassen ab. Zweitens, werden nach Herder alle Lebewesen nach einundderselben „Hauptform“<sup>400</sup> gebildet. An dieser seien sogar die Gebilde der nichtlebenden Natur ausgerichtet:

„Wir können also das zweite Hauptgesetz annehmen: daß, je näher dem Menschen, auch alle Geschöpfe in der Hauptform mehr oder minder Aehnlichkeit mit ihm haben, und daß die Natur bei der unendlichen Varietät, die sie liebt, alle Lebendigen unsrer Erde nach Einem Hauptplasma der Organisation gebildet zu haben scheine.“<sup>401</sup>

Drittens, seien die verschiedenen Arten in ihrer Gesamtheit die Manifestation eines Bauplanes, die Arten selbst stellen Variationen dieses Planes dar. Daraus folgt, daß sich mit einem Exemplar das andere erklären läßt<sup>402</sup>. Viertens, nimmt Herder an, daß der Mensch im Tierreich ein „Mittelgeschöpf“<sup>403</sup> darstellt, das heißt ein Wesen, in welchem „sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln.“<sup>404</sup> Diese vier Thesen kennzeichnen Voegelin zufolge jene „transzendente sachhaltige Ordnung der Reihe“<sup>405</sup> der Lebensformen. Die Ansichten finden sich bei Goethe in ähnlicher Weise, wobei dieser jedoch vom „Typus“ spricht und damit das meint, was Herder als „Hauptform“ bezeichnet. Goethe erkannte für sich

„die Notwendigkeit, einen Typus aufzustellen, an welchem alle Säugetiere nach Übereinstimmung und Verschiedenheit zu prüfen wären, und wie ich früher die Urtierpflanze aufgesucht, so trachtete ich nunmehr, das Urtier zu finden, das heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tiers.“<sup>406</sup>

---

<sup>398</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 117 ff. sowie Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, S. 613 ff. (A 653 ff., B 681 ff.).

<sup>399</sup> Herder (Johann Gottfried): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Theil (Herder's Werke. Neunter Theil), Berlin o. J., Zweites Buch, S. 93 f.

<sup>400</sup> Ebd. S. 94.

<sup>401</sup> Ebd.

<sup>402</sup> Vgl. ebd. S. 94 f.

<sup>403</sup> Ebd. S. 93.

<sup>404</sup> Ebd. S. 95, vgl. ebd. S. 93 ff.

<sup>405</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 120.

<sup>406</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Der Inhalt befürwortet, in: Heinemann, Karl (Hg.): Goethes Werke, Bd. 29, Leipzig – Wien o. J., S. 47 – 51 (S. 51).

Entworfen wird diese Typenlehre wiederum in Goethes Vortrag *Über einen aufzustellenden Typus zu Erleichterung der vergleichenden Anatomie*, auf den hier bereits eingegangen worden ist<sup>407</sup>. Voegelin macht in Bezug auf den Herderschen Begriff des Mittelgeschöpfes noch einmal deutlich, daß dieser zweierlei Bedeutung haben kann. Neben der hier dargestellten Begrifflichkeit des Menschen als Mittelgeschöpf ist diese auch als Mittelstellung zwischen tierischem und geistigen Sein interpretierbar, wie Herder sie in anderem Zusammenhang aufgefaßt hat. Diese Interpretation ist im Vergleich zur ersteren eine rein ontologische. Im einen Fall handelt es sich um eine biologische, im anderen um eine anthropologische Bedeutung des Begriffes, beide sind methodisch sauber voneinander zu trennen. Dennoch habe Herder, wie Voegelin kritisch befindet, versucht, diese beiden Bedeutungen eines Begriffes zu vereinigen<sup>408</sup>.

### 2.3.3.8. Die immanente Interpretation der Entstehung des Lebens und der Entwicklung seiner Vielfalt

Einen vierten Ansatz zur Darstellung der „Entfaltung der organischen Formenwelt“ bezeichnet Voegelin ganz im Gegensatz zu dem von Herder und Goethe als „immanente sachhaltige Ordnung der Reihe“<sup>409</sup> der Lebensformen. Diesen Ansatz findet Voegelin in der Reaktion Kants auf die Ideen Herders. Herders und Goethes Ansätze einer „transzendenten sachhaltigen Ordnung der Reihe“ sind, so Voegelin,

„auf dem Weg zu einer immanenten Fassung des Gesetzes, aber sie erreichen sie nicht ganz, weil das Prinzip, das in der Reihung der Leibgestalten sich offenbart, ein leibjenseitiges ist. Die organischen Gestalten sind Analoga eines Bauplanes, aber sie erzeugen und variieren diesen Plan nicht aus sich selbst.“<sup>410</sup>

Kant kritisiert an Herder in seinen *Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* dessen Versuch, die Lebensformen nach ihrer Ähnlichkeit zu klassifizieren, mit der Begründung, die Ähnlichkeit resultiere aus der Mannigfaltigkeit der Organismen, und diese Folgerung sei so selbstverständlich, daß die von Herder angegebene Ursache in Gestalt eines gemeinsamen Bauplanes der Lebensformen nicht zwingend ist:

„Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer *Ähnlichkeit* nach aneinander paßt, ist bei so großer Mannigfaltigkeit eine notwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine *Verwandtschaft* unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoße entsprungen wären, würde auf *Ideen* führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserm Verfasser [Herder], ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf.“<sup>411</sup>

Später revidiert Kant seinen Standpunkt, die Ähnlichkeit sei ausschließlich eine selbstverständliche Folge der Mannigfaltigkeit dahingehend, daß es wohl doch nicht überflüssig sei, morphologische Analogien zu untersuchen, um an diesen ein bauplanartiges System als Prinzip der Erzeugung ausfindig zu machen. Es wird das Bild einer Stufenleiter der Entwicklung entworfen, an dessen Spitze der Mensch steht, unter diesem die Tiere und Pflanzen bis hinunter zu den am niedrigsten entwickelten Lebensformen rangieren. In der Kette der Zeugungen nimmt die Mannigfaltigkeit der Lebensformen solange zu, bis sie dann irgendwann erstarrt<sup>412</sup>. Der Spekulation Kants stellt Voegelin

<sup>407</sup> Siehe ders.: Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie, S. 337 ff., vgl. insgesamt dazu Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 122, Anmerkung 79.

<sup>408</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 120 ff.

<sup>409</sup> Ebd. S. 123.

<sup>410</sup> Ebd.

<sup>411</sup> Kant, Immanuel: Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Teil 1. 2. 1785., in: Buchenau, Artur/ Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S. 177 – 200 (Erster Teil, S. 188 f.).

<sup>412</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 124. sowie Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, § 80, S. 285 f. (S. 368 f. nach der Originalausgabe).

die Entwicklungen, die die Abstammungslehre unter Darwin im 19. Jahrhundert genommen hat, gegenüber. Diese, so Voegelin, haben den Ansatz Kants einerseits weiterentwickelt, seien jedoch auch von theoretischer Verflachung gekennzeichnet, infolgedessen unbedeutende Fakten hervorgehoben, spekulative, theoretisch bedeutsame Grundsätze jedoch außer Acht gelassen werden<sup>413</sup>.

Bei Kant ist die Erklärung der Reihe der Lebensformen als immanenter Ansatz zu verstehen, und dieser immanente Charakter wird in der Darwinschen Abstammungslehre noch verstärkt. Doch trotz dieser immanenten Erklärung, daß die Lebensformen voneinander abstammen und die Differenzierung der Arten mit der Kette der Zeugungen zunimmt, ist die transzendente Frage nach den Endursachen dieser Entwicklung bis zu seinen Anfängen zwar aufgeschoben, aber nicht aufgehoben<sup>414</sup>. Auch wenn die Arten voneinander abstammen mögen, wird deren Entwicklung letzten Endes durch jenes der Entwicklung vorangehende transzendente Gesetz erklärt.

Das Ansinnen der wissenschaftlichen Abstammungslehre wird durch den Ansatz Kants ad absurdum geführt. Ziel der Abstammungslehre ist eine Erklärung der Ursachen der Artentwicklung, in deren Ergebnis wird das die Entwicklung erklärende transzendente Gesetz lediglich zeitlich zurückverlagert. Somit gelangt Voegelin am Ende seiner Untersuchungen über den Wandlungsprozeß von der transzendenten zur immanenten Betrachtung der Entwicklung von Lebensformen zu einem charakteristischen Ergebnis, welches er in Beziehung setzt zu dem an anderer Stelle bereits beleuchteten Problem der unendlichen Reihe und deren Verendlichkeit:

„So wie für das organische Individuum sein Gestaltgesetz, die Immanenz seines Seins, nicht ersetzt werden konnte durch die präformistische Reihentheorie, wie dort das Problem der Unendlichkeit innerhalb der Art aufgelöst werden mußte, um den endlichen Begriff des Bildungstriebes der lebenden Einzelform zu gewinnen, so muß in der Entwicklungstheorie die Lehre von der Abstammung der Arten als Erklärungsgrund der Einzelart aufgelöst werden, damit wieder die Idee der Artkonstanz, des immanenten Gesetzes der Artform gefunden werde.“<sup>415</sup>

Die Ursache des Artphänomens sieht Voegelin in keinem der von ihm beschriebenen vier Ansätze zur Erklärung der „Entfaltung der organischen Formenwelt“ wirklich erklärt. Somit stellt sich die Frage zu welcher Konsequenz er am Ende seiner Untersuchung über das Gesamtproblem der „Verinnerlichung des Leibes“ geführt wird. Voegelin gelangt zu dem Schluß, daß der verwandtschaftliche Zusammenhang zwischen den Arten ebenso wie die Individuen und die Arten selbst die drei Facetten darstellen, die das Urphänomen des Lebens ausmachen. Keines dieser drei Facetten ein und desselben Urphänomens könne durch die beiden anderen erklärt werden. Von daher sei der Prozeß der „Verinnerlichung des Leibes“ zusammenfassend zu charakterisieren „als eine Auflösung des Gewirres von Konstruktionen, bis der Blick auf das Urphänomen des Lebens selbst frei wird.“<sup>416</sup>

## 2.3.4. Zur „Verinnerlichung der Person“

### 2.3.4.1. Unsterblichkeit und Unendlichkeit

Das Thema der „Verinnerlichung des Leibes“ zielt Voegelins abschließendem Bekunden zufolge auf die Freilegung des Blickes auf das Urphänomen des Lebens ab. Analog hierzu erfolgt die Zielrichtung des Themas der „Verinnerlichung der Person“ im Hinblick auf das Urphänomen des Menschen in seiner leiblich-geistigen Einheitsgestalt. Wie auch schon bei der „Verinnerlichung des Leibes“ geht es hier um die Überwindung des Dualismus von Körper und Geist zugunsten einer Interpretation der Seinsordnung als stofflich-geistiger Einheit. Allerdings vollzieht sich im Zuge der „Verinnerlichung der Person“ dieser Wandel auf einer höher gelagerten Ebene:

„Bei der Verinnerlichung des Leibes handelt es sich um die Verlebendigung der Materie, ohne in hylozoistische Theorien oder Analogien des Artefaktes oder in rein äußerliche

<sup>413</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 123 ff.

<sup>414</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, § 80, S. 286 f. (S. 369 ff. nach der Originalausgabe).

<sup>415</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 126.

<sup>416</sup> Ebd. S. 128, vgl. ebd. S. 125 ff. sowie zur „Verinnerlichung des Leibes“ insgesamt Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 95 ff.

Kombinationen eines Stückes Materie mit einer individuellen anima abzugleiten; bei der Verinnerlichung der Person handelt es sich um die Versinnlichung eines immateriellen geistigen Prinzips, ohne in eine Materialisierung des Seelischen zu verfallen. Von den beiden Polen der Materie und der Seele, des Leibes und des Geistes her soll die Vorstellung des endlichen Ganzen gewonnen werden, des Leibes oder der Person.<sup>417</sup>

Bei der „Verinnerlichung des Leibes“ war von einer Verendlichung der Spekulation über die unendliche Reihe die Rede gewesen, eine ähnliche Verendlichung ereignet sich nun auch im Zusammenhang mit der „Verinnerlichung der Person“. Allerdings hat sich das Befassen mit der Verendlichung bei der „Verinnerlichung der Person“ zeitlich später ereignet als jene im Zusammenhang mit der „Verinnerlichung des Leibes“. Leibniz, der das Problem der Unendlichkeitsspekulation und der Verendlichung mathematisch präzisiert hat, ist zur „Verinnerlichung der Person“ noch nicht vorgedrungen. Voegelin setzt somit in seiner Abhandlung dieses Themas erst bei Kant an.

Die Infragestellung der mathematischen Unendlichkeitsspekulation erfolgt gegen Ende des 17. Jahrhunderts, ohne daß Leibniz jedoch noch weitere Konsequenzen aus dieser Einsicht zieht. So bleibt auch im 18. Jahrhundert die Unendlichkeitsspekulation über das Wesen der Person lebendig und manifestiert sich entweder in der christlichen Annahme des Weiterlebens der Seele im Jenseits oder in der Reinkarnation, der Wanderung der unendlich existierenden Seele von Körper zu Körper. Voegelin läßt jedoch nicht unberücksichtigt, daß es bereits vor Kant eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Problem gegeben habe. Bei Lessing etwa beziehe sich die Qualität der Unendlichkeit auf die Menschheit als Ganzes. Die Erziehung des gesamten Menschengeschlechts zu einem tugendhaften Leben erfolge in einem unendlichen Zeitraum. Der Unendlichkeit der Menschheit stehe jedoch die endliche Existenz des menschlichen Individuums als Antithese gegenüber. Dieser Widerspruch wird durch die Annahme der individuellen Seelenwanderung gelöst. Das Leben wird als etwas unkörperliches aufgefaßt, was dann auch für Kant die Konsequenz hat, zwischen Organismus und Leben zwar eine Analogie zu erkennen, beide jedoch als verschiedene Bereiche der Seinsordnung anzusehen. Voegelin hält es für erforderlich, die Überlegungen zum Problem der Unendlichkeit und der Präformation für die Wandlungen der Seele zu wiederholen. Das heißt, auch hier verliert die Annahme der Vervollkommnung ihren Sinn, wenn diese als unendlicher Prozeß gedacht wird, weil es innerhalb eines unendlichen Kontinuums keine rational faßbaren endlichen Abschnitte geben kann, diese wären, wenn man sich das unendliche Kontinuum im mathematischen Sinne denkt, unendlich klein. Sowohl „(d)ie Unsterblichkeit der Seele“<sup>418</sup> als auch „(d)as Dasein Gottes“<sup>419</sup> bezeichnet Kant „als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“<sup>420</sup>:

„Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts.“<sup>421</sup>

Diese „völlige Angemessenheit“ ist als unbedingt notwendig anzusehen und kann deshalb

„nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden [...]. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft“<sup>422</sup>.

Voegelin zufolge erfolgt Kants Lösungsansatz auf zweierlei Weise. Zum einen wird die Existenz des Individuums als unendliche angenommen, zum anderen die Weltgeschichte als unendlicher Prozeß belassen. Im Rahmen des Letzteren wird die Menschheit bei Kant dem Zustand der Vollkommenheit

<sup>417</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 128.

<sup>418</sup> Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1961, S. 194.

<sup>419</sup> Ebd. S. 197.

<sup>420</sup> Ebd. S. 194 und S. 197.

<sup>421</sup> Ebd. S. 194.

<sup>422</sup> Ebd. S. 194 f.

entgegen geführt. Im ersteren Falle geht es um die Vollendung der individuellen Vernunft, im letzteren um die Vollendung der Gattungsvernunft. Beide Prozesse, so Voegelin, erfolgen bei Kant unabhängig voneinander, während bei Lessing sich diese vereinigen<sup>423</sup>:

„Lessing hatte die unendliche Vervollkommnung der einzelnen Person mit dem Sinn der Menschheitsentwicklung harmonisiert, indem er die Erziehung des Menschengeschlechts aufbaute in der Erziehung aller einzelnen Menschen durch die Folge ihrer Wiedergeburten. Beide Reihen fallen, wenn man den Gedanken Lessings zu Ende führt, in eine zusammen, denn das Menschengeschlecht in der Geschichte ist nicht eine unendliche Folge verschiedener, sondern eine Kette von Erscheinungen immer gleicher Personen.“<sup>424</sup>

Bei Kant hingegen fallen beide Reihen auseinander, was nach Voegelins Beobachtung Kant selbst als rätselhaft erscheint. Kant entwickelt die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*<sup>425</sup>, die diese beiden Facetten widerspiegelt. Dem Menschen wird außerdem eine Doppelnatur attestiert, als er einerseits der Gattung der Tierwelt, andererseits der Gattung vernunftbegabter Wesen angehört. Voegelin sieht bei Kant eine Interpretation, die er als „Vollendung der Gattungsvernunft“<sup>426</sup> bezeichnet. Das Leben eines Individuums sei zu kurz, als daß der Mensch hierbei alle seine Anlagen entwickeln könne, vielmehr bedürfe es hierzu einer unendlich langen Reihe an Generationen. Das biologische Dasein sei nur eine Facette des Menschen, alles, was über diese hinausgeht, habe auf der aus Vernunft entsprungenen Vollkommenheit zu beruhen. Dies zieht Kant zufolge notwendigerweise den Umstand nach sich,

„daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäfte zu treiben, nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die Spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können.“<sup>427</sup>

#### 2.3.4.2. Die Verendlichung der Person

Die Reihe der Individuen wird bei Kant nicht durch Seelenwanderung untereinander verknüpft. Stattdessen ist das Individuum Mittel zum Zweck eines vollendeten Lebens späterer Generationen. Das Individuum wird bei Kant zwar als unsterblich angesehen und insoweit ein Zustand der Vollendung erreicht, jedoch ersetzt diese Unsterblichkeit nicht die Vollendung im Diesseits. Es stellt sich das Problem der Vereinigung der Totalität der Menschheit mit der Totalität des Individuums. Ein Lösungsansatz hierzu stellt das Prinzip eines Antagonismus dar, mit welchem sich das Verhältnis der Anlagen innerhalb des Individuums beschreiben ließe.

Die Egoisten des Individuums, die sich etwa im Streben nach Macht über andere manifestieren, bringen zugleich die Talente des Individuums hervor, wovon im Ergebnis dann auch die ganze Gesellschaft profitiert. Das menschliche Individuum ist von daher keine geschlossene Persönlichkeit, sondern eine partikuläre Kraft, die aus Individuen bestehende Gesellschaft ist durch Arbeitsteilung spezialisiert. Das Individuum bleibt daher unvollkommen, weshalb die Entwicklung zur geschlossenen Persönlichkeit zu einem Postulat der Zeit wird. Ein solches Bild einer geschlossenen Persönlichkeit habe der Mensch nach Friedrich von Schillers Auffassung etwa in der Antike repräsentiert, in der Moderne jedoch sei dieses Bild dem einer Zerrissenheit gewichen:

„Diese Zerrüttung, welche Kunst und Gelehrsamkeit in dem innern Menschen anfangen, machte der neue Geist der Regierung vollkommen und allgemein. [...] Jene Polypennatur der

<sup>423</sup> Vgl. insgesamt ebd. S. 194 ff.

<sup>424</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 133.

<sup>425</sup> Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Buchenau, Artur/ Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S.149 – 166.

<sup>426</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 128.

<sup>427</sup> Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Dritter Satz, S. 154, vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 128 ff.

griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoß und, wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft.<sup>428</sup>

Infolge der menschlichen Zerissenheit gilt die Masse des Volkes als verloren. Der Ausweg wird nunmehr in einer Elite erblickt, die als Trägerin der Humanität und als Führerin der Masse fungieren soll. Nicht zuletzt auf Kant ist die Schillersche Forderung gegründet, intellektuelle Hindernisse und Trägheit zu überwinden<sup>429</sup>. Die Masse des Volkes sei jedoch in dieser Hinsicht überfordert und gebe sich stattdessen mit dem Umstand zufrieden, daß andere über sie die Vormundschaft führen<sup>430</sup>. Desweiteren zitiert Voegelin hierzu eine Schrift von Carl Gustav Carus:

„Es ist also wirklich nur eine kleinere Anzahl, in welcher das Bedürfnis, der Drang, das Suchen des Geistes nach Verständniß seiner selbst eine ganz wesentliche Lebensregung fort und fort ausmacht, und an diese ist es denn, daß die Botschaft dieser Blätter sich wendet, immer hoffend, daß auch aus jener für jetzt unempfindlichen Menge Einzelne wieder auftauchen werden, in welchen das überall im Grunde liegende Bedürfnis wieder erwacht und sie nach dieser Speise hin, oder eigentlich in die Tiefe ihres eigenen Wesens hinein drängen werde.“<sup>431</sup>

Diese Erkenntnis führt weiter zu der Einsicht, daß die Forderung nach Bildung kaum an die Masse des Volkes herangetragen werden kann. Einerseits findet sich zudem die Erkenntnis, daß sich die humanitäre Bildung im Zuge einer höheren Arbeitsproduktivität und des technischen Fortschritts vollziehe, andererseits konstituieren sich Elitetheorien sui generis. Der „Antagonismus der Kräfte“<sup>432</sup>, von welchem hier die Rede ist, wenn es um eine Beschreibung der arbeitsteiligen Zerrissenheit der Gesellschaft geht, wird bei Schiller im Unterschied zu Kant instrumentell aufgefaßt. Bei Kant ist die Vervollkommnung der Gesellschaft ein unendlicher Prozeß, der alle Individuen einschließt, bei Schiller hingegen beschränkt sich das Ideal auf einige ausgewählte Individuen, während die Masse dieses vorerst nicht erreicht<sup>433</sup>.

### 2.3.4.3. Die Vorbildfunktion Goethes bei Schiller, Humboldt und Carus

Sowohl Schiller als auch Kant befassen sich mit der Frage, wie eine Verbesserung des seinerzeitigen Zustandes der Menschheit möglich sei und gelangen hierbei zu unterschiedlichen Lösungsansätzen. Nach Kant ist es erforderlich, daß der Antagonismus der Kräfte vereinigt wird in einer Gesellschaft, die einem zentralisierten Recht untersteht, das heißt Kant zufolge, die divergierenden Kräfte der Gesellschaft müssen einem Herrscher untergeordnet werden. Hieraus ergibt sich jedoch das Dilemma, daß die Herrscherperson ausschließlich jener unvollendeten Gattung entnommen werden muß, die die gesamte Menschheit repräsentiert. Wie also soll die Menschheit zur Vollkommenheit

---

<sup>428</sup> Schiller, Friedrich von: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen (1793/94), in: Schiller: Ausgewählte Werke, Sechster Band, Stuttgart 1950, S. 237 – 349 (Sechster Brief, S. 253 f.).

<sup>429</sup> Siehe ebd. Achter Brief, S. 263.

<sup>430</sup> Vgl. ebd.

<sup>431</sup> So Carus, Carl Gustav: Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846, Vorwort, S. V.

<sup>432</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 138.

<sup>433</sup> Vgl. ebd. S. 135 ff. sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 97 ff.

reifen, wenn sie einer ihrer eigenen, unvollkommenen Gattung entnommen Herrscherperson untersteht<sup>434</sup>? An diesem Punkt setzt Schiller mit seinem Ansatz an:

„Aber ist hier nicht ein vielleicht ein Zirkel? Die theoretische Kultur soll die praktische herbeiführen, und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein? Alle Verbesserung im Politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen – aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergibt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bei aller politischen Verderbnis rein und lauter erhalten.“<sup>435</sup>

Schiller gelingt es, aus dem von Kant aufgezeigten Teufelskreis auszubrechen, durch die Humanität. Das Ideal der menschlichen Vervollkommnung rückte näher, wenn man sich einen ganz bestimmten Menschen, der diese Vollkommenheit repräsentierte, zum Vorbild nahm. Eine solche Vorbildfunktion erfüllte die Person Goethes, dessen diskrete Porträtierung, ohne ausdrückliche Nennung Goethes, sich Schiller vornimmt:

„Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling oder gar noch ihr Günstling ist. Eine wohlthätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem griechischem Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden ist, so kehre er, eine fremde Gestalt, in sein Jahrhundert zurück; aber nicht, um es mit seiner Erscheinung zu erfreuen, sondern, furchtbar wie Agamemnon's Sohn, um es zu reinigen.“<sup>436</sup>

An anderer Stelle präzisiert Schiller diesen Gedanken und entwickelt das Ideal einer schönen Seele und eines schönen Lebens. Durch Goethe werde ein Element der Sinnlichkeit entwickelt, welche sich an die Seite kantischer Vernunft gesell<sup>437</sup>. Im Schnittpunkt dieser Begrifflichkeiten von Sinnlichkeit (Goethe) und Vernunft (Kant) entwickelt Schiller einen neuen Begriff, der für den Prozeß der „Verinnerlichung der Person“ nicht unbedeutend ist. Mit der Betrachtung des Einzelnen als „Repräsentanten der Gattung“<sup>438</sup> ist ein erster Schritt auf dem Wege der „Verinnerlichung der Person“ getan, indem die Spaltung zwischen Natur und Vernunft überwunden wird.

Die Konsequenz dieser Betrachtung der Menschheit als einer Gemeinschaft von Gleichen ist deren Übertragung auf den Staat, der nunmehr, wie Voegelin es ausdrückt, als „ästhetischer“<sup>439</sup> aufgefaßt wird, da in ihm die Menschen in freier Gesellschaft gleichheitlich nebeneinander stehen<sup>440</sup>.

Der erste Schritt im Prozeß der „Verinnerlichung der Person“ ist vollzogen. Das weitere Fortschreiten erfolgt im Hinblick auf die Entwicklung der Auffassung von der menschlichen Individualität, für die die Person Goethes so vorbildhaft ist. Die Entwicklung setzt sich fort in dem von Wilhelm von Humboldt entwickelten Begriff der Individualität. Hiernach ist die Geschichte der Menschheit keine homogene kontinuierliche Entwicklung, die sich in die Unendlichkeit erstreckt, sondern ein Vorgang, der gelegentlich von bedeutsamen Eruptionen gekennzeichnet ist, die für den Historiker von besonderer Bedeutung sind. Die Individualität wird als eine „Geisteskraft“<sup>441</sup> aufgefaßt.

Humboldt erkennt in der Weltgeschichte ein Fortschreiten, jedoch nicht im Sinne einer ins Unendliche gehenden Vervollkommnung. Die menschliche Individualität als Geisteskraft ist nicht zwangsläufig mit dem Fortschritt verbunden. Voegelin hebt die Vorbildwirkung Friedrichs des Großen hervor, die auf Kant Eindruck ausgeübt habe, mit der Folge, daß Kant die Entwicklung der Menschheit als ein

<sup>434</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Vierter bis Sechster Satz, S. 155 ff.

<sup>435</sup> Schiller, Friedrich von: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Neunter Brief, S. 264.

<sup>436</sup> Ebd. S. 265.

<sup>437</sup> Siehe ders.: Über Anmut und Würde (1793, in: ders.: Ausgewählte Werke, Sechster Band, Stuttgart 1950, S. 177 – 236 (S. 214 ff.).

<sup>438</sup> Ders.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Siebenundzwanzigster Brief, S. 347.

<sup>439</sup> So Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 143.

<sup>440</sup> Vgl. ebd. S. 139 ff.

<sup>441</sup> Humboldt, Wilhelm von: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berlin 1836 (Faksimile-Druck Bonn 1960), S. XVII, vgl. im folgenden ebd. S. XVI ff.

Fortschreiten zur Aufklärung interpretierte. Jedoch habe Kant hierbei das Faktum der Individualität der Person übersehen und diese der unendlichen Reihe eingeordnet. Geistige und leibliche Beschaffenheit führen ein gleichberechtigtes Nebeneinander, um die Geisteskraft des Individuums zu manifestieren<sup>442</sup>.

Den letzten Schritt im Prozeß der „Verinnerlichung der Person“ unternimmt der bereits zitierte Carl Gustav Carus. Bei Carus ist die Trennung von Geist und Leib vollends aufgehoben, das Individuum wird als leiblich-geistige Einheit verstanden. Auch Carus erachtet die Person Goethes als vorbildhaft:

„Man denke sich [...] einen industriösen, von Volksbewegung aufgeregten Ort, die Erziehung auf Gesamtinstituten mit kommunistischen Rücksichten, volksrednerisch und massenhaft betrieben; und praktisch gewandte Handelsherren, Fabrikanten, Journalisten, Advokaten und Soldaten mögen hervorgehen, aber niemals die Wunderblume eines Goetheschen Genius.“<sup>443</sup>

Bei Goethe erkennt Carus die Realisation einer vollkommenen Gesundheit, die nicht nur das Individuum, sondern den gesamten Stamm, der das Individuum erzeugt, umfaßt. Die vollkommene Gesundheit eines Goethe führt Carus auf dessen ebenso gesunde Eltern zurück. Dies sei nun bei Goethe realisiert, er sei darum „ein Wohlgeborener.“<sup>444</sup> Carus interpretiert die Gesundheit unter den Voraussetzungen einer umfassenden Ontologie. Gesundheit wird bei ihm somit nicht auf die leibliche Sphäre beschränkt, wie es die Methodik der Naturwissenschaften sonst gern zu tun pflegt. Carus stellt eine Beziehung zwischen den Werken des Geistes und der Gesundheit oder Krankheit des Leibes her. Diese Beziehung spielt in der neueren Psychologie eine wesentliche Rolle. Voegelin verweist in diesem Zusammenhang auf Nietzsche. Als Grundlage der leiblich-geistigen Gesundheit sieht Carus eine Energie an, die das Individuum befähigt, sich gegen Krankheiten erfolgreich zur Wehr zu setzen. Die Individuen sind jedoch in unterschiedlich starkem Maße mit dieser Energie ausgestattet, so daß es folglich sowohl gesündere als auch kränklichere Individuen gibt. Diese Gesundheit bzw. Krankheit des Individuums drückt sich dann auch in seinen Werken aus:

„Allerdings also gilt es ein stetes Wachsein, eine freilich wieder nur durch innere von Haus aus miterhaltene *Energie* bedingte stete Gegenwart des Geistes, wenn wir, soviel an uns ist, diese Dämonen im Zaum halten sollen –; uns selbst hierbei muß wiederum der Begriff der Ängstlichkeit und der kleinlichen, steten Sorge um Erhaltung des Lebens schlechterdings ausgeschlossen bleiben, wenn irgend nicht wieder auf diesem Wege aller Wert und alle Schönheit und Freiheit des Lebens uns verloren gehen soll.“<sup>445</sup>

Wie bereits angedeutet, ist mit der Theorie der Wohlgeborenheit, wie Carus sie entwickelt, der Prozeß der „Verinnerlichung der Person“ vollendet. Diese drückt sich aus in dem Postulat der Betrachtung des Individuums als leiblich-(seelisch-)geistiger Einheitsgestalt. Diese These wiederum ist für Voegelin der Standpunkt, von dem aus er die Bewertung aller Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhunderts vornimmt<sup>446</sup>.

Die von Carus gewonnenen Einsichten hat dieser selbst weiterverarbeitet zu einer Rassentheorie, auf die im folgenden einzugehen ist. Ausgangspunkt ist hierbei wiederum die Person Goethes. Carus versucht eine Erklärung für die unterschiedlichen Befähigungen zu ermitteln, welche die verschiedenen Stämme, sprich Rassen, der Menschheit charakterisieren. Goethe ragt hierbei als Musterexemplar der Menschheit heraus, und Carus stellt sich die Frage warum:

„Der Gedanke an den Mann, welcher vor einem Jahrhundert in die Welt trat, um die Spiegelungen dieser Welt in dem Geiste seiner Nachgeborenen zu verschönen und eine Wirkung in ungemessene Zeiten zurückzulassen, man kann ihn nicht ausdenken, ohne zu der

---

<sup>442</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 144 ff. sowie Humboldt, Wilhelm von: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, S. XIX ff.

<sup>443</sup> Carus, C(arl). G(ustav).: Goethe. Zu dessen näherem Verständnis, Dresden 1843, S. 71.

<sup>444</sup> Ebd. S. 77, vgl. ebd. S. 71 ff., besonders S. 76 ff.

<sup>445</sup> Ebd. S. 88, Hervorhebung vom Verfasser. Vgl. insgesamt ebd. S. 69 ff.

<sup>446</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 149 ff. sowie Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 103 ff.

Frage zu gelangen, woher gerade dieser Individualität, und *nur* dieser solcher Reichthum der Idee, solche Fülle der Begebenheit, solche Macht des Vollbringens?“<sup>447</sup>

In Beantwortung dieser Frage wird auf die These verwiesen, daß die individuelle Verschiedenheit zum Wesen des Menschen gehört und die verschiedenen Individuen in ihrer Gesamtheit ein organisches Ganzes bilden. Carus stellt die These auf, daß

„auf die möglichste Verschiedenartigkeit, und keineswegs auf die vollkommene Gleichartigkeit der Menschen die Vollendung der Menschheit gegründet ist. Dass man hierüber gewiss werde, versuche man es nur für einen Augenblick, *die Umkehrung dieses Satzes* zu denken, und als eigentlichen und wahren Zustand der Menschheit ein vollkommenes Sich-gleich-sein aller ihrer Glieder zu setzen. Ich glaube, keinem noch so beängstigenden Traume mag es gelingen, diese Qual und diesen Schrecken in der Seele zu erregen, als die nähere Zergliederung des Gedankens an ein solches Gleichsein, wenn man es deutlich denkt, hervorrufen muss.“<sup>448</sup>

Um diese organische Ganzheit in ihrer individuellen Verschiedenheit zu durchschauen und zu systematisieren, entwickelt Carus eine Aufgliederung der Menschheit nach Rassen und weiteren Kategorien. Carus' Ziel ist es nunmehr,

„aus aller jener unendlichen Mannichfaltigkeit hier nur *eine* Seite herauszugreifen, namentlich die grossen Verschiedenheiten jener Abtheilungen der Menschheit, welche Racen oder Stämme genannt werden, näher ins Auge zu fassen, und zu erwägen, wie sie im Allgemeinen gegen einander insofern sich verhalten, als sie, je nach der Individualität ihrer Glieder, entschieden eine *ungleiche Befähigung* zeigen müssen, die Geister zu einer besonders hohen, ja überhaupt zu einer ächt menschlichen Entwicklung zu erheben.“<sup>449</sup>

Die zu seiner Zeit übliche Rasseneinteilung sieht Carus als unbefriedigend an, da diese sich nur nach äußerlichen leiblichen Merkmalen bemißt<sup>450</sup>. Stattdessen stützt sich Carus mit seiner Rassentheorie auf die Beziehung des Menschen zu seinem Wohnsitz, der Erde. Grundlage der Rasseneinteilung ist das Verhältnis der Erde zur Sonne mit deren unterschiedlichen Konstellationen. Entsprechend der vier Phasen von Tag, Nacht, Morgen- und Abenddämmerung werden Tagvölker, Nachtvölker, östliche und westliche Dämmerungsvölker voneinander unterschieden.

Nunmehr decken sich Idee und Erfahrung, als die Nachtvölker dem äthiopischen Stamm, die Tagvölker dem kaukasischen oder europäischen Stamm, die östlichen Dämmerungsvölker den mongolischen oder malayischen Stämmen und die westlichen Dämmerungsvölker schließlich den amerikanischen Stämmen entsprechen<sup>451</sup>. Diese vier Stämme unterscheiden sich in der Fähigkeit der Geistesentwicklung derart, daß die Tagvölker an der Spitze, die Nachtvölker am Ende und die Dämmerungsvölker in der Mitte stehen. Hinsichtlich empirischer und logischer Überprüfbarkeit dieser Thesen Carus' hat Voegelin starke Zweifel, jedoch erkennt er an, daß dieser Systematisierungsversuch von Rassen die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten der Rassentheorie aufzeigt. Die Rassengliederung von Carus ist nicht als abhängig von anorganisch-natürlichen Gegebenheiten aufzufassen, wohl aber besteht ein Zusammenhang des vom Geist durchwalteten Gesamtwesens zu diesen. So befindet Voegelin:

„Die Gliederung der Rassen ist nicht eine leibliche, der dann eine Typisierung der Seelen angehängt würde, wie in der neueren Rassentheorie, vielmehr versucht Carus aus der Eigengesetzlichkeit von Geist und Charakter die Möglichkeiten der Typengliederung abzuleiten. Seine Typen der seelischen ‚Eigenschaften‘ beruhen also im Gegensatz etwa zu denen von

---

<sup>447</sup> Carus, Carl Gustav: Denkschrift zum hundertjährigen Geburtsfeste Goethe's. Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung, Leipzig 1849, S. 1.

<sup>448</sup> Ebd. S. 4 f.

<sup>449</sup> Ebd. S. 7.

<sup>450</sup> Vgl. ebd. S. 7 ff. Carus führt hierzu als Beispiele die Ansätze von Linne, Blumenbach und Gustav Klemm an.

<sup>451</sup> Vgl. ebd. S. 12 ff.

Günther und Lenz auf einer für die damalige Zeit vorzüglich durchgearbeiteten Charakterologie und sind nur auf deren Boden zu verstehen.“<sup>452</sup>

Die Grundsätze der Seelenlehre von Carus wiederum dienen dessen Beschreibungen der genannten Rassentypen. Die Entwicklung des Geistes kommt im Gegensatz zu der des Körpers nie zu einem Stillstand. Was die Entwicklung des Geistes betrifft, sieht Voegelin bei Carus somit ein Anklingen von Kants Idee der Reihe<sup>453</sup>.

Ausgehend von dieser Einsicht kommt es zur Typenbildung in der Rassentheorie derart, daß es einen tätigen Typ des Menschen gibt, sowie einen anderweitigen Typ, dessen Tätigsein schnell erstarrt. Dem erstgenannten Typ entsprechen bei Carus die Tagvölker, dem letzteren die östlichen Dämmerungsvölker, dabei im besonderen die Chinesen. Zugleich ist mit dieser Typisierung selbstredend eine Wertrangigkeit gegeben<sup>454</sup>.

Voegelin sieht einen interessanten Unterschied in den rassentheoretischen Ansätzen von Buffon und Carus bezüglich der Feststellung, was als normal anzusehen ist. Bei Buffon gelte der Menschentyp als normal, der die Mehrheit darstellt und kontrastiert somit zu einer als von der Norm abweichenden Minderheit, ganz gleich ob dieses Abweichen von der Norm als bestaunenswert oder bemitleidenswert zu erachten ist. Das Abweichen von der Norm sei somit ein Kuriosum, etwas anormales.

Carus hingegen entwickelt zunächst unabhängig von der Erfahrung die Norm unmittelbar aus dem Geist und überprüft dann, ob die vorzufindenden Menschentypen dieser Norm entsprechen. Das Abweichen von dieser Norm ist hingegen nichts anormales, sondern gehört als ein Merkmal zum Wesen der Menschheit. Wie Schiller so prägt auch Carus die Einsicht, daß es nur wenigen Menschen vergönnt ist, dem Ideal nahezu kommen. Aus der Unterschiedlichkeit in den Fähigkeiten der Völker ergibt sich als Konsequenz bei Carus jedoch kein Sozialdarwinismus, sondern ein Gedanke der Solidarität. Die Tagvölker haben somit zwar eine führende Stellung in der Menschheit, jedoch obliegt ihnen auch die Verpflichtung, die schwächeren Völker zu schützen und ihnen zu helfen<sup>455</sup>.

Voegelin zeigt in seinen Ausführungen über die Rassentheorie von Carus zudem auf, aus welcher Vielzahl von Quellen dessen Ansatz gespeist wird, wofür Namen wie Buffon, Herder, Schiller und Goethe hier als Beispiele dienen:

„Aus vielen Fäden ist hier das Netz einer Lehre zusammengewoben, die sich weniger durch ihre begriffliche Schärfe und ihre Bewährung am empirischen Material auszeichnet als durch die Weite des Geistes und die Tiefe des Blickes, mit denen Carus die Welt durchdringt.“<sup>456</sup>

In der Rassentheorie von Carus hat nach Voegelins Bewertung einerseits die „Verinnerlichung der Person“ ihren Abschluß gefunden, andererseits sind hier auch schon Entwicklungen erkennbar, welche das Rassenproblem später nimmt. Hierzu gehört etwa die herausragende Stellung, die, in den ideologischen Dogmen des Nationalsozialismus gipfelnd, der nordischen Rasse zuerkannt wird. Die Tagvölker nehmen dabei eine kulturelle Vorrangstellung vor allen anderen Völkern ein. Bei Erkenntnissen dieser Art bleibt es nicht aus, daß diese irgendwann auch politisch instrumentalisiert werden. Angesprochen wird hiermit das Phänomen der Rassenidee als Idee einer politischen Gemeinschaft<sup>457</sup>. Diese Problematik ist im folgenden näher zu betrachten.

## 2.4. Rassenidee und politische Ordnung

### 2.4.1. Das Wesen der Leibidee und deren historische Verwirklichung

Am Beginn der Abhandlungen dieser Arbeit zu Voegelins Auseinandersetzung mit Rassentheorie und Rassenidee wurde bereits auf den Ideenbegriff bei Voegelin eingegangen. Hinsichtlich der

---

<sup>452</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 155.

<sup>453</sup> Vgl. ebd. S. 156.

<sup>454</sup> Vgl. Carus, Carl Gustav: Denkschrift, S. 62 ff.

<sup>455</sup> Vgl. ebd. S. 84 f.

<sup>456</sup> Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, S. 158.

<sup>457</sup> Vgl. ebd. S. 153 ff. sowie Carus' Denkschrift insgesamt. Siehe desweiteren Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 112 f. sowie ders.: The Philosophical Anthropology of Race, S. 39 ff.

Konsequenzen für die Leibidee im konkreten, die sich aus den dabei entwickelten Grundsätzen ergeben, arbeitet Voegelin folgende Möglichkeiten heraus. Erstens, beziehen sich die Leibideen auf einen Teil des Wesens Mensch. Der Mensch wird dabei zunächst als ein Animale betrachtet. Zum einen gehört er einer Blutlinie an, die über seine Eltern und Vorfahren hinauf sowie über seine Kinder und Nachkommen hinunter reicht, so daß der Mensch zwar ein Individuum ist, jedoch aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Blutlinie kein in sich geschlossenes. Der Mensch ist jedoch nicht nur Individuum, er gehört zugleich einer begrenzten Gemeinschaft, einer Rasse, sowie der hierarchisch am höchsten stehenden Gemeinschaft, der Art Mensch, an.

Damit ist die Ideenhierarchie grob umschrieben. Nun kommt aber eine Komponente hinzu, die das spezifisch Menschliche des Menschen ausmacht, denn die Betrachtung des Menschen lediglich als Animale könnte auch für jede Tierart gelten. Das spezifisch Menschliche des Menschen besteht nunmehr darin, daß die vorgenannten animalischen Ideen, die objektiven Charakter besitzen, in der subjektiven Idee des menschlichen Geistes reflektiert werden können und müssen, um ihre charakteristische Wirkung bei der Bildung politischer Gemeinschaften zu entfalten. Infolge dieser Anschauung gewinnt Voegelin, zweitens, einen charakteristischen Typus von Leibideen, dessen Wesen er folgendermaßen umschreibt:

„Der animalische Artcharakter kann als ein menschliches Schicksal erlebt und zur Grundlage einer Gemeinschaftsidee werden, in der *alle* Menschen, als artzugehörige und damit von einem gleichen Schicksal betroffene, vor der gleichen sittlichen Gemeinschaftsaufgabe der Überwindung der Animalität und der Reinigung des Geistes stehen. Die Umsetzung der objektiven animalischen Idee in eine subjektive Gemeinschaftsidee kann sich auf jeder Stufe der Hierarchie ereignen“<sup>458</sup>.

Als Beispiel für eine derartige Transformation führt Voegelin Dynastien und Geschlechterverbände an, in denen sich dieser Typus von Leibideen realisiert. Objektive animalische Grundlage ist hierbei die Blutlinie, von der die Herrscherfiguren abstammen, und diese Tatsache als legitimatorische Ableitung und Begründung von Herrschaft stellt nunmehr eine subjektive Gemeinschaftsidee dar. Drittens, spricht Voegelin von der Möglichkeit, daß die Leibidee nicht nur von einer Teilsphäre des Menschen ausgeht, wie es die Betrachtung des Menschen als Animale darstellt, sondern von der Betrachtung des Menschen als Gesamtwesen. In diesem Fall wird der Leib mitumfaßt, nunmehr aber als ein vom Geist durchwohnter verstanden<sup>459</sup>. Wie Voegelin hierbei charakteristisch herausstellt,

„fällt grundsätzlich die Transformation der animalischen Idee in eine Idee des subjektiven Geistes fort, denn die Idee des Gesamtwesens objektiv genommen wurzelt selbst schon im Geist, ist also nur das objektive Moment der einen Idee, die nach ihrer subjektiven Seite hin im Geist der von ihr Umfaßten als Denkbild im prägnanten Sinn dieses Wortes gesehen wird.“<sup>460</sup>

Beispiele solcher Ideen finden sich realisiert in den altgriechischen Gemeinschaftsideen der Phylen, Phratrien, Demei und Poleis. Diese Ideen bestanden in mythischer, kultischer Gemeinschaft und stellten sich als Leibideen dar, indem man in jenen Gemeinschaften gemeinsame Ahnen der Kultgemeinschaft verehrte. Besonders deutlich wird dieser Typus der Leibidee, wenn alte, gentilistisch strukturierte Kultgemeinschaften zerbrechen, um den Adel mit seinen überkommenen Herrschaftsstrukturen abzuschaffen, sich dann jedoch im Zuge der neuen Kultgemeinschaft erneut eine gentilistische Struktur mit einem herrschenden Adel herausbildet. Die Idee des Menschen als Gesamtwesen hat für Voegelin somit nahezu gesetzmäßigen Charakter.

Zwei Fallgruppen von Leibideen treten hier hervor, zum einen die in eine Gemeinschaftsidee transformierte Idee des Menschen als Animale, zum anderen die Idee des Menschen als Gesamtwesen, welche für die Rolle als Gemeinschaftsidee keiner Transformation mehr bedarf. Nunmehr stellt Voegelin, viertens, die Möglichkeit heraus, daß sich beide Formen von Leibideen auch miteinander vereinigen und dabei verschiedene Gebilde politischer Herrschaft hervorbringen können. In jedem Falle besteht Voegelins wichtigste These wohl darin, daß Leibideen bei der Bildung politischer Gemeinschaften generell eine konstitutive Rolle spielen. Wie das abstrakt zu erklären ist, dürfte hier deutlich geworden sein<sup>461</sup>.

<sup>458</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 123.

<sup>459</sup> Vgl. Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 57 ff. sowie ders.: The Philosophical Anthropology of Race, S. 29 ff.

<sup>460</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 125.

<sup>461</sup> Vgl. ebd. S. 122 ff.

Nunmehr versucht Voegelin, dieses an historischen Beispielen zu belegen. An zwei Hauptfällen aus der Geschichte verdeutlicht er die Rolle von Leibideen bei der Bildung politischer Gemeinschaften – am antiken Stammstaat und am Reich Christi. Nicht zuletzt verfolgt Voegelin hierbei auch ein aufklärerisches Anliegen:

„Es liegt uns daran, dem Auftreten der Rassenidee in unserer Zeit den Charakter des Außergewöhnlichen zu nehmen, den es so leicht für Menschen bekommt, denen die politischen Ideen seit dem 17. Jahrhundert in ihrem leibfremden Rationalismus die natürliche und einzig mögliche Art des Staatsdenkens geworden sind.“<sup>462</sup>

Vielmehr sei die moderne Rassenidee nur eine von vielen Leibideen, die in der Geschichte der Gesellschaft wirksam gewesen waren und sind. Die Leibideen der politischen Gemeinschaften zur Zeit der Antike waren gentilizische Ideen, sie knüpften an Blutsverwandtschaften an. Diese Ideen wurden abgelöst durch die Leibidee des christlichen Reiches, die wiederum zu den Leibideen der Moderne führte. In allen Fällen ist jedoch eines festzuhalten. Keine der Leibideen, die bei der politischen Gemeinschaftsbildung mitwirken, sind rein objektive animalische Ideen, sondern sie sind zumindest die in eine subjektive Gemeinschaftsidee transformierten Varianten solcher, oder aber es sind Leibideen, die den Menschen als Gesamtwesen betrachten.

Der Leib, der Gegenstand von Leibideen ist, kann somit niemals ein tierischer Leib im biologischen Sinne sein, da die Leibidee nie mit der objektiven animalischen Idee in nicht transformierter Reinform zusammenfällt. Leibideen beziehen sich immer auf einen geistigen Leib und sind somit stets eine subjektive Gemeinschaftsidee, die, wie gesagt, entweder durch Transformation aus einer objektiven animalischen Idee oder aber durch die Betrachtung des Menschen als Gesamtwesen sich konstituiert. Der Leib in den Leibideen ist deshalb, wie Voegelin es ausdrückt, nicht als wirklicher Leib, sondern als „corpus mysticum“ aufzufassen:

„Die Kategorie des ‚corpus mysticum‘, die im besonderen für die Christenheit als den Leib des Christus gebildet wurde, muß grundsätzlich in ihrer Bedeutung erweitert werden auf die anderen Fälle von Leibideen. Auch die antike Phratie oder Gens ist ein mystischer Leib und ebenso ist es die Rasse – in keinem Fall macht ein biologisch-realer Zusammenhang das Wesen der Leibeinheit unter den Gliedern eines solchen corpus aus.“<sup>463</sup>

Voegelin nimmt nun Bezug auf Autoren, die sich mit den Kultgemeinschaften der Antike befaßt haben, und stellt dabei heraus, daß trotz aller Versuche zur Umgestaltung überkommener gentilizischer Herrschaftsstrukturen es immer wieder den Drang zu neuen derartigen Gliederungen politischer Herrschaft gegeben hat. Im antiken Griechenland waren es die Reformen des Kleisthenes, die darauf abzielten, die überkommene gentilizische Gliederung der politischen Gemeinwesen durch eine nach ausschließlich territorialen Gesichtspunkten orientierte zu ersetzen. Dennoch konnte die Fiktion gentilizischer Strukturen nie ganz abgeschafft werden, sondern hatte für den Bürgerbegriff weiterhin Gültigkeit besessen. Hierbei stützt sich Voegelin auf eine Feststellung von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in dessen Werk *Aristoteles und Athen*, wo im Rahmen der Abhandlung der Geschichte der athenischen Politie von Kekrops bis zu den Solonischen Reformen auch auf die attische Phylengliederung eingegangen wird:

„wenn wir mit fug und recht sagen, dass Kleisthenes die Demokratie dadurch vollendet hat, dass er durch eine legalfiction alle Athener adlich machte, so hat dieser prozess früher begonnen als die uns kenntliche geschichte Athens. Die gentilicische fiction aber ist auch nach Kleisthenes niemals aufgegeben worden, sondern hat für den bürgerbegriff immer gegolten.“<sup>464</sup>

Die gentilizische Gliederung der politischen Gemeinwesen im alten Griechenland orientierte sich an Kategorien, die bei der Blutsverwandtschaft ihren Ausgang nehmen, beginnend mit den Verbänden

---

<sup>462</sup> Ebd. S. 127 f.

<sup>463</sup> Ebd. S. 128.

<sup>464</sup> Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Aristoteles und Athen*. Zweiter Band, Berlin 1893, S. 51. Siehe ebd., wo es mit Bezug auf die Steuerklassen jedoch weiter heißt: „Wenn der adel eigentlich schon durch die einföhrung der phylenteilung eine sehr wirksame, aber doch eine fiction ward, hinter der sich der bürgerbegriff zunächst in der form der gemeinsamen herleitung von dem ‚väterlichen‘ patricischen Apollon barg, so ward der besitz, der census, allmählich das kriterium, das statt des blutes den fictiven adel bestimmte.“ Vgl. ebd. über die Phylen S. 50 f. sowie Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 129.

der engeren Blutsverwandten auf unterster Ebene, darauf hierarchisch aufbauend die Geschlechter, Phratrien, bis hin zum oberen hierarchischen Abschluß durch die sogenannten Phylen. Ausgangspunkt dieser Entwicklung war jedoch zunächst einmal der durch die Bande der Blutsverwandtschaft zusammengehaltene Familienverband. Hierzu schreibt Georg Busolt in seiner *Griechischen Staatskunde*:

„Die Festigkeit des Verbandes war natürlich von den Verhältnissen abhängig. Andauernde Seßhaftigkeit wird sie in Verbindung mit ererbtem Reichtum und Ansehen erheblich verstärken. Unter solchen Umständen bewahrt sich die Tradition und die Verehrung des gemeinsamen Ahnherrn. So entstehen allmählich festere Geschlechtsverbände, und diese beschränken sich auf den Adel. Die Zugehörigkeit zu einem *Geschlecht* wird zum Kennzeichen der Adelligen.“<sup>465</sup>

Dabei spielt die Verehrung eines gemeinsamen Ahnherrn eine bedeutende Rolle, das adelige Geschlecht, das sich auf solch einen Ahnherrn berufen kann, schließt sich zunehmend gegenüber dem gewöhnlichen Volke ab<sup>466</sup>.

Busolt verortet die adeligen Stammbäume frühestens im neunten vorchristlichen Jahrhundert<sup>467</sup>. Eng verbunden mit der Verehrung des Ahnherrn eines Geschlechts war der Ahnenkult. Somit hatte jedes Geschlecht einen eigenen Ahnenkult. Den Geschlechterverbänden übergeordnet waren dann die Phratrien<sup>468</sup>. Durch Kleisthenes wurde nun diese gentilizische Phylengliederung, durch eine territoriale ersetzt, wonach nunmehr das attische Staatsgebiet in zehn Phylen aufgegliedert wurde, denen wiederum in der Hierarchie jeweils zehn Demen unterstanden. Die alten Geschlechter gingen unter, wenngleich der Adel sich im Bereich des Gemeindegüterrechts stabilisieren konnte<sup>469</sup>.

Die Frage, der Voegelin in diesem Zusammenhang nachzugehen versucht, ist die, welche Umdeutung die überkommene gentilizische Leibidee durch die Phylenreform des Kleisthenes längerfristig erfahren hat. Besser ist es jedoch hierbei zu fragen, ob hier überhaupt eine Umdeutung geschaffen werden konnte. Kleisthenes konnte zwar die überkommenen aktuellen Adels herrschaften zersprengen, die aus der Phylenreform hervorgegangene Gliederung war jedoch nur mehr Grundlage für eine politische Herrschaftsbildung, die sich nach ähnlichem Muster aufbauen sollte, wie die vorangegangene<sup>470</sup>.

Das zweite Beispiel von Leibideen, das Voegelin erläutert, um den Einfluß von Leibideen bei der Bildung politischer Gemeinwesen zu dokumentieren, ist die Idee des Reiches und des Leibes Christi, die von Paulus und seiner Umgebung vertreten wurde. Hierbei kann nun im engeren Sinne von einer Idee des *corpus mysticum* gesprochen werden. In seinen Ausführungen hierüber stützt Voegelin sich auf eine Untersuchung von Traugott Schmidt über den *Leib Christi*<sup>471</sup>. Bei Voegelin heißt es:

„Die Idee des *corpus mysticum* ist nicht völlig neu den Gedanken des Paulus entsprungen; der Boden war vorbereitet durch die hellenistische Idee vom Himmelsmenschen und seine Einverleibung in den Kosmos und vor allem durch die Lehre vom zweiten Adam: Christus als der zweite Adam wird analog wie dieser als der Stammvater eines Geschlechts, aber nicht im

---

<sup>465</sup> Busolt, Georg: *Griechische Staatskunde*. Dritte, neugestaltete Auflage der „*Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer*“. Erste Hälfte: Allgemeine Darstellung des griechischen Staates (Handbuch der Altertumswissenschaft. Vierte Abteilung. Erster Teil. Erster Band), München 1920, S. 248.

<sup>466</sup> Vgl. ebd. S. 249 sowie ders.: *Griechische Staatskunde*. Dritte, neugestaltete Auflage der „*Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer*“. Zweite Hälfte: Darstellung einzelner Staaten und der zwischenstaatlichen Beziehungen (Handbuch der Altertumswissenschaft. Vierte Abteilung. Erster Teil. Erster Band), München 1926, S. 954 f.

<sup>467</sup> Vgl. ders.: *Griechische Staatskunde*, 1. Hälfte, S. 248 f. sowie Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 129 f.

<sup>468</sup> Vgl. Busolt, Georg: *Griechische Staatskunde*, 2. Hälfte, S. 956 ff.

<sup>469</sup> Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Staat und Gesellschaft der Griechen*, in: Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von / Niese, Benedictus: *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer (Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil II Abteilung IV, I)*, Berlin – Leipzig 1910, S. 1 – 207 (S. 99 f.).

<sup>470</sup> Vgl. insgesamt ebd. S. 95 ff. sowie allgemein die vorstehend genannte Literatur von Busolt und Wilamowitz-Moellendorff im Ganzen.

<sup>471</sup> Schmidt, Traugott: *Der Leib Christi ([Soma Christou])*. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken., Leipzig – Erlangen 1919.

fleischlichen, sondern im geistigen Sinne vorgestellt; die Stammesidee wirkt also in der Lehre vom Leib Christi nach und erleichtert den Übergang zu der mystischen Idee des Paulus von der Beschlossenheit aller Christen im Leib des Christus.<sup>472</sup>

Die paulinische Lehre hat zweierlei Grundlagen, zum einen die Anthropologie, zum anderen eine sehr persönliche Erfahrung des Paulus. Letztere ist die Begegnung des Paulus mit Jesus auf dem Wege nach Damaskus, der ihm in einem Licht und in leiblicher Gestalt erschien und zur Berufung des Paulus führte. Nach der spekulativen Lehre des Paulus besteht der Mensch aus den Elementen „Soma“ (Leib) und „Pneuma“ (Seele), an die Stelle des Soma kann auch die „Sarx“ (Fleisch) treten. Die Sarx kann zudem den Stoff bezeichnen, aus dem das irdische Soma besteht, das Soma kann dann auch noch aus anderen Stoffen als der Sarx bestehen, Stoffen also, die das nichtirdische Soma konstituieren. Somit, so Schmidt,

„sind nun [soma] und [sarx] *nicht* einfach *identisch*. Dieser irdische Leib zwar teilt alle Eigenschaften der [sarx], weil er aus ihr besteht. Aber Paulus kennt noch einen anderen Leib, der nicht aus [sarx] besteht. Das ist der himmlische Leib, den Christus jetzt besitzt, und den auch die Gläubigen empfangen werden“<sup>473</sup>.

In Begriffen der mathematischen Mengenlehre ausgedrückt ist die Sarx eine Teilmenge der Soma. Soma und Sarx sind jedoch in jedem Falle Gegenbegriffe zum Pneuma. Allerdings können sich die Inhalte dieser Begriffe ändern. So muß sich nun das Soma in seiner Bedeutung nicht auf den Leib beschränken, sondern kann auf den Menschen als Gesamtwesen ausgeweitet werden, so daß Soma kein Gegenbegriff zum Pneuma darstellt, sondern letzteres in ersterem enthalten ist. Wird Soma in dieser den Menschen als Gesamtwesen umfassenden Bedeutung dennoch als Gegenbegriff zum Pneuma aufgefaßt, so muß sich die Bedeutung des letzteren auf einen Bereich verlagern, der das Gesamtwesen Mensch transzendiert, unter Pneumata sind dann etwa Dämonen und Engel zu verstehen. Als ein solches pneumatisches Wesen wird Christus aufgefaßt. Bei Schmidt, dem Voegelin hierbei folgt, heißt es dazu:

„Die allgemeinste Bezeichnung für alle übersinnlichen Wesen, nicht nur für die himmlischen, ist [pneumata], Geistwesen. Sie wird gebraucht für die Engel, die Dämonen, die Seelen der Verstorbenen. Wir finden diese Bezeichnung im Judentum und im Hellenismus, wie im Urchristentum. Sie hat wahrscheinlich mit der uns geläufigen Bedeutung von [pneuma] = Gottesgeist ursprünglich nichts zu tun, wohl aber mit dem Worte [pneuma] überhaupt. Es ist ein anderer, massiverer, wahrscheinlich älterer Gebrauch des Wortes [pneuma], der hier zu Grunde liegt. Es ist hier kein religiöser, sondern ein formaler, sozus. physiologischer Begriff.“<sup>474</sup>

Hierbei spielt Schmidt auf die Bedeutung von „Pneuma“ im Sinne von „Wind“ und „Luft“ an, welche erst später die inhaltliche Ausdeutung in den Bereich des Übersinnlichen erhält<sup>475</sup>.

„Es ist direkt die *Substanz des* Übersinnlichen, der Stoff, aus dem die ‚geistigen‘ Wesen bestehen. Und daß sie aus diesem [pneuma] bestehen, das wird eben ausgesprochen in ihrer Bezeichnung [pneumata]. Sie treten dadurch in Gegensatz zur Seinsweise der Menschen und der irdischen Wesen überhaupt, die eine massive, greifbare, aus irdischer Fleischsubstanz bestehende Körperlichkeit besitzen. Im Gegensatz zu dieser [sarx] bestehen sie aus [pneuma]. Aber damit sind sie nun nicht immateriell, rein ‚geistig‘ in unserem Sinne, sondern dies Pneuma ist doch wieder gedacht als feine Substanz.“<sup>476</sup>

Das pneumatische Wesen Christi selbst ist wiederum zu differenzieren in die Komponenten Leibstoff und Geist. Bei Voegelin heißt es dazu:

„Christus, wie er in der Vision auf dem Weg nach Damaskus erschien, hatte einen Lichtleib, einen Leib, der aus einem Lichtstoff bestand, der Doxa. Und sein Pneuma ist nicht das eines

<sup>472</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 132.

<sup>473</sup> Schmidt, Traugott: Der Leib Christi, S. 6 f. Die hier auch im folgenden in eckigen Klammern gefaßten Begriffe sind bei Schmidt in griechischer Schrift wiedergegeben.

<sup>474</sup> Ebd. S. 11 f.

<sup>475</sup> Siehe ebd. S. 12.

<sup>476</sup> Ebd.

beliebigen Dämons, sondern das göttliche Pneuma, Heiligkeitspneuma – Doxa und Heiligkeitspneuma entsprechen dem irdischen Soma und Pneuma.“<sup>477</sup>

Traugott Schmidt spricht vom „Soma Christou“ aufgefächert in seinen beiden Dimensionen „als Leib des erhöhten Menschen Jesus“<sup>478</sup> einerseits als auch „als Leib des göttlichen Wesens Christus“<sup>479</sup> andererseits. Den Begriff der „Doxa“<sup>480</sup> belegt Schmidt im Rahmen seiner Ausführungen zum „Soma Christou“ als Leib des erhöhten Menschen Jesus anhand einer Reihe von Briefen des Apostels Paulus, die ebenso für Voegelins Abhandlung richtungweisend sind<sup>481</sup>.

Das Pneuma wird nun zum konstruktiven Bindeglied, zur Essenz, das die christliche Gemeinde zusammenhält. Diejenigen, die zu Christus sich bekennen, deren Pneumata wohnen in Christus, und in ihnen selbst wohnt zugleich Christi Heiligkeitspneuma. „Christus lebt im Menschen und der Mensch lebt in Christus“<sup>482</sup>. Die Kirche Christi als Gemeinschaft aller Christen, als „Ecclesia“, ist die Verkörperung von Jesus Christus, Schmidt bezeichnet „(d)ie Ecclesia als Gesamtpersönlichkeit in Christus.“<sup>483</sup> Es war zwar möglich, daß das Pneuma eines jeden Dämons von jedem Menschen Besitz ergreifen und in ihm wohnen konnte, die Besonderheit von Christi Heiligkeitspneuma ist jedoch in seinem „[pleroma]“<sup>484</sup>, seiner Fülle, zu erblicken, die Fülle von Menschen, Christen, die es einnimmt<sup>485</sup>.

Die beschriebene Pneumalehre wird nun noch durch eine Somalehre ergänzt. Der zum Himmel aufgefahrene Christus bedarf weiterhin eines irdischen Leibes, eines irdischen Soma, damit sein Pneuma in diesem leben kann. Die Funktion dieses Soma wird durch die christliche Gemeinde wahrgenommen. Für die Darstellung Christi in der Gemeinde der Christen erweist sich nach Traugott Schmidt nämlich die Verwendung des Begriffes vom „Soma Christou“ als mehrdeutig. Das „Soma Christou“ kann nach Schmidt als irdischer, als pneumatischer und als mystischer Leib aufgefaßt werden. „Wir haben also“, um mit Voegelin zu sprechen,

„drei Begriffe vom Leib Christi zu unterscheiden: das Soma des Gekreuzigten, die Doxa des Erhöhten und das mystische Soma, die Gemeinde, in dem der Erhöhte irdische geschichtliche Wirklichkeit hat.“<sup>486</sup>

Für Schmidt besteht einerseits jedoch eine Identität zwischen dem mystischen Leib Christi, der sich in der Gemeinschaft der Christen manifestiert, und dem pneumatischen Leib Christi, der die Doxa des erhöhten Jesus darstellt:

„Beides würde nicht in Konflikt geraten, wenn der pneumatische Leib nur dem im Himmel thronenden, transzendenten Christus zukäme, und wenn auf Erden nur der Geist Christi wirksam würde, der dann seine Verkörperung in der Gemeinde fände. Aber so scheidet Paulus

---

<sup>477</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 133.

<sup>478</sup> Schmidt, Traugott: Der Leib Christi, S. 8.

<sup>479</sup> Ebd. S. 21.

<sup>480</sup> Ebd. S. 20.

<sup>481</sup> Vgl. insgesamt ebd. S. 4 – 36.

<sup>482</sup> Ebd. S. 72.

<sup>483</sup> Ebd. S. 147.

<sup>484</sup> Ebd. S. 180. Zum Ursprung des Begriffes „Pleroma“, bevor er seinen Bedeutungswandel in dem hier widergegebenen Sinne durchmacht, heißt es bei Schmidt ebd. S. 181: „Wir finden den Ausdruck in der heidnischen Theologie und vor allem in der Gnosis, er bedeutet hier die ‚Fülle‘ der göttlichen, himmlischen Kräfte und Geistwesen, die Gesamtheit der Äonen. Und so wird er auch schon in unseren Briefen [des Paulus an die Kolosser und Epheser; Zusatz des Verfassers] gebraucht, es ist die *Fülle des göttlichen Wesens* [...].“

<sup>485</sup> Vgl. ebd. S. 180 ff., wobei sich Schmidt wiederum auf Stellen aus den Briefen des Apostels Paulus stützt.

<sup>486</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 135.

nicht. *Christus wird gerade auch mit seinem pneumatischen Leibe in der Gemeinde gegenwärtig.*<sup>487</sup>

Das gleiche gilt für das Verhältnis zwischen dem „Soma Christou“, verstanden als mystischer Leib einerseits und als irdischer Leib des Menschen Jesus andererseits. Der pneumatische Christus und der irdische Jesus seien miteinander identisch, pneumatischer und irdischer Leib hängen zusammen. Das Soma Jesu sei auferstanden, nur nehme jetzt die himmlische Doxa die Stelle von dessen irdischer Sarx ein, aus der das Soma Jesu ursprünglich bestand<sup>488</sup>.

Anders ausgedrückt folgert Schmidt aus seinen Untersuchungen, die bei Voegelin ihren Niederschlag gefunden haben, die „Gleichheit des ‚mystischen‘ Leibes Christi mit dem pneumatischen und dem irdischen Leibe.“<sup>489</sup> Voegelin gibt desweiteren einen Hinweis darauf, daß der Begriff des Leibes auch anders gesehen werden kann. Damit die Persönlichkeit Christi nicht in der Gemeinde zerfließe, wird Christus als deren Haupt angesehen. Christus ist dann einer der Bestandteile des Soma, oder aber das Soma wird lediglich als der Leib ohne Haupt aufgefaßt. Als Quellen gibt Voegelin hierzu die Epheser- und die Kolosserbriefe an. Voegelin vermeint in den paulinischen Gedanken somit Widersprüche auszumachen. Allerdings sei die Suche nach einer widerspruchsfreien Lehre bei Paulus müßig.

Alois Dempf, auf dessen Werk *Sacrum Imperium* Voegelin hierbei abstellt, subsumiert seinerseits die Idee des Reiches bei Paulus unter den Begriff „Apokalyptik“:

„*Apokalyptik* ist im Pauluskreis die durchgebildete Lehre vom Beginn eines neuen Weltreichs, das in der Tradition vorherverkündet ist, dessen zeitlicher Anbruch aus der Tradition exegetisch erschlossen werden kann, und das innerlich, menschlich-moralisch gerechtfertigt ist vor dem neuen, höheren, sittlichen Bewußtsein durch seine allgemeingültige, religiös-sittliche Vollkommenheit. Ein neues Zeitbewußtsein aus einem Gotteserlebnis, dem des allmächtigen Vaters, wird Reichsbewußtsein durch den Gedanken der geschichtlichen, kosmischen und politischen Weltbestimmung durch den Willen Gottes, Gemeindeerlebnis durch die persönliche Verbindung mit dem Religionsstifter und damit zugleich Persönlichkeitsbewußtsein in den Gliedern dieser Gemeinde.“<sup>490</sup>

Mit seinen Analysen versucht Voegelin klar zu machen, daß Leibideen an der Konstituierung politischer Gemeinschaften mitwirken, jedoch nicht ausschließlich allein für diese ursächlich sind. Im antiken Stammstaat des alten Griechenland ist es, wie oben schon ausgeführt wurde, die Idee der Blutsverwandtschaft, die zunächst als objektive animalische Idee in eine subjektive Gemeinschaftsidee transformiert wird und somit in politischer Hinsicht gemeinschaftsbildend wirkt. Auch nach Versuchen, derartige Gemeinschaftsbildungen nach technischen, z. B. territorialen, Gesichtspunkten zu reformieren, wie es Kleisthenes im attischen Staat Athens anstrebte, wirken die durch Leibideen bedingten, überkommenen Gemeinschaftsbildungen als Fiktionen fort, obwohl die materielle Grundlage dafür beseitigt wurde. Die Idee des Reiches und des Leibes Christi hat als Idee des *corpus mysticum* zunächst auch noch animalische Wurzeln, was sich in Vorstellungen von Christus als zweitem Adam widerspiegelt. Ihre wesentlichen Erfahrungsquellen sind dann aber andere, diese gründen sich, wie schon ausgeführt wurde, auf die Erfahrung Jesu Christi als sowohl irdischer wie auch überirdischer, erhöhter, Mensch<sup>491</sup>.

Die Idee des *corpus mysticum* ist, wie Voegelin hervorgehoben wissen will, durch die ständige Auseinandersetzung mit der Idee des Geblütsrechts geprägt. Während letztere jedoch auch im Zuge des Untergangs Fiktionscharakter annehmen könne, sei dies bei der Idee des *corpus mysticum* ausgeschlossen, da diese nicht an objektive animalische Ideen anknüpfe. Zudem könne die Idee des *corpus mysticum* durch die Leibideen des stammstaatlichen Typus‘ unterminiert werden.

Die Ausführungen belegen einmal mehr, daß Voegelin der Bibel als spekulativer Quelle seiner Erklärungsansätze große Bedeutung beimißt. Dabei geht es, wie Helmut Kuhn feststellt, Voegelin jedoch nicht darum,

---

<sup>487</sup> Schmidt, Traugott: *Der Leib Christi*, S. 206 f.

<sup>488</sup> Vgl. ebd. S. 209 f.

<sup>489</sup> Ebd. S. 206, vgl. ebd. S. 206 ff.

<sup>490</sup> Dempf, Alois: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, 2. Auflage, Darmstadt 1954, S. 72.

<sup>491</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 138.

„als gläubiger Theologe aus den Offenbarungsfragmenten heraus zu sprechen. Keineswegs möchte er aus der Rolle des im Wissenschaftsdienst stehenden Analytikers der Bewußtseinsgeschichte herausfallen. [...] Für den Schriftsteller Voegelin jedenfalls ist das Sichstützen auf biblische Texte etwas wie eine zweite Natur.“<sup>492</sup>

Die Idee des *corpus mysticum* ist im Laufe des Mittelalters zerstört worden durch das Aufkommen der nationalstaatlichen Ideen. Die Idee des christlichen Reiches, welche Europa umfaßte, löste sich in den entstehenden nationalstaatlichen Körperschaften auf. Der Nationalstaat wird wie ein lebender Organismus begriffen, und in dieser Form löst er die althergebrachte Leibidee des Reiches Christi ab. Für diese Erklärung stützt sich Voegelin auf Bernhard Groethuysen. Dieser sieht einen unauflösbaren Gegensatz zwischen dem dualistischen Gesellschaftsbild der katholischen Kirche und den wissenschaftlich-technischen Entwicklungen der neuzeitlichen Gesellschaft:

„Die soziale Anschauungsweise der katholischen Kirche ist ihrem Wesen nach dualistisch. In ihr spiegeln sich die großen Gegensätze, die das katholische Weltbild überhaupt beherrschen und in den Predigten immer wieder in dramatischer Zuspitzung zur Darstellung gelangen.“<sup>493</sup>

Das heißt, in der Gesellschaft gebe es Große und Kleine, Reiche und Arme, Mächtige und Gehorsame und so fort. Diese Gegensätze haben nach Groethuysen in der Anschauungswelt der katholischen Kirche einen gewissen Sinn. Dieser Sinn stößt jedoch ins Leere, wenn im Zuge der Neuzeit einige dieser Gegensätze eingeebnet werden. Die neu entstehenden Schichten, allen voran das Bürgertum, sind mehr durch die Welt von Wissenschaft, Technik und Ökonomie geprägt, so daß sie einer Eingliederung in die christliche Welt des Mittelalters nicht mehr bereitwillig gegenüber stehen<sup>494</sup>. Mit der Auflösung der Leibidee des *corpus mysticum* wird Raum für die Entstehung neuer Leibideen geschaffen, die für die Welt der Moderne repräsentativ sind<sup>495</sup>.

#### 2.4.2. Der Eintritt der Rassenidee in die Geschichte der Neuzeit

Die Ausführungen über das Wesen der Leibidee und deren Bedeutung für die Konstituierung politischer Gemeinschaften gewinnen bei Voegelin vor allem deshalb an Gewicht, weil die Rassenidee ein weiteres Fallbeispiel und zudem ein signifikantes Ergebnis der Entwicklungen darstellt, welche die Leibideen im Verlaufe der Neuzeit nehmen. In diesem Zusammenhang arbeitet Voegelin die Entstehung einer Idee der partikulären Gemeinschaft als des charakteristischen Leibideentypus' der Neuzeit heraus. Zeitlich ist hier die Rede vom Übergang des Mittelalters zur Neuzeit. Wenn nun hierbei von einem Wandel der Leibidee, von der Ablösung der Idee des Reiches und des Leibes Christi durch eine Neue, an den Nationen der Neuzeit orientierte, die Rede ist, so erachtet es Voegelin bezüglich dieses Prozesses jedoch als wichtig festzuhalten, daß bei der Ablösung des alten Ideenparadigmas durch ein neues das alte nicht gänzlich verschwindet, sondern daß Elemente des Alten auch im Neuen weiter fortleben<sup>496</sup>.

Dieser Wandel vollzieht sich im Denken von Johann Gottlieb Fichte. Bei Fichte erblickt Voegelin ein Aneinandergeraten der beiden Grunderfahrungen, die die Ideenräume von Mittelalter und Neuzeit kennzeichnen. Grundlage ist für Fichte Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Wenn nämlich Kant von einer ins Unendliche fortschreitenden Verbesserung und Vervollkommnung der Menschheit als Ganzes ausgeht, so stellt sich die Frage, welche Bedeutung dem Individuum bei diesem Prozeß zukommt. Bei Fichte sieht Voegelin im Gegensatz zu den Vorstellungen Kants das unendliche Fortschreiten der Menschheit seiner teleologischen Komponente beraubt. Das Fortschreiten erfolgt also nicht im Hinblick auf ein Ziel. Damit kommt nun auch dem Individuum ein Platz in diesem Prozesse zu. Es erhält durch seine Stellung im göttlichen Weltplan eine wichtige Rolle beim Aufbau des Ganzen.

<sup>492</sup> Kuhn, Helmut: Das Problem einer Philosophischen Historiographie, S. 118, vgl. ebd.

<sup>493</sup> Groethuysen, Bernhard: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. II. Band: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle/ Saale 1930, S. 9.

<sup>494</sup> Vgl. ebd. S. 9 f.

<sup>495</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 127 ff.

<sup>496</sup> Vgl. ebd. S. 142.

Allerdings stellt sich desweiteren die Frage, inwiefern für das Individuum die Mitwirkung beim Aufbau des Ganzen befriedigend sein soll, wenn es dieses Ganze in seiner Ganzheit nicht miterleben kann. Das Problem löst Fichte für Voegelin spekulativ mit der Annahme von der Unsterblichkeit der Person. Von der Vorbildfunktion, welche die Individualität Goethes beispielsweise ausübte, ist bereits die Rede gewesen. Diese Sinnstiftung erblickt Voegelin im Denken Fichtes in Bezug auf die Person Jesu Christi. Christus wird als Stifter des Reiches Gottes angesehen. Durch Christus wird Gott in ein unmittelbares Verhältnis zum Menschen gerückt. Der durch Christus Fleisch gewordene Gott steht somit im Gegensatz zum autoritären Charakter Gottes, wie er im Alten Testament auftritt. Nach dem Vorbild des zugleich wahren Gottes und wahren Menschen ist das himmlische Reich zu schaffen. Voegelin geht nun dazu über, an Beispielen aus dem Werk Fichtes den Prozeß der Abschließung und Vereinzelung des Individuums darzulegen. Zum einen ist bei Fichte von der Freiheit der Menschheit die Rede. Die Menschheit

„stimmt mit dem göttlichen Willen überein nicht durch irgend ein gegebenes Seyn, sondern durch ein Thun: ist also schlechthin *frei*: metaphysisch: Jeder soll thun nach seinem *eigenen* Begriffe, zwischen welchem und dem Willen *Gottes* durchaus kein Mittelglied eintreten darf: er hat drum keinen Herrn ausser physisch sich selbst, sittlich Gott: ist also auch *politisch* frei und unabhängig von jeder Obergewalt. Menschheit ist Nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmende Freiheit. Darin besteht ihr – *der Menschheit* – Wesen.“<sup>497</sup>

Dieses Postulat der Freiheit hat Konsequenzen für das Verhältnis des Menschen zu Gott:

„Da Alles, was Mensch ist, auf die gleiche Weise berufen ist durch Freiheit darzustellen den göttlichen Willen, so hängt Alles ohne Ausnahme auf die gleiche Weise zusammen mit der Gottheit, und ist, falls Gott ein Bewußtseyn zugeschrieben wird, auf die gleiche Art befaßt in diesem seinen Allen auf dieselbe Weise geneigten und gnädigen Bewußtseyn. Nichts, was Menschengesicht trägt, ist ausgeschlossen von der gleichen Gnade, nichts sündig oder verworfen.“<sup>498</sup>

Die Feststellung der metaphysischen Gleichheit ist die erste Stufe des Prozesses der Abschließung und Verendlichung des Individuums, den Voegelin dargestellt wissen will. In einer zweiten Stufe stellt Voegelin fest, daß diese metaphysische Gleichheit nicht zu einer Gleichheit aller Individuen in jeder Hinsicht führt. Die Verstandesgaben der Individuen seien so unterschiedlich, daß sich eine Differenzierung in Herrschende und Gehorchende notwendig mache. Diese Differenzierung ist wohlgerneht nicht metaphysisch, sondern funktional gemeint. Das heißt, die Herrschenden unterstehen dem Gehorsam Gottes, und die Gehorchenden wiederum, die den Anweisungen der Herrschenden Folge leisten, fügen sich damit nicht wirklich dem Willen der Herrschenden, sondern dem Willen Gottes:

„Wir sehen: wenn von dieser naturgesetzlichen Ungleichheit der Menschen der Glaube an die göttliche Fügung weggenommen und als Naturursache der Leib eingesetzt wird, haben wir das Schema der Rassestheorie.“<sup>499</sup>

Die Differenzierung zwischen Herrschenden und Beherrschten führt in einer dritten Stufe zu der Ansicht, daß die Welt nur um der Herrschenden, Reichen, willen besteht. Voegelin sieht, daß diese Einsichten bei Fichte zu einer spekulativen Gegenüberstellung vom Reich und vom Gegenreich, das heißt vom Reich Gottes und vom Reich des Bösen, führen. Dieser Gedanke wird nun bei Fichte mit den zeitgenössischen historischen Umständen verwoben, diese Idee der zwei Reiche wird auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschland und Frankreich übertragen. Die erstgenannte Nation versinnbildlicht das Reich Gottes, die letztere das Reich des Bösen. Letztere wird zudem personifiziert im Eroberungsdrang von Napoleon Bonaparte. Gegen dieses Reich des Bösen zu kämpfen, dazu sind die Deutschen berufen. Den Deutschen kommt bei Fichte der Rang eines auserwählten Volkes zu:

„Dieses Postulat nun von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten,

<sup>497</sup> Fichte, Johann Gottlieb: Die Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche in Vorträgen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin, Berlin 1820, S. 177 – 179.

<sup>498</sup> Ebd. S. 180 f.

<sup>499</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 145, vg. ebd. S. 144 f.

persönlichen, individuellen Freiheit [...]. Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind, und langsam demselben entgegenreifen. Nur – ein anderes Element ist für diese Entwicklung in der Menschheit nicht da.“<sup>500</sup>

Wenn der Mensch sich Gott hingibt, dringt er zu den Quellen der Freiheit vor und kommt in die Lage mit seinem Verstand den Willen Gottes zu erfassen. Die Wirksamkeit Gottes im Menschen manifestiert sich im menschlichen Wissen über das richtige Handeln. Für die Deutung des Reiches Gottes stützt Fichte sich auf das Evangelium des Johannes:

„Im Anfange war das *Wort*, der *Logos*, im Urtexte; was auch hätte übersetzt werden können, die Vernunft, oder, wie im Buche der Weisheit beinahe derselbe Begriff bezeichnet wird, die Weisheit: Was aber unsers Erachtens, durch den Ausdruck: Wort, der auch in der allerältesten lateinischen Übersetzung, ohne Zweifel auf Veranlassung einer Tradition der Johanneischen Schüler, also vorkommt, am treffendsten übersetzt ist.“<sup>501</sup>

Dieser Logos wird als Schöpfer der Welt angesehen<sup>502</sup>. Die Rede ist hier vom dritten Vers im ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums<sup>503</sup>. Dadurch, daß der Mensch Gott in seinem Leben bewußt reflektiert, wird das Wort Fleisch. Voegelin interpretiert von daher die Entwicklung des Christentums und der Vorstellung vom Reich Gottes als eine „Verstandesleistung“<sup>504</sup>. Das heißt, für die Reflexion jedes Einzelnen muß das Christentum transparent gemacht werden. Die Voraussetzungen hierzu hat Fichte selbst spezifiziert:

„Zuförderst muß die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig gemacht werden vom historischen Glauben, und der besonderen Gemütsverwandtschaft Einzelner dazu, und die Form annehmen eines von Jedermann, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden. Diese Bedingung ist wirklich erfüllt durch die Erscheinung der Wissenschaftslehre, die freilich noch ringt, und vielleicht noch Jahrhunderte ringen wird um ihr Verständniß und ihre Anerkenntniß unter den Gelehrten. Untergehen können ihre in der Welt begonnenen Anfänge nicht, denn sie ist eine absolute Foderung [sic] des Geschlechts durch Gott, und aus Gott“<sup>505</sup>.

Als das Fleisch gewordene Wort Gottes ist hierbei wohl die Person Fichtes selbst anzusehen. Die Mitwirkung an der göttlichen Idee ist für Fichte überhaupt ein Wesensbestandteil der gelehrten Persönlichkeit an sich:

„Der würdige Gelehrte will kein anderes Leben und Wirken haben, sich gestatten und an sich dulden, außer dem unmittelbaren Leben und Wirken der göttlichen Idee in ihm. Dieser unveränderliche Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich innerlich sein ganzes Denken; derselbe Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich äußerlich sein Handeln. Was zuvörderst das erste betrifft, – da er durchaus keine Regung in sich und an sich duldet, die nicht unmittelbar sey Regung und Leben der göttlichen Idee, die ihn ergriffen hat, so wird begleitet sein ganzes Leben von dem unerschütterlichen Bewußtsey, daß es einig sey mit dem göttlichen Leben, daß an ihm und in ihm Gottes Werk vollbracht werde, und sein Wille geschehe, er ruhet darum auf demselben mit unaussprechlicher Liebe und mit der unzerstörbaren Ueberzeugung, daß es recht sey und gut.“<sup>506</sup>

<sup>500</sup> Fichte, Johann Gottlieb: Staatslehre, S. 63 f., vgl. ebd. S. 60 ff.

<sup>501</sup> Ders.: Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg 1983, S. 91 f.

<sup>502</sup> Vgl. ebd. S. 93.

<sup>503</sup> Vgl. ebd. die sechste Vorlesung, S. 87 ff.

<sup>504</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 147.

<sup>505</sup> Fichte, Johann Gottlieb: Staatslehre, S. 278.

<sup>506</sup> Ders.: Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805, Berlin 1806, S. 150 f.

Wie aus den bisherigen Ausführungen deutlich wird, entwickelt sich nun eine neue Form von Gemeinschaftsidee, die sich zusammensetzt aus Elementen der althergebrachten christlichen Reichsidee und der neuen Idee der Nation. Die Gemeinschaftsidee, wie Fichte sie postuliert, bietet nun die Möglichkeit jeder partikulären Gemeinschaft von Menschen, wie etwa Volk, Stamm, Rasse, Klasse oder auch Partei, einen imperialen Anspruch als Reich Gottes zuzuerkennen<sup>507</sup>. In Bezug auf diesen imperialen Anspruch vermeint Voegelin fünf Momente herauszuarbeiten.

Erstens, die Gemeinschaft, die diesen imperialen Anspruch erhebt, ist von Gott auserwählt worden, eine Mission zu bestreiten. Aufgrund dieser Auserwähltheit steht sie hierarchisch über allen anderen Gemeinschaften, die sich nunmehr dieser auserwählten zu fügen haben. Zweitens, derjenige, der sich der auserwählten Gemeinschaft nicht fügt, ist nicht irgendein beliebiger Feind, sondern er ist der böse Feind schlechthin, da er sich nicht einfach nur um seiner selbst willen erhalten will, sondern das Gottfeindliche per se verkörpert. Drittens, ergibt sich nun als Konsequenz aus dem bisher Gesagten, daß der Kampf gegen diesen bösen Feind ein göttlicher Auftrag, eine Sendung, ist, somit also von höchster Stelle legitimiert wird. Viertens, ist die göttliche Auserwähltheit nicht der Ausdruck eines blinden Glaubens, sondern, im Gegenteil, der Ausdruck höchster wissenschaftlicher Einsicht in die Beziehung des Menschen zu Gott, und fünftens, kann und darf diese wissenschaftliche Einsicht jedem verstandesbegabten Menschen aufgezwungen werden. Wer sich also dieser aufgezwungenen Einsicht nicht fügt, ist ein Dummkopf und Verbrecher.

Wenn man sich diese einzelnen Merkmalsmomente der neuzeitlichen Entwicklung einer begrenzten Gemeinschaftsidee vor Augen hält, stößt man rasch auf Beispiele politischer Gemeinschaften der Neuzeit, in denen sich diese Idee mit den unterschiedlichsten Inhalten, jedoch denselben Prinzipien folgend, manifestiert. Besonders in unserem Jahrhundert sind die totalitären Regime des Nationalsozialismus und des Kommunismus Paradebeispiele für die politische Realisierung einer Idee der partikulären Gemeinschaft. Aber auch jede andere politische Nation wird von der Idee der partikulären Gemeinschaft durchlebt.

Wenn Voegelin den neuzeitlichen Typus der Leibidee am Beispiel der Philosophie Fichtes nachzuweisen versucht, so nicht deshalb, weil Fichte der Urheber dieser Idee ist. Dies ist Fichte keineswegs, wohl aber spiegelt sich in seinem Denken nach Voegelin's Eindruck diese Bewegung sehr stark wider, hierbei zeitgeschichtlich exemplifiziert am Befreiungskampf des deutschen Volkes gegen das napoleonische Frankreich. Ein anderer Denker, mit dem sich Voegelin im Zusammenhang mit der Entstehung der partikulären Gemeinschaftsidee auseinandersetzt, ist Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Als Ursache für die Entstehung der partikulären Gemeinschaften wird hier der Mythos angesehen, dessen Wurzeln in die vorchristliche Zeit zurückreichen. Der Mythos entstehe nicht im Laufe der Geschichte eines Volkes, sondern dieser sei ein Faktor, der allen anderen historischen Bedingungen vorgehe, letztere werden vielmehr aus dem Mythos heraus geboren. Bei Schelling heißt es hierzu:

„Wird einem Volk seine Mythologie im Lauf seiner Geschichte, und diese fängt für jedes Volk an, sowie es da ist, entsteht sie ihm also insbesondere durch geschichtliche Verhältnisse und Berührungen mit anderen Völkern, so hat es eine Geschichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird sonst immer das Gegenteil angenommen. Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese *bestimmt* nicht, sie ist selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geschichte gegeben ist.“<sup>508</sup>

Die Schellingsche Lehre vom Mythos als dem Bewußtsein eines Volkes gibt insoweit zugleich Einsichten in das religiöse Wesen von Gemeinschaftsideen, da sich der Mythos in seiner Ursprünglichkeit auf religiöse Vorstellungen gründet. Das Bewußtsein der Völkervielfalt steht dem Bewußtsein einer geeinten Menschheit entgegen. Solange es nur eine geistige Macht gibt, ist die Einheit der Menschheit gesichert, treten jedoch weitere geistige Mächte hinzu, zerfällt die Menschheit in Völkerschaften. Monotheistische Vorstellungen wirken dabei vereinheitlichend, polytheistische

<sup>507</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 148.

<sup>508</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band.), Stuttgart – Augsburg 1856, S. 65. Der erste Teil („Erstes Buch“) dieser Abhandlung, auf den Voegelin sich in seinen Ausführungen stützt und aus welchem hier zitiert wird, ist überschrieben als „Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie.“

hingegen führen zur Spaltung des einheitlichen Bewußtseins. Der mythologische Prozeß ist bei Schelling auf den theogonischen Prozeß, also auf einen Prozeß der Götterentstehung gegründet<sup>509</sup>. Schelling hat der Frage der Völkerentstehung explizit ein eigenes Kapitel gewidmet, in welchem er ebenfalls die Entstehung der Völkervielfalt auf die Vielheit der Götter und damit zusammenhängend auf die Vielheit der Mythen zurückführt:

„Jedenfalls ist offenbar: Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Polytheismus sind der alttestamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zusammenhängende Erscheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, so ist jedes Volk als solches *erst da*, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat.“<sup>510</sup>

Der Bedeutung Schellings mag es sicherlich gerecht werden, daß sich auch bei Ernst Cassirer in dessen Abhandlungen zur Mythologie Verweise auf Schelling finden<sup>511</sup>.

Im Ergebnis der vorstehenden Betrachtungen entwirft Voegelin sowohl mit Fichte als auch mit Schelling einen Grundriß moderner Gemeinschaftsideen<sup>512</sup>. Im folgenden gilt es zu zeigen, wie diese durch Leibideen konkretisiert werden. Das heißt bei Voegelin:

„Der Wandel von der Leibidee des christlichen Reiches zu den nachchristlichen Rassenideen vollzieht sich im Zusammenhang des Wandels von der Idee der Menschheit-umfassenden christlichen Gemeinschaft zu den partikulären Ideen begrenzter Gemeinschaftsrealitäten.“<sup>513</sup>

Diesen Prozeß näher zu beleuchten, sei die Aufgabe, die nunmehr ansteht. Bis sich jedoch die Rassenidee in diesen Prozeß einfügt, dauert es bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts an. Bis dato wird die Rassenidee rein auf die animalische Sphäre bezogen. Für diese herkömmliche Sichtweise stehen laut Voegelin die Namen Buffon, Fichte und Schelling. Die Umformung der Rassenidee weg von seiner animalischen und hin zur historischen Bedeutung ist dann ein Prozeß, der sich weder ruckartig noch vollständig vollzieht. Auch den Prozeß der Historisierung der Rassenidee macht Voegelin an einem Namen fest, an der *Allgemeinen Cultur-Geschichte der Menschheit* von Gustav Klemm. Bei Klemm wird die Menschheit zunächst als ein Individuum angesehen, als ein Individuum im Großen, daß seinerseits von zwei Gliedern zusammengehalten wird. Die beiden Glieder werden als die beiden Grundrassen der Menschheit angesehen, eine aktive und eine passive, analog zum männlichen und weiblichen Geschlecht. Klemm sieht in der

„Verschmelzung der ursprünglich getrennten activen und passiven Rasse die Erfüllung des Zweckes, den die Natur in allen Zweigen ihrer organischen Schöpfung verfolgt. Wie das einzelne männliche oder weibliche Individuum, wenn es allein steht, dem Zwecke der Natur nicht nachkommt, eben so ist ein Volk, das nur aus Mitgliedern der activen oder nur der passiven Rasse besteht, etwas unvollkommenes, etwas halbes. Die reinen nomadischen Mongolen sind ein trübseliges, der wahren Cultur nicht fähiges Geschlecht; die reinen, der activen Rasse angehörigen Tscherkessen sind eine barbarische, wüthende, der wahren Cultur eben so wenig fähige Nation. Erst durch die Vermischung beider Rassen, der activen und passiven, [...] durch die Völkerehe, wird die Menschheit vollständig, erst dadurch tritt sie ins Leben und treibt die Blüthen der Cultur – gerade wie erst die durch die activen Kräfte der Atmosphäre aufgelösete passive Erdrinde das Grün der Vegetation hervorbringt und zum Wohnsitze der Menschheit geworden ist.“<sup>514</sup>

---

<sup>509</sup> Vgl. ebd. S. 207.

<sup>510</sup> Ebd. S. 109. Zur Völkerentstehung vgl. ebd. S. 94 ff., zum Zusammenhang zwischen Mythologie und Religion siehe auch Dekker, Gerbrand: *Die Rückwendung zum Mythos*. Schellings letzte Wandlung, München – Berlin 1930, S. 126 ff.

<sup>511</sup> Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, 4. Auflage, Darmstadt 1964. Siehe ebd. das Kapitel zur „Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl“, S. 209 ff.

<sup>512</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 142 ff.

<sup>513</sup> Ebd. S. 154.

<sup>514</sup> Klemm, Gustav: *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*. Nach den besten Quellen bearbeitet und mit xylographischen Abbildungen der verschiedenen Nationalphysiognomien, Geräte, Waffen, Trachten, Kunstproducte u. s. w. versehen. Erster Band. Die Einleitung und die Urzustände

Die Vollständigkeit der Menschheit ergibt sich somit aus der Vermischung dieser beiden Rassen. In diesem Sinne haben sich die aktiven Germanen mit einer passiven Urbevölkerung vermischt, was dann in Kombination mit dem Christentum und seiner Lehre von der Gleichheit der Menschen vor Gott zu einer hohen Kulturblüte geführt habe. Voegelin interpretiert diese Sichtweise Klemms als eine Vorstufe der späteren Rassentheorie. Rassen kommen als historische Größe bereits vor, und der von Klemm herausgearbeitet Gegensatz aktiv – passiv liefert einen Vorgeschmack auf die spätere Unterscheidung der Kultur schaffenden nordischen Rasse von den weniger begabten anderen Rassen. Auch ist der weltgeschichtliche Kampf zwischen Gut und Böse bereits angedeutet<sup>515</sup>. Bei Klemm ist von einer Kulturgeschichte die Rede, er setzt diese in Gegensatz zur damals zeitgenössischen Geschichtsbetrachtung. Im Zuge der Entwicklung zum Nationalstaat ging die allgemeine Geschichtsschreibung dazu über, Geschichte stets aus dem politischen Blickwinkel zu betrachten, eine Entwicklung, von der sich Klemm jedoch absetzen will. Klemm zufolge kann man sogar von einer Vergottung der Politik sprechen. Diese Entwicklungstendenz konnte laut Klemm auch von den Historikern nicht ignoriert werden, die sich folglich dieser Politisierung stellen mußten. Voegelin stimmt in dieser Beobachtung mit Klemm überein. Die Epochen der Geschichte stehen zwar als Individualitäten nebeneinander, werden jedoch durch die dialektische Entwicklung des Weltgeistes zusammengehalten und haben somit ihren berechtigten Platz in der Weltgeschichte. Die Entwicklung ist wiederum nicht unendlich, sondern mit dem seinerzeitigen christlichen Staatswesen an ihrem Ziel angelangt. Klemms Ziel ist es, sich von dieser rein politischen Interpretation abzusetzen<sup>516</sup>. Voegelin interpretiert Klemms Sichtweise als eine „Spaltung der Menschheitsgeschichte“<sup>517</sup> in eine politische Geschichte einerseits und einige unpolitische Disziplinen der Völkerkunde andererseits, erstere könne dabei mit letzteren nur wenig anfangen. Dieser Bruch ist für Voegelin die Folge der Auflösung der Einheit von Pneuma und Soma Christi in partikuläre Gemeinschaften, im Gegensatz politischer und unpolitischer Wissenschaften der Menschheitsgeschichte sieht er eine Analogie zum Gegensatz von Freund und Feind, von Reich und Gegenreich. Die Weiterentwicklung der Rassentheorie unter politisch-historischem Blickwinkel erblickt Voegelin nunmehr bei Graf Arthur Gobineau:

„In seinem Werk bekommt sie die entscheidende Form, deren Wirksamkeit sich sofort zeigte und bis heute nicht abgerissen ist. Der allgemeine Rahmen sind immer noch abgeflachte Fortschrittsideen der Aufklärung. Der Zivilisationsbegriff *Gobineaus* unterscheidet sich an friedlicher Banalität kaum von dem *Klemms*.“<sup>518</sup>

Bei Gobineau heißt es zum Zivilisationsbegriff nämlich:

„Ich glaube nunmehr meine Gedanken über die Civilisation dahin zusammenfassen zu können, daß ich diese definire als ‚einen Zustand von *relativer Dauerhaftigkeit, in welchem Volksmengen sich bemühen, auf friedlichem Wege die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu suchen, und ihren Geist und ihre Sitten verfeinern.*‘“<sup>519</sup>

Allerdings werde, so Voegelin, innerhalb des allgemeinen Rahmens von Fortschrittsideen der Aufklärung die Historisierung voll wirksam. Gobineau sei sich der historischen Voraussetzungen durchaus bewußt. Diese Wertung belegt Voegelin anhand eines umfangreichen Zitates aus Gobineaus *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*<sup>520</sup>. In der Geschichte der Menschheit treten fortlaufend große Kulturgestalten auf und verschwinden wieder. Zwar befinde sich die Zivilisation gegenwärtig auf einem Höhepunkt, aber die Menschheit strebe dennoch keiner Vervollkommnung zu, sondern verharre vorläufig auf gleichbleibendem Niveau und strebe längerfristig auf einen geistigen Tod zu, dem dann der körperliche Tod folge. Bei Gobineau heißt es:

---

der Menschheit enthaltend. Mit 8 Tafeln Abbildungen, Leipzig 1843, S. 204, vgl. insgesamt ebd. S. 195 ff.

<sup>515</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 158 f.

<sup>516</sup> Vgl. Klemm, Gustav: Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit, Erster Band, S. 20 f.

<sup>517</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 160.

<sup>518</sup> Ebd. S. 161.

<sup>519</sup> Gobineau, Graf (Arthur): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Erster Band, 2. Auflage, Stuttgart 1902, S. 118, vgl. ebd. S.116 ff.

<sup>520</sup> Vgl. ebd. S. XVII in Verbindung mit Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 161 f.

„Indessen, ist dieses Geistesleben, das jedem Individuum unserer Gattung tief im Bewußtsein liegt, im Stande, sich ins Unendliche zu erweitern? Haben alle Menschen in gleichem Grade das unbegrenzte Vermögen, in ihrer intellectuellen Entwicklung fortzuschreiten? Mit anderen Worten, sind die verschiedenen Menschenrassen mit der Fähigkeit begabt, einander gleichzukommen? Diese Frage ist eigentlich die nach der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit der Gattung und der Gleichheit der Rassen untereinander. In beiderlei Hinsicht antworte ich verneinend.“<sup>521</sup>

Zwar sei die Menschheit im Bereich der Naturwissenschaften weiter vorgedrungen, nicht aber betreffend solch fundamentaler Fragen der Seinsordnung, wie die nach Leben und Tod. Eine wirkliche Fortentwicklung ist bei der Menschheit jedoch nicht erkennbar. Einmal erreichte kulturelle Leistungen gehen wieder verloren und werden in einer späteren Kultur wiedergeboren:

„Die menschliche Erkenntnis flackert beständig hin und her, eilt von einem Punkte zum andern, besitzt keine Allgegenwart, übertreibt den Werth dessen, was sie innehat, vergißt, was sie fahren läßt; festgekettet in dem Kreise, aus dem nie herauszukommen sie verurtheilt ist, bringt sie es nur dadurch zur Ertragsfähigkeit des einen Theiles ihrer Gebiete, daß sie den andern brach liegen läßt und steht so immer zugleich höher und tiefer als ihre Vorfahren. Die Menschheit übertrifft sich also nie selbst; die Menschheit ist also nicht ins Unendliche vervollkommnungsfähig.“<sup>522</sup>

Der in diesen Ausführungen deutlich hervortretende Kulturpessimismus<sup>523</sup> wird bei Gobineau jedoch noch aus einer zweiten Quelle gespeist, die in dem von ihm gegebenen Überblick über die verschiedenen Menschenrassen erkennbar wird. Auch Gobineau unterscheidet zwei Grundrassen, die starken und die schwachen, wobei die weiße, germanische Rasse jene starke Rasse darstellt<sup>524</sup>. Demnach erobert ein starker Stamm einen schwachen und schafft somit eine Kultur. Allerdings nehmen die schwachen Rassen zahlenmäßig zu, verdrängen die starke, bis diese verschwunden ist. Die Gesellschaft besteht dann nur noch aus den schwachen unfähigen Rassen und treibt ihrem Untergang zu<sup>525</sup>. Es kommt nach Gobineaus Auffassung durch die Verschmelzung verschiedener, starker wie schwacher Rassen zu einer Nivellierung der ursprünglich in der Begabung verschiedenen menschlichen Anlagen, wobei sich diese Nivellierung auf einem mittelmäßigen Niveau einpendelt. Der kulturpessimistischen These Gobineaus zufolge besteht die betrübliche Tatsache nicht im Erreichen des Todes an sich, sondern darin, daß dieser auf entwürdigte Weise erreicht wird<sup>526</sup>. Voegelin hält diesen pessimistischen Grundzug der Geschichtsphilosophie Gobineaus deshalb für bedeutsam, weil er die erste, von Weltuntergangsstimmung getragene Geschichtsdeutung in jüngster Zeit darstelle<sup>527</sup>. Die Ansätze von Klemm und Gobineau charakterisieren Voegelin zufolge zwei völlig verschiedene Denktypen: „eine aristokratisch-pessimistische und eine bürgerlich-optimistische, die eine vertreten durch *Gobineau*, die andere durch *Klemm*.“<sup>528</sup> Über die ideengeschichtlichen Exkurse zu den Theorien von Klemm und Gobineau gelangt Voegelin somit zu einem Erlebnis der „Erweiterung des Horizontes durch die Geschichte“<sup>529</sup>, welches ihn dann im folgenden zu den

<sup>521</sup> Gobineau, Graf (Arthur): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Erster Band, S. 207.

<sup>522</sup> Ebd. S. 224, vgl. ebd. S. 206 ff.

<sup>523</sup> Siehe hierzu ferner Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, München 1986.

<sup>524</sup> Vgl. Gobineau, Graf (Arthur): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Vierter Band, 2. Auflage, Stuttgart 1904, S. 315 ff.

<sup>525</sup> Vgl. hierzu ders.: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Erster Band, S. 29 ff. Gobineau spricht dabei von einer „Degeneration“ des Volkes, die sich aus einer Mischung der Rassenbestandteile ergibt.

<sup>526</sup> Vgl. ders.: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Vierter Band, S. 318 ff.

<sup>527</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 165.

<sup>528</sup> Ders.: Rasse und Staat, in: Klemm, Otto (Hg.): Psychologie des Gemeinschaftslebens, S. 92, vgl. ebd. S. 92 f.

<sup>529</sup> Ders.: Rasse und Staat, Tübingen 1933, S. 154.

Charakteristika der neuen Rassenidee führt<sup>530</sup>.

### 2.4.3. Die Rasse – Impetus der Staatswerdung

In der Entwicklung der Rassenwissenschaft von der Mitte des 19. Jahrhunderts an unterscheidet Voegelin zwei Etappen:

„die erste, die im System *Buffon's* gipfelt, gewährt uns einen Überblick über die leibliche Mannigfaltigkeit der Menschheit, über ihre somatische Rassengliederung, einen Überblick, der sich von heutigem Wissensstand nur in den Einzelheiten, nicht in der Spannweite des Gesamtblicks unterscheidet; die zweite, die in *Klemm, Gobineau* und *Carus* ihren ersten Höhepunkt erreicht, führt die Rasse als geschichtliche Substanz, als Träger geschichtlichen politischen Handelns ein, und entwirft die erste Weltgeschichte auf rassischer Grundlage.“<sup>531</sup>

Voegelin arbeitet die Grundzüge der politischen Rassenidee wie folgt heraus. Erstens, bestehe die leibliche Grundlage großer geschichtlicher Kulturen in einer Rassensymbiose. Dabei werden, zweitens, Rassentypen unterschieden, seien es nun aktive und passive wie bei Klemm oder starke und schwache wie bei Gobineau. Drittens, sei es eine Eigenschaft zumindest der aktiven oder starken Rassen, daß sie wandern, wobei es dann, viertens, dazu komme, daß die passiven oder schwachen Rassen durch die aktiven oder starken erobert werden. Fünftens, entstehe aus dem Zusammenwirken zwischen aktiven und passiven bzw. starken und schwachen Rassen infolge der Eroberung eine Rassensymbiose. Diese könne zweierlei Konsequenzen nach sich ziehen, entweder vermischen sich die symbiotischen Partnerrassen oder die aktiven und starken Rassen werden quantitativ verdrängt. Verschwinden nun, sechstens, die starken oder aktiven Rassen, gehe die symbiotische Spannung verloren, und es komme zu einer Nivellierung des Niveaus in der betroffenen Gesellschaft. Diese sechs Thesen bilden für Voegelin das Grundscheema der modernen Rassenidee, die inhaltlich noch weiter ausgefüllt wird. Die wichtigsten Versuche hierzu sind die erwähnten von Klemm und Gobineau. Nach Klemm besteht eine Völkerehe, die zusammengehalten wird, durch zwei Menschentypen von diametral entgegengesetztem Charakter, nämlich männlichem und weiblichem oder aktivem und passivem Typus, wie es hier bereits dargestellt worden ist. Diese beiden dialektischen Komponenten fügen sich zur Einheit des Kulturvolkes, wobei die aktiven Rassen zwar zahlenmäßig geringer sind, dafür sich aber stärker vermehren als die passiven Rassen. Beiden Rassentypen werden charakteristische Körpermerkmale und schließlich historische Beispiele bestimmter Völker zugeordnet. So sei der aktive Rassentypus im kaukasischen Menschen repräsentiert, zu ihm gehören Völker wie die Perser, Araber, Griechen, Römer und Germanen, deren Geschichte durch Eroberungen und Entdeckungen bestimmt sei, im Gegensatz etwa zu den Chinesen als Beispiel für den passiven Rassentypus, für die ein derart progressives Verhalten als uncharakteristisch gelte. Bei den aktiven Rassen habe es laut Klemm zudem Wanderungsbewegungen gegeben, die dieser dann auch näher untersucht hat. Die sechs Thesen im Grundscheema der modernen Rassenidee werden bei Gobineau in ähnlicher Weise ausgefüllt wie bei Klemm, nur wird bei ihm der Prozeß der Eroberung und Symbiose noch intensiver abgehandelt und in mehrere Phasen gegliedert. In einer ersten Phase muß sich ein Stamm, der zu einer aktiven Rasse gehört, seines Instinktes bewußt werden, um seine Nachbarn zu erobern:

„Ich nehme ein Volk, oder besser einen Stamm in dem Augenblicke, wo er, einem unterschiedenen Instincte seiner Lebenskraft nachgebend, sich Gesetze gibt und eine Rolle in dieser Welt zu spielen anfängt. Eben dadurch, daß seine Bedürfnisse, seine Kräfte wachsen, geräth er unvermeidlich mit anderen Familien in Berührung, und es gelingt ihm auf kriegerischem oder auf friedlichem Wege, sich diese einzuverleiben.“<sup>532</sup>

Allerdings ist durchaus nicht allen Stämmen das Talent gegeben, diese erste Stufe der Staatsbildung zu erreichen. Viele Stämme harren in ihrem Dasein als unorganisierte Horde aus. Die Stämme jedoch, die sich ihrer historischen Mission bewußt werden, gehen auf Eroberungszug und verleiben die unorganisierten schwächeren Stämme ein. Dabei ist der kriegerische Weg meist einfacher als der friedliche. Die dann eroberte passive Rasse wird in einer zweiten Phase in die Gemeinschaft

<sup>530</sup> Vgl. ebd. S. 154 ff.

<sup>531</sup> Ders.: Rasse und Staat, in: Klemm, Otto (Hg.): *Psychologie des Gemeinschaftslebens*, S. 93.

<sup>532</sup> Gobineau, Graf (Arthur): *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*. Erster Band, S. 33 f.

integriert, es entsteht eine Ständehierarchie, die passive Rasse wird zu Untergebenen oder Sklaven. In einer dritten Phase kommt es zu einem dauerhaften Unterwerfungsverhältnis, zu einer Gemeinschaft zwischen Eroberern und Eroberten. Bei diesem Prozeß muß keineswegs immer die dritte Phase erreicht werden, viele Gemeinschaften, die nicht stark genug sind, bleiben stattdessen auf der ersten oder zweiten Stufe stehen und verkümmern dann. Als Folge der dritten Phase jedoch, so Gobineau, entsteht eine Gemeinschaft, die längerfristig dazu führt, daß sich die Minderheit der aktiven Rasse in der Mehrheit der passiven Rasse auflöst. So gesehen hat im Endergebnis die passive Rasse die Kultur der nicht mehr bestehenden aktiven Rasse übernommen<sup>533</sup>. Die Voraussetzung dieser Sichtweise besteht allerdings darin, daß die einzelnen Rassen, von denen hier die Rede ist, im Laufe der Menschheitsgeschichte konstant bleiben. Laut Gobineau jedoch stammt die gesamte Menschheit von einem Urpaar ab, und die Rassenunterschiede haben sich folglich erst später entwickelt. Nur dann stellt sich die Frage, warum nicht auch gegenwärtig eine Fortentwicklung der Rassen stattfindet, passive Rassen sich in aktive verwandeln und umgekehrt. Zur Erklärung dieser Widersprüchlichkeit verweist Gobineau auf eine von dem Autor Cuvier entwickelte Theorie:

„Cuvier versichert in seinem *Discours sur les Revolutions di Globe*, daß der gegenwärtige Stand der unorganischen Kräfte keinesfalls Erderschütterungen, Umwälzungen und Formationen zu Wege bringen könne, ähnlich denen, deren Wirkungen die Geologie bezeugt. Und was diese so furchtbar ausgestattete Natur damals an – heute unmöglich gewordenen – Veränderungen an sich selbst verwirklichte, das vermochte sie auch über das Menschengeschlecht, und vermag es fortan nicht mehr. Ihre Allmacht hat sich derart verloren, oder wenigstens derart vermindert und verkleinert, daß sie in einer Reihe von Jahren, welche ungefähr der Hälfte der Zeit gleichkommt, die unser Geschlecht auf Erden zugebracht hat, keine Veränderung von einiger Bedeutung hervorgebracht hat, noch viel weniger irgend Etwas, das sich jenen festen Zügen vergleichen ließe, welche die verschiedenen Racen auf immer getrennt haben.“<sup>534</sup>

Die Entstehung der Rassen ist demzufolge in jene frühe kreative Phase der Natur einzordnen, während in unserer Gegenwart diese ursprüngliche „Allmacht“ der Natur verlorengegangen zu sein scheint. Jedenfalls sind die Rassenunterschiede der Gegenwart offensichtlich konstant, und aus dem Zusammentreffen starker und schwacher, oder aktiver und passiver Rassen ergeben sich Herrschaftsstrukturen eines Staates, die häufig in Kasten- oder Standesunterschiede münden. Diese Motive werden später zu Lehren vom Wesen des Staates kondensiert. Einer ihrer Vertreter ist Ludwig Gumplowicz. Nach Gumplowicz bestehen in allen Staaten Kastenunterschiede, diese wiederum seien jedoch Rassenunterschiede<sup>535</sup>. Ein Staat entsteht also immer dadurch, daß sich zwei Rassen bekriegen, infolgedessen dann ein Sieger, nämlich die weiter entwickelte Rasse, hervorgeht, der die besiegte, weniger entwickelte Rasse unter seine Herrschaft zwingt:

„Wir sahen, daß überall aus dem Kontakte zweier verschiedener Rassen der Staat entstand [...]. Wir sehen also, daß der Staat ein soziales Gebilde ist, das dem Zusammenfluß heterogener Volksstämme und Rassen sein Dasein verdankt und der nur durch wiederholten Hinzutritt frischer, fremder Elemente sein Leben aufrechterhält. Das Verhältnis dieser verschiedenartigen Elemente zueinander ist der Kampf, teils der physische, offene, gewalttätige, sozusagen kriegerische Kampf miteinander, teils der friedliche Kampf der Interessen, in welchem die eine Rasse langsam, aber mit Ausdauer die ökonomischen Grundlagen der andern angreift und untergräbt.“<sup>536</sup>

Auch hier treten also eine aktive und eine passive Rasse auf. Zudem werden bei Gumplowicz die beiden Grundrassen noch durch eine dritte ergänzt, den Mittelstand, womit dann auch die soziale Gliederung der Gesellschaft jener Zeit erfaßt sein mag<sup>537</sup>. Voegelin resümiert:

---

<sup>533</sup> Vgl. ebd. S. 33 ff.

<sup>534</sup> Ebd. S. 182 f.

<sup>535</sup> Vgl. Gumplowicz, Ludwig: *Der Rassenkampf* (Ausgewählte Werke, Bd. III). Mit einem Vorwort von Gottfried Salomon, Innsbruck 1928, S. 394.

<sup>536</sup> Ebd. S. 373 f.

<sup>537</sup> Vgl. ebd. S. 365 ff.

„Von *Gobineau* trennt *Gumplowicz* die geringe Weite des zeitlichen Horizontes, durch die er die zentrale Stimmung seines Geschichtsbildes beeinflussen läßt. *Gobineau* sah ‚die Hand des Geschickes‘ schon auf seine Gegenwart gelegt und sein Ausblick ist völlig düster. *Gumplowicz* sieht das gleiche Ende, aber in weiter Ferne: näher liegt ihm der Prospekt der nach aufwärts führenden rassemischenden Entwicklung in seinem Staate, in Österreich-Ungarn.“<sup>538</sup>

An letzterem Beispiel, den Auseinandersetzungen im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn, exemplifiziert *Gumplowicz* seinen Ansatz. Die Mischung der Rassen mündet früher oder später in eine einheitliche Nation<sup>539</sup>.

Als weiterer Staatstheoretiker neben *Gumplowicz* ist *Friedrich Ratzel* zu nennen. Nach seiner Theorie entsteht ein Staat, wenn zwei Stämme sich miteinander arrangieren, von denen der eine den Ackerbau als Wirtschaftsform führt und der andere nomadisch lebt und Viehzucht betreibt. Im Sinne von *Klemm* und *Gobineau* kann der Ackerbau treibende Stamm als passiv oder schwach, der Viehzucht treibende Nomadenstamm als aktiv oder stark bezeichnet werden. Letzterem kommt im Staate dann auch die aktive Aufgabe der Staatsführung zu, so daß dessen zusammenhaltende Kraft zur Staatsführung mit dem Fleiß der Ackerbauern eine Symbiose eingeht:

„Nicht darum sind also die minder fruchtbaren Hochebenen und die den Hochebenen nächstgelegenen Striche überall der Entwicklung höherer Kultur, der Bildung von Kulturstaaten so förderlich gewesen, weil sie kühleres Klima und dadurch Nötigung zum Ackerbau boten, sondern weil sich hier die erobernde und zusammenhaltende Kraft der Nomaden mit der fleißigen Arbeit des in Kulturoasen zusammengedrängten, allein nicht staatenbildenden Ackerbauers vermählte.“<sup>540</sup>

Diese Theorie *Ratzels* ist durch *Gustav Ratzenhofer* weiterentwickelt worden. Bei *Ratzenhofer* gibt es keinen Krieg zwischen Rassen verschiedener Abstammung, sondern für ihn ist die Menschheit ursprünglich gleich und einheitlich gewesen. Die Wirtschaftsformen der nomadisierenden Viehzucht und des seßhaften Ackerbaues haben sich erst allmählich herausdifferenziert. Die aktiven und passiven Rassen sind also nicht durch leibliche, sondern durch Unterschiede in der Wirtschaftsform gekennzeichnet:

„Weniger feste Ordnung, überhaupt der durch das Wandern herbeigeführte Wechsel in den Vorrichtungen des Einzelnen und des ganzen Stammes erzeugen einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Individualität des Seßhaften und der des wandernden Stammes, und wir erkennen in dieser Differenzierung der Sitten eine der nachhaltigsten Ursachen für die weitere sociale Entwicklung der Menschheit. Während in den primitiven Socialgebilden eine grundsätzliche Ähnlichkeit in den Gewohnheiten und Sitten der Menschen, Horden und Stämme angenommen werden kann, treten uns nunmehr zwei tief verschiedene Typen des Stammes und seiner Gruppen entgegen, nämlich der aggressive, *gewalthätige Nomadenstamm* und der conservative, *friedliebende, seßhafte Stamm*.“<sup>541</sup>

Desweiteren führt *Voegelin* eine These von der Entwicklung der Gesellschaften von einem kriegerischen zu einem industriell-friedlichen Zustande an. Diese finde sich auch bei *Gumplowicz*, wonach sich die Rassen in drei Altersstufen entwickeln. Die erste Stufe ist die vorstaatliche Existenz, die abgelöst wird durch zwei aufeinanderfolgende Stufen staatlicher Existenz, von denen erstere durch Adesherrschaft und Krieg, letztere dann durch die Hervorbringung von Wissenschaft, Diplomatie und Industrie charakterisiert ist.

Alle diese Motive, die *Voegelin* aus diversen Ansätzen über die Rasse als Impetus der Staatswerdung zusammenträgt, finden sich in einer Theorie von der Entstehung des Landstaates wieder. Die Rassentheorie wird hier völlig ersetzt durch eine Machttheorie. Der Staat wird begriffen als Herrschaftsinstrument einer siegreichen Menschengruppe zur Unterdrückung einer besiegten.

<sup>538</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, Tübingen 1933, S. 177.

<sup>539</sup> Vgl. insgesamt *Gumplowicz*, Ludwig: Der Rassenkampf, im Anhang des Werkes die Kapitel „Rasse und Staat“ (S.347 – 393) sowie „Über das Naturgesetz der Staatenbildung“ (S. 394 – 401).

<sup>540</sup> *Ratzel*, Friedrich: Völkerkunde. Erster Band, 2. Auflage, Leipzig – Wien 1894, S. 26, vgl. ebd. S. 19 ff. das Kapitel über „Wesen, Entstehung und Ausbreitung der Kultur.“

<sup>541</sup> *Ratzenhofer*, Gustav: Die Sociologische Erkenntnis. Positive Philosophie des socialen Lebens, Leipzig 1898, S. 147. Vgl. ebd. *Ratzenhofers* Abhandlungen über „(d)ie Entwicklung höherer Socialgebilde“, S. 130 ff., sowie über „(d)ie Entstehung des Staates“, S. 156 ff.

Bezugnehmend auf die Dreistufentheorie von Gumplowicz fällt Voegelin hierbei die Beschränkung des Wesens des Staates auf seine erste, kriegerische, Stufe auf. Somit gibt es zwei Möglichkeiten wirtschaftlicher Bedürfnisbefriedigung, entweder durch freien Tausch oder aber durch gewaltsame Aneignung<sup>542</sup>.

Die vorangehend dargestellten Ansätze haben für Voegelin große Bedeutung bezüglich der Entwicklung der partikulären Gemeinschaftsidee. Dabei bleibe es jedoch laut Voegelin festzuhalten, daß diese Idee sich in ihren Anfängen nicht in Reinform präsentiere, sondern daß die alten, die gesamte Menschheit übergreifenden Ideen weiterhin sichtbar bleiben. So finde sich in den Vorstellungen von Klemm und Gobineau die Auffassung, daß die Menschheit eine kosmische Offenbarung sei, deren Wesen bei Klemm in einem glücklichen, bei Gobineau in einem unglücklichen Ende bestehe. Bei Immanuel Kant werde von einem Endzustand völliger Vernünftigkeit der Menschheit ausgegangen, bei Fichte wiederum diese Vorstellung auf das letztendliche Absterben des Staates übertragen. Die Vorstellung Fichtes sei direkt übernommen von der kommunistischen Idee. In diesen Ideen manifestiert sich eine soteriologische Komponente, denn die Endzeitidee des Kommunismus vom Ende des Staates und der Etablierung einer klassen- und herrschaftsfreien Gesellschaft stellt nichts anderes als einen Erlösungsgedanken dar. Der Erlösungsgedanke findet sich ebenso in der nationalsozialistischen Idee des dritten Reiches. Das Charakteristische an den Vorstellungen des Nationalsozialismus und des Kommunismus ist nun auch darin zu sehen, daß der Bringer der Erlösung jeweils in einer partikulären Gruppe der Menschheit gesehen wird, im ersteren Falle ist es der „arische“ Teil der Nation, im letzteren Falle die Arbeiterklasse, der eine historische Mission zukommt<sup>543</sup>. Diese Einsichten stellen den Ausgangspunkt einer weiteren Untersuchung dar, in welcher es um die mit der Entstehung einer bestimmten Leibidee synchron laufenden Genese einer entsprechenden Gegenidee geht<sup>544</sup>.

## 2.4.4. Rassenidee und Judentum

### 2.4.4.1. Das Phänomen des Antisemitismus

„Unter der Voraussetzung also, daß das Grundgerüst der neuen Gemeinschaftsidee immer klarer wird und die Reste der früheren Idee abstreift, haben wir jetzt das Werden einer solchen partikulären Gemeinschaft mit einer Leibidee an dem gleichzeitigen Entstehen ihres Gegenbildes zu typisieren. In der Fichteschen Idee des Gegensatzes von göttlichem und teuflischem Reich ist das Schema vorgezeichnet, nach dem eine partikuläre durch eine Leibidee mitbestimmte Gemeinschaft – die arische, germanische, deutsche, nordische – ihr Bewußtsein gewinnt an dem Sichtbarwerden des Gegenreiches; zur Rasse gehört die Gegenrasse oder Antirasse, wie in der Tat die Juden gelegentlich genannt wurden.“<sup>545</sup>

Für Voegelin stellt sich die Frage nach den Gründen für die Stigmatisierung der Juden zur Gegenrasse. Um dieser Frage nachzugehen, stützt sich Voegelin auf die Untersuchungen von Werner Sombart in dessen Abhandlung *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Sombart zufolge muß es so etwas wie eine „(j)üdische Eigenart“<sup>546</sup> geben. Diesem Tatbestand stehe nicht entgegen, daß die Juden, erstens, teilweise in Westeuropa und Amerika ansässig geworden und durch die dortigen „Wirtsvölker“<sup>547</sup> assimiliert worden seien. Zweitens, könne dem Tatbestand einer jüdischen Eigenart nicht entgegenstehen, daß die in der Diaspora lebenden Juden kein Volk, keine Nation im konventionellen Sinne darstellen. Drittens, bestehe auch dadurch kein berechtigter Einwand, daß es der gesamten Judenschaft an Homogenität fehle. In diesem Zusammenhang wäre es leicht, die Spaltung der Judenschaft in Sephardim und Aschkenazim, also östliche und westliche Juden, Orthodoxe und Liberale oder aber Alltagsjuden und Sabbatjuden ins Feld zu führen. Alle drei Faktoren

<sup>542</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 167 ff.

<sup>543</sup> Vgl. ebd. S. 181.

<sup>544</sup> Zur Gesamtproblematik von Rassenidee und politischer Ordnung bei Voegelin vgl. Heilke, Thomas W.: Voegelin on the Idea of Race, S. 115 ff.

<sup>545</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 181 f.

<sup>546</sup> Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben, München – Leipzig 1928, S. 296.

<sup>547</sup> Ebd. S. 310.

können nach Sombart die Möglichkeit einer jüdischen Eigenart nicht ausschließen. In den Untersuchungen Sombarts werden vier Grundeigenschaften hervorgehoben, welche die Eigenart der Juden unterstreichen. Die erste Eigenschaft ist die hohe Stellung, die dem Intellektualismus vor allen anderen Eigenschaften, vor allem gegenüber manuellen Fähigkeiten, beigemessen wird. Zweitens, sei für die Juden eine auf eigene Interessen bedachte subjektive Klugheit signifikant, die sich erstrangig auf den Bereich des täglichen Lebens bezieht. Hiermit verbunden ist, drittens, die konsequente Energie, mit der angestrebte Ziele verfolgt werden, und viertens, ein hohes Maß geistiger Beweglichkeit<sup>548</sup>.

Wenn nun diese Eigenart sich im Zusammenleben mit Menschen manifestiert, denen diese Charakterzüge fehlen, muß es zu Konflikten kommen. Um die Charaktereigenschaften dieser anders gearteten Gruppe von Menschen zu ermitteln, braucht man die vier Grundeigenschaften der Juden nur in ihr Gegenteil zu verkehren. Das heißt, erstens, hat Intellektualismus keinen Selbstzweck, sondern lediglich instrumentelle Bedeutung, und wird daher auch nur mit begrenzter Gründlichkeit ausgelebt. Zweitens, ist die auf das Ego bezogene Zweckorientiertheit ersetzt durch das Bestreben, in der Gemeinschaft einen gewissen persönlichen Status zu repräsentieren, zu dessen Erweiterung, drittens, die Energie und Zielstrebigkeit fehlt, so daß es, viertens, zur Lebensführung nur geringer geistiger Beweglichkeit bedarf, diese, im Gegenteil, vielmehr als verwerflich angesehen wird.

Mit dieser Gegenüberstellung zweier rassischer Charaktergruppen ist zwar ein möglicher Erklärungsansatz für die Entstehung von Mißverständnissen und Konflikten gegeben, ohne daß jedoch der Jahrhunderte schwelende Dauerkonflikt zwischen Deutschen und Juden hinreichend klar geworden ist. Voegelin weist hierbei zurecht auf die Möglichkeit und sogar Realität einer Assimilation der jüdischen Minderheit durch den Lebensstil der arischen Mehrheit hin. Um nun den Dauerkonflikt zu erklären, vermeint Voegelin sich nur auf Erklärungsansätze beschränken zu können, da eine umfassende und erschöpfende Deutung nicht möglich sei. Folgende Möglichkeiten kämen für Voegelin in Betracht. Erstens, der seelisch-leibliche Rassentypus, der im Laufe der jüdischen Geschichte entstanden ist, unterscheidet sich grundlegend von dem Typus, den die nordeuropäischen Völker repräsentieren:

„Diese Erklärung hat für sich, daß sie den Abstand zwischen einem orientalischen und einem nordeuropäischen Volk hervorhebt; sie ist unbefriedigend, weil es der einzige Fall der Völkergeschichte wäre, in dem ein in der Zerstreung lebendes Volk weder untergeht, noch sich anpaßt oder verschmilzt.“<sup>549</sup>

Zweitens, ist denkbar, daß sich die jüdischen Charakterzüge im Laufe der jahrhundertelangen Verfolgung und dem Leben in der Diaspora als Ausdruck von Zähigkeit und Widerstandsfähigkeit entwickelt haben:

„Diese Erklärung erklärt meines Erachtens gar nichts, denn das Problem besteht ja gerade darin, warum die Verfolgung nicht zur Auflösung in irgendeiner Form geführt hat, sondern eben nur zu immer stärkerer Züchtung des jüdischen Typus (ganz abgesehen davon, daß er schon zu Beginn der Diaspora als fertiger auftritt, soweit man dies feststellen kann).“<sup>550</sup>

Drittens, ist es westlichen Völkern charaktereigen, daß ihnen der Blick für die Grundeigenschaften der Völker, unter denen sie leben, fehlt, so daß sie selber nicht wissen, woran sie sich überhaupt anpassen sollen:

„Eine Erklärung, die manche Erscheinungen verstehen läßt; erstaunlich bliebe dabei die gewaltige Zähigkeit und Vitalität, mit der das eigene Wesen durchgehalten wird. Dagegen spricht, daß es Juden gibt, die in der Tat fähig sind, die fremde Wesensart zu erkennen und sich ihr anzunähern.“<sup>551</sup>

Viertens, ist es auch möglich, daß die Fähigkeit zur Anpassung grundsätzlich besteht und lediglich das Unvermögen einiger Weniger eine Assimilation in Einzelfällen verhindert:

„Diese Deutung trifft gleichfalls in ansehnlichem Maße zu, erklärt aber nicht, warum gerade unter den Juden die persönliche Charakterschwäche so weit verbreitet sein soll, während

<sup>548</sup> Vgl. ebd. im Ganzen S. 296 ff., besonders S. 310 ff.

<sup>549</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 183 f.

<sup>550</sup> Ebd. S. 184.

<sup>551</sup> Ebd.

Einzelpersonen anderer Völker in ihrer Umgebung leichter und vollständiger aufgehen. Es verbleibt also ein sehr bedeutender ungeklärter Rest.“<sup>552</sup>

Bei aller Offenheit, die die jüdische Frage übrig läßt, ist jedoch auch festzustellen, daß es bei Voegelins Ausführungen über die Juden als Gegenidee nicht primär um die jüdische Eigenart geht, sondern darum, die Juden der eigenen Rassenidee entgegenzusetzen, nur auf letzteres ziele die Literatur ab, welche die Juden zur Gegenidee werden läßt. An einer wirklichen Erkenntnisgrundlage zur Begründung der Gegenidee fehlt es, da die Gegenidee nicht etwa das Resultat von Erkenntnissen, sondern umgekehrt die Setzung einer Gegenidee das angestrebte Ziel ist, dessen Zweck zugrundeliegende Erkenntnisse, wenn es sie denn überhaupt gibt, allenfalls zu dienen haben. Voegelin sieht eine Reihe von Indizien, die für einen solchen Primat der Setzung einer Gegenidee sprechen. Indiz dafür ist etwa der Personenkreis, der unter die Juden gefaßt wird. Zu diesem gehören nicht nur die Konfessionsjuden, sondern die ethnischen Juden überhaupt, darüber hinaus auch Personen, die teilweise jüdischer Abstammung sind. Außerdem werden in weitestem Sinne Personen verdächtigt, die bestimmte, für Juden charakteristische Berufe ausüben. Bei Voegelin heißt es dazu:

„Schon an dieser Stelle, bei der bloßen Abgrenzung des Kollektivums ‚Juden‘ für die Mitglieder der sozialen Umwelt der Juden, macht sich ein Wesenszug der neuen partikulären Gemeinschaftsbildung bemerkbar, den wir in voller Ausprägung erst in den höheren Schichten des Phänomens finden; der an Fichtes Idee als wesentlich aufgewiesene Zug der ‚Wissenschaftlichkeit‘ bei der Bildung der Gemeinschaft.“<sup>553</sup>

Darüber hinaus beschäftigen sich Presse und Literatur seinerzeit ausführlich mit der Judenfrage, mit der Stellung der Juden in der Gesellschaft, deren Wirtschaftsleben, Organisationen und sonstigen Belangen. Dieser agitatorische Aufwand macht sich Voegelin zufolge erforderlich, um die Juden aus der Gemeinschaft auszugrenzen, da diese unter die arische Gesellschaft gemischt und daher nicht einfach nach territorialen Gesichtspunkten auszugrenzen sind, wie es etwa bei verfeindeten, benachbarten Völkern, wie zum Beispiel Deutschen und Franzosen, möglich war. Desweiteren spielen in Voegelins Sicht zwei wichtige Erlebnistypen im Zusammenhang mit der Erfahrung der Juden als ein von der eigenen Gemeinschaft abzugrenzendes Kollektivum eine Rolle. Erstens, werden die Juden schon deshalb als Gegenreich begriffen, weil sie selbst eine partikuläre Gemeinschaft bilden, die die übrige Menschheit ihrerseits als Gegenreich ansieht, und zweitens, komme als Erlebnistatbestand hinzu, daß viele Menschen durch Juden in wirtschaftlicher Hinsicht ruiniert worden seien. Die Kundgabe jüdischer Auserwähltheit sieht Voegelin als den Hauptgrund des die Geschichte der Menschheit durchziehenden Judenhasses an. Voegelin verweist hierbei auf die Fülle jüdischer Literatur, in der sich die Kundgabe jüdischer Auserwähltheit manifestiert. Die zweite Quelle des Antisemitismus besteht bei Voegelin, wie gesagt, in der wirtschaftlichen Schädigung durch Juden<sup>554</sup>. Drittens, sei der Antisemitismus auch von den Gelehrten seinerzeit, hierbei unter anderem Heinrich von Treitschke, mitgetragen worden, ein Umstand, der den Antisemitismus hoffähig werden ließ und nach Voegelins Auffassung somit erst dessen entscheidenden Beitrag zur Gemeinschaftsbildung ermöglichte. Voegelin spricht in diesem Zusammenhang von der „Massenwirkung der wissenschaftlichen Legitimation“<sup>555</sup>. Diese nun fällt mit dem Erlebnis der partikulären Gemeinschaft, welches in seine ausgereifte Phase getreten ist, zusammen<sup>556</sup>. Wenn man Voegelins Ausführungen zum Judentum in *Rasse und Staat* analysiert, so ist die Rolle des Judentums als partikulärer Gemeinschaft der Hauptgesichtspunkt, auf den Voegelins Darstellung hierzu hinausläuft. Voegelins Verweise auf die Rolle der Juden in Literatur und Wirtschaftsleben dienen dabei nur zur Illustration dieses Hauptgesichtspunktes. Typischer für sein Denken hingegen sind dessen Überlegungen zur jüdischen Idee in der Geistesgeschichte, die das Wesen der jüdischen partikulären Gemeinschaft ergründen. Um diese soll es im folgenden gehen.

---

<sup>552</sup> Ebd.

<sup>553</sup> Ebd. S. 185.

<sup>554</sup> Vgl. Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben, S. 118 ff.

<sup>555</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 193.

<sup>556</sup> Vgl. ebd. S. 181 ff.

#### 2.4.4.2. Die jüdische Idee in der Geistesgeschichte

Was die Idee einer jüdischen partikulären Gemeinschaft im Ganzen betrifft, so existiert diese im Bewußtsein bereits seit der Antike, seit dem es eine Judenfrage überhaupt gibt. Bedeutsam für das Problem der modernen Leibidee wird die Idee der jüdischen partikulären Gemeinschaft allerdings erst, als sich die Auflösung der die Menschheit umspannenden Idee des Reiches und des Leibes Christi und das Aufkommen der Idee begrenzter Gemeinschaften vollzieht. Bei Fichte wird den Juden weniger der Charakter einer Religionsgemeinschaft beigemessen, sondern vielmehr der einer blutsaristokratischen Abstammungsgemeinschaft, der diese gegenüber der Menschheit als etwas besonderes abhebt, so daß die Juden der übrigen Menschheit mit Verachtung oder gar Haß begegneten. Als einen Autor, der sich mit dem Problem des Judentums im Zusammenhang mit der Idee der partikulären Gemeinschaft gründlicher befaßt hat, führt Voegelin die von Bruno Bauer verfaßte Abhandlung *Die Judenfrage*<sup>557</sup> an, welche er als durchaus richtungweisend, wenn auch in der Literatur als bislang wenig wirklich rezipiert, ansieht<sup>558</sup>.

Es hat immer wieder Versuche gegeben, die Juden in den modernen Staat zu integrieren und zu emanzipieren. Allerdings sei dabei, wie Bauer befindet, die wesentliche Frage nach dem grundlegenden Charakter der jüdischen Gemeinschaft nie behandelt worden. Bauer erblickt, so Voegelin, das Wesen der jüdischen Gemeinschaft in ihrer Geschichtslosigkeit. Diese sei in Zusammenhang zu sehen mit der „Zähigkeit“, die Bauer dem jüdischen Volksgeist attestiert:

„Statt die Zähigkeit des jüdischen Volksgeistes zu rühmen und als einen Vorzug zu betrachten, sollte man vielmehr fragen, was sie im Grunde ist und woher sie kommt. Sie ist der Mangel an geschichtlicher Entwicklungsfähigkeit, sie begründet den völlig ungeschichtlichen Charakter dieses Volks und sie ist wiederum in dem orientalischen Wesen desselben begründet.“<sup>559</sup>

Die Geschichtslosigkeit der jüdischen Gemeinschaft sei auf drei Ursachen zurückzuführen. Erstens, gibt es einen besonderen Volkscharakter der orientalischen Völker. Diese machen keine geistigen Entwicklungen durch, sie verharren statisch in zeremoniellem Leben, ohne dabei ein Bewußtsein von Freiheit und Vernunft nach okzidentalem Vorbild zu entwickeln<sup>560</sup>. Die zweite Ursache gründet sich auf die jüdische Religiosität. Diese ist die Grundlage für eine Reihe geschichtlicher Entwicklungen, dabei vor allem die Entstehung des Christentums. Dieses hat sich aus dem Judentum entwickelt. Das Judentum ist die Vorstufe zum Christentum, das Judentum wird durch die Entwicklung zum Christentum erfüllt<sup>561</sup>.

Jedoch partizipieren an der Entwicklung zum Christentum keineswegs alle Juden, so daß nach wie vor parallel zum Christentum auch noch das Judentum als Religion existiert. Zugleich kommt es zum Gegensatz dieser beiden Religionen, die sich beide als partikuläre Gemeinschaften verstehen. Den Juden kommt, wie Voegelin hervorhebt, aufgrund der Stellung des Judentums als Urreligion der Charakter eines chimärischen Volkes zu:

„Der chimärische Charakter bestand und besteht heute darin, daß ein Volk sich von allen anderen Völkern absondert als das auserwählte, als eines, dem die Ankunft des Messias bevorsteht, als ein Volk, das nicht geschichtlich aus der Quelle seines Volksgeistes leben kann, sondern dessen Geschichte suspendiert ist bis zur Ankunft des Messias, der es aus der Gefangenschaft erlösen und zum Herrn über die anderen Völker machen wird.“<sup>562</sup>

Das Judentum hat das Christentum hervorgebracht, das Christentum wiederum hat den Partikularismus des Judentums überwunden, da es sich mit seinem Erlösungsgedanken an die gesamte Menschheit wendet, während sich das Judentum nur auf das jüdische Volk beschränkte<sup>563</sup>.

<sup>557</sup> Bauer, Bruno: *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.

<sup>558</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 194.

<sup>559</sup> Bauer, Bruno: *Die Judenfrage*, S. 11.

<sup>560</sup> Vgl. ebd. S. 10 ff.

<sup>561</sup> Vgl. ebd. S. 45.

<sup>562</sup> Voegelin, Erich: *Rasse und Staat*, S. 195.

<sup>563</sup> Vgl. Bauer, Bruno: *Die Judenfrage*, S. 45 ff.

Die dritte der von Bruno Bauer erarbeiteten Ursachen für die Eigenart der jüdischen partikulären Gemeinschaft ist im Unterschied von deren Nationalität zu den anderen zu sehen. Bei den Religionen des Judentums und des Christentums handelt es sich um zwei chimärische partikuläre Gemeinschaften, die einander gegenüberstehen und nicht in der Lage sind, miteinander eine Einigung zu erreichen. Eine solche Einigung würde die Überwindung des chimärischen Charakters beider voraussetzen. Die von Bauer wahrgenommene Entwicklung sei besonders im 18. Jahrhundert meßbar. Lediglich die noch immer christliche Menschheit und auch das Judentum hätten sich noch nicht von ihrer Chimäre emanzipiert, und insoweit bestehe das Judentum auch heute noch als eine chimärische Nation aus der vorchristlichen Zeit. Das mosaische Gesetz ist chimärisch geworden. Bauer erblickt den chimärisch gewordenen Mosaismus im Talmud:

„Der Talmud ist die Fortentwicklung des mosaischen Gesetzes und des ganzen A. T., aber die chimärische, illusorische, geistlose Fortentwicklung. Illusorisch ist diese Fortentwicklung, weil sie ein bloßes Zerspalten des Alten, ein Markten und Feilschen mit dem Alten, eine verdünnte Wiederholung desselben, aber keine neue Schöpfung ist. Geistlos und chimärisch ist sie, weil sie mit dem Alten, noch dazu mit dem unmöglich gewordenen Alten nicht zu brechen wagt, die wesentlichen Lebensbedingungen des Alten aufgeben muß und dennoch nicht den Muth hat, aus einem neuen Princip heraus eine neue Welt zu schaffen.“<sup>564</sup>

Nach seiner Untersuchung der Gründe für die wesensmäßige Eigenart der jüdischen partikulären Gemeinschaft forscht Voegelin nach den Quellen, welche die zu seiner Zeit übliche Gegenüberstellung von Juden und Ariern bestimmen.

Beide Rassen seien gleichermaßen verantwortlich für die Leistungen der Menschheit, wobei sie beide der Menschheit mit ihren charakteristischen Eigenschaften dienen. Die Stärken der semitischen Rasse liegen auf religiösem Gebiet, während diese bei den Ariern eher auf den Gebieten der Politik, Philosophie, Wissenschaften und Künsten zu suchen seien. Zudem bestehe bei der semitischen Rasse möglicherweise ein Verfallsprozeß, der ursächlich mit dem Aufkommen des Islams zusammenhängt. Seitdem behaupte sich mit Hartnäckigkeit der Glaube an die Minderwertigkeit der semitischen Rasse gegenüber der arischen. Demgegenüber steht die Auffassung, daß die arische und die semitische Rasse durchaus gleichwertig seien, daß aber die Mischung beider untereinander schädliche Auswirkungen habe.

Voegelin unterstreicht, daß der Monotheismus der jüdischen Religion einer der Punkte ist, an dem in der Literatur die Minderwertigkeit der jüdischen Rasse festgemacht wird. Der Monotheismus sei die Grundlage für Intoleranz, fehlende Kulturentwicklung in Philosophie und Wissenschaft, unterentwickeltes politisches Leben. Den Monotheismus als alleinige Ursache anzusehen, ist aber wiederum nicht ausreichend. Betrachtet man das Judentum als Idee des Gesamtwesens Mensch, so stößt man auf das bereits genannte Problem der Bodenlosigkeit. Voegelin verweist hierzu auf Houston Stewart Chamberlain. Chamberlain stellt heraus, daß die Semiten die einzig wahren Götzenanbeter gewesen seien<sup>565</sup>. Desweiteren distanziert er sich von der Auffassung, die jüdische Religion sei monotheistisch:

„In das Judentum ist nachweislich die Idee des einen Weltgottes nur in der spätesten postexilischen Zeit langsam eingedrungen und ohne allen Zweifel unter fremdem, namentlich persischem Einfluss; wollten wir ganz wahr sprechen, wir müssten sagen: diese Idee drang *niemals* ein, denn heute noch, wie vor 3000 Jahren, ist Jahve nicht der Gott des kosmischen Weltalls, sondern der Gott der Juden; er hat nur die übrigen Götter umgebracht, vertilgt, wie er auch die übrigen Völker noch vertilgen wird, mit Ausnahme derer, die den Juden als Sklaven dienen sollen. Das ist doch kein wirklicher Monotheismus, sondern, wie schon früher bemerkt, ungeschminkte Monolatrie!“<sup>566</sup>

Bei Friedrich Delitzsch findet sich die „Monolatrie“-These ebenfalls:

„Die Religion Israels war nicht Monotheismus, sondern, wie einer der größten Kenner der semitischen Religionen, *Ernest Renan*, schon längst erkannte, *Monolatrie*: Israel diene Einem Gotte, nämlich seinem Spezialgotte Jaho; ob es andere Götter außer Jaho gibt, war ihm ganz

<sup>564</sup> Vgl. ebd. S. 26 f. sowie S. 24 ff.

<sup>565</sup> Vgl. Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München 1899, S. 230.

<sup>566</sup> Ebd. S. 402 f.

gleichgültig, für Israel war es die Hauptsache, daß Jaho der höchste aller Götter war und daß er seine Verehrung nicht mit anderen Göttern zu teilen brauchte.“<sup>567</sup>

Die schöpferische Unfähigkeit der Juden wird auf die typisch jüdische Form von Herrschaft des Gesetzes zurückgeführt. Die entstandenen Gesetze seien keine Folge innerer Notwendigkeit, sondern sie konnten nach Belieben erlassen und widerrufen werden<sup>568</sup>. Herrschaft ist darum nicht bedingt durch das Sittengesetz, sondern durch Willkür. Bei Chamberlain heißt es dazu:

„(D)er Begriff der *Notwendigkeit* ist ein in allen indoeuropäischen Rassen besonders stark ausgeprägter, dem man bei ihnen auf den verschiedensten Gebieten immer wieder begegnet: er deutet auf hohe leidenschaftslose Erkenntniskraft; dagegen ist der Begriff der *Willkür*, d. h. einer unbeschränkten Herrschaft des Willens, für den Juden spezifisch charakteristisch: er verrät eine im Verhältnis zum Willen sehr beschränkte Intelligenz.“<sup>569</sup>

Die jüdische Nation wiederum konstituiert sich nach Chamberlain aus wiederum zwei Komponenten, erstens, der rassistischen Reinheit des Judentums und, zweitens, der jüdischen Idee an sich. „Rasse und Ideal machen aber zusammen die Persönlichkeit des Menschen aus; sie beantworten die Frage: wer bist du?“<sup>570</sup> Nach Chamberlain gibt es somit zwei Begriffe vom Juden, einmal den Rassejuden, welchem jedoch begrifflich gegenüber steht ein rein ideeller Jude, dessen Jude Sein sich aus seiner inneren Durchdringung von der jüdischen Idee ergibt<sup>571</sup>.

Voegelin erwähnt erneut die Namen Günther und Lenz, die bereits in seinen Abhandlungen zur Rassentheorie eine Rolle spielten, denen er aber auch wiederum nur geringen wissenschaftlichen Anspruch zuerkennt. Lenz etwa vermeint die Juden unter „(d)ie Völker von vorwiegend vorderasiatischer Rasse“<sup>572</sup> einzuordnen<sup>573</sup>. Für Günther wiederum sind die Juden keine Rasse, sondern ein Gemisch verschiedener Rassen:

„Die Juden sind ein Volk und können wie andere Völker auf mehrere Glaubensbekenntnisse verteilt sein, und wie die anderen Völker sind sie aus verschiedenen Rassen zusammengesetzt. Die beiden Rassen, welche gleichsam den Grund des jüdischen Volkes ausmachen, sind [...] die vorderasiatische und die orientalische. Dazu kommen leichtere Einschläge hamitischer, nordischer, innerasiatischer und negerischer Rasse, stärkere Einschläge westischer und ostbaltischer Rasse.“<sup>574</sup>

Was jedoch die jüdische Bodenlosigkeit betrifft, so spiegelt diese nach Voegelins Auffassung nicht zuletzt einen deutschen Komplex wider, „die Problematik der deutschen ‚Bodenständigkeit‘“<sup>575</sup>, zu deren Identifikation es der Abgrenzung gegen die jüdische Bodenlosigkeit bedarf. In Voegelins Untersuchungen ist die Problematik der deutschen Bodenständigkeit ideengeschichtlich von Bedeutung, „weil ein selbstverständlicher, unmittelbar gewisser politischer Wirklichkeitsboden für die

<sup>567</sup> Delitzsch, Friedrich: Die große Täuschung. Erster Teil. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten, Neuausgabe 17. Tausend, Lorch (Württ.) 1924, S. 99.

<sup>568</sup> Vgl. Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München 1899, S. 234.

<sup>569</sup> Ebd. S. 244.

<sup>570</sup> Ebd. S. 348, vgl. ebd. zur Anthropogonie der Israeliten S. 345 ff.

<sup>571</sup> Vgl. ebd. S. 455 ff. sowie Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 203 f.

<sup>572</sup> Lenz, Fritz in: Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I, S. 729.

<sup>573</sup> Siehe Lenz' Abhandlung über die Juden ebd. S. 729 ff. und besonders S. 746 ff.

<sup>574</sup> Günther, Hans F. K.: Rassenkunde Europas, S. 69, siehe ebd. S. 69 ff. Ähnlich Hildebrandt, Kurt: Staat und Rasse, S. 17 f.: „Bekanntlich ist auch das jüdische Volk ein Rassengemisch. Als die beiden Hauptstämme gelten die orientalische Rasse und die hettitische.“

<sup>575</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 207.

Ideenwelt Frankreichs, Englands und Amerikas gegeben ist.<sup>576</sup>

### 2.4.5. Das Wesen der nordischen Rassenidee

Die Typisierung von Leibideen als konstitutiver Faktor bei der Bildung politischer Gemeinschaften hat sich, zusammenfassend betrachtet, nach Voegelins Auffassung unter folgenden Voraussetzungen zu vollziehen: Erstens, sind die Leibideen in zwei Gruppen zu unterteilen, zum einen in solche, die sich nur auf den animalischen Bereich des Menschen, und zum anderen jene, die sich auf den Menschen als Gesamtwesen beziehen. Was, zweitens, die Ideen des animalischen Bereiches des Menschen betrifft, so handelt es sich entweder um die Idee der Rasse oder um Ideen, die sich an anderweitigen Zusammenhängen im animalischen Bereich orientieren.

Die Rassenidee wiederum bezieht sich, drittens, entweder auf reine Rassen oder aber auf Rassenmischungen, durch welche sich partikuläre Gemeinschaften konstituieren. Viertens, wurde der Mittelstand als jene soziale Schicht herausgearbeitet, welche die Trägerschaft für die Rassenidee übernimmt. Diese Rolle des Mittelstandes ergibt sich aus dessen Bedrohung durch Sozialdemokratie, Kommunismus und Großunternehmertum. Fünftens, vermag sich die Rassenidee auf Theorien abzustützen, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Sechstens, bewegt sich die Stimmungslage der Rassenideen zwischen den Polen eines Pessimismus einerseits, wie ihn Gobineau vertritt, und andererseits einem Optimismus<sup>577</sup>.

Es ist strittig, wie die historischen Leistungen der nordischen Rasse zu beurteilen sind. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Erklärung, die Albert Reibmayr für das Talent und Genie der Italiener heranzieht:

„In neuerer Zeit macht sich, angeregt durch die *Gobineau*'schen Übertreibungen, die Tendenz geltend, die ganze Züchtung des italienischen Genies seit der Völkerwanderung nur auf Kosten des germanischen Blutes erklären (*Woltmann*). Wie die Ansichten *Gobineau*'s einen wahren Kern enthalten und nur in ihren übertriebenen Konsequenzen falsch sind, so ist auch an der Ansicht *Woltmann*'s ein wahrer Kern, wie wir ja bereits in dem vorausgehenden konstatiert haben. *Der Germane repräsentiert in dieser Völkermischung und -Ehe den Vater, der die tüchtigen Wurzelcharaktere*, welche dem italienischen Blute durch die so tief gehende römische Degeneration abhanden gekommen waren, *wieder beibrachte*. Diese Erbschaftsmasse des germanischen Blutes wäre aber allein ohne die viel wichtigere künstlerische Erbschaftsmasse der weiblichen Linien des römischen speziell etruskischen Talentes *niemals imstande gewesen, in so kurzer Zeit die künstlerische Wiedergeburt*, wie sie uns in der italienischen Renaissance vor Augen tritt, hervorzubringen.“<sup>578</sup>

Bei der Typisierung von Leibideen kommt es dann auch zu Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern verschiedener Ideentypen, die sich jedoch auf einem theoretisch bescheidenen Niveau bewegen. In der Massendemokratie, so Voegelin, kommt es jedenfalls auf Leibideen an, die, wollen sie erfolgreich an der Konstituierung einer politischen Gemeinschaft mitwirken, eine große Masse von Menschen in ihren ideellen Gehalt ein- und lediglich eine kleine Minderheit an Menschen ausschließen, indem sie letztere zur Gegenidee und zum Gegenreich stigmatisieren. Damit die Rassenidee auch wirklich Menschenmassen einschließt, darf sie nicht zu detailliert ausgearbeitet sein, um nicht Widersprüchlichkeiten zu provozieren:

„Die Verbindung des Rassengegensatzes mit dem politischen Gegensatz von Sozialdemokratie und mittelständischem Nationalsozialismus, wie *Ammon* sie durchgeführt hat, muß in der Praxis politischer Werbung sehr beweglich sein. Der Kommunist ist nur solange roter Untermensch, als er dem internationalen Sozialismus anhängt; wenn er sich zum nationalen bekehrt, wandelt er sich in ein staatsaufbauendes Element.“<sup>579</sup>

<sup>576</sup> Ebd. S. 208, vgl. ebd. S. 193 ff.

<sup>577</sup> Vgl. ebd. S. 208 f.

<sup>578</sup> Reibmayr, Albert: Die Entwicklungsgeschichte des Talentes und Genies. Erster Band: Die Züchtung des individuellen Talentes und Genies in Familien und Kasten, München 1908, S. 503. Siehe dazu desweiteren ebd., Zweiter Band: Zusätze, historische, genealogische und statistische Belege, München 1908, S. 415 ff.

<sup>579</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 218.

Bezogen auf die nordische Idee heißt das, daß diese sich nicht auf den geringen Prozentsatz von Menschen beschränkt, die zur nordischen Rasse gehören, sondern daß sie elastischer ausgerichtet sein muß, um auch Menschenmassen in die nordische Leibideengemeinschaft zu integrieren. Die nordische Idee selbst ist durchaus scharf gefaßt, im Gegensatz zu ihr selbst wird sie bei den Massen der Bevölkerung nur sehr vordergründig rezipiert und gelangt auf diese Weise zum Durchbruch. Die nordische Idee entspricht der von Gobineau entwickelten Rassentypologie, die nordische Rasse gilt als diejenige Rasse, der die indogermanischen Völker ihre Kultur zu verdanken haben. Aufstieg und Niedergang der Kultur wird zum Aufkommen und Verschwinden der nordischen Rasse in Analogie gesetzt<sup>580</sup>.

In Bezug auf die amerikanische nordische Idee führt Voegelin als relevante Autoren Madison Grant und Lothrop Stoddard an, denen auch Hans F. K. Günther grundlegende Bedeutung beimißt<sup>581</sup>. Aus der drohenden Gefahr, daß die kulturschaffende nordische Rasse in der Gemengelage anderer Rassen unterzugehen droht, leiten Autoren wie Günther dann auch eine „Aufgabe“ ab, die dem deutschen Volk als Glied der nordischen Rasse für die Erhaltung derselbigen zukommt:

„Indem ein Buch von der Darstellung vergangener und gegenwärtiger Lebensverhältnisse zu dem Versuch übergeht, eine *Aufgabe* zu umschreiben, geht es über das Feld der Wissenschaft hinaus zu einer *Zielsetzung* über. [...] *Entartung* (d. h. eine stärkere Mehrung mindertüchtiger Erbanlagen) und *Entnordung* (d. h. Gegenauslese des nordischen Volksbestandteils) haben jedes Volk indogermanischer Sprache zum ‚Untergang‘ geführt – Mehrung der tüchtigen, gesunden Erbanlagen und Mehrung des nordischen Blutes müssen demnach einen neuen Aufstieg bringen.“<sup>582</sup>

Ziel staatlicher Politik hat also eine „Aufordnung“<sup>583</sup> bzw. „Wiedervernordnung“<sup>584</sup> zu sein<sup>585</sup>. Eine Ablehnung der Güntherschen Position findet sich hingegen bei Kurt Hildebrandt. Bei diesem heißt es:

„Die Bilder der großen Deutschen, die Günther in seiner Rassenkunde bringt, entstammen fast alle der Rassenmischung. Das beweist nichts gegen die *rein* nordische Rasse, da sie ja an Zahl so viel schwächer vertreten ist, aber jedenfalls widerlegt sie die Annahme, daß die Mischung *verwandter* Rassen schädlich sein muß. Mag also die nordische Rasse durch Geschichte und zahlenmäßigen Anteil einen Vorrang als Kern der Nation haben, so sind die anderen Stämme doch vollwertige Brüder, die nicht durch eine Aufordnung zurückgedrängt werden sollen.“<sup>586</sup>

Auf Hildebrandts Begriff der Mischrasse und dessen Ablehnung der Möglichkeit reiner Rassen ist oben bereits eingegangen worden. Anstelle der nordischen Idee tritt bei Hildebrandt eine Verknüpfung des Konzeptes der Mischrasse mit einer nationalen Idee:

„Eine gute Rasse kann Großes vollbringen, aber sie kann auch träge dahindämmern. Das bedeutet also: Rasse an sich ist nur Stoff – es gehört die Form, die Idee dazu, ihr wirklichen Wert zu verleihen, und diese Idee im höchsten Sinne ist die *nationale* Idee. Wie nun ein Kunstwerk nur in dem ihm gemäßen Stoff verwirklicht werden kann, so kann die Idee der Nation

---

<sup>580</sup> Walther Darre spricht in heroisierendem Sinne vom „Kriegertum der Nordischen Rasse.“ Siehe Darre, Walther: Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen Rasse, 5. Auflage, München 1935, S. 309 ff.

<sup>581</sup> Siehe hierzu Günther Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 464 f. sowie ders.: Rassenkunde Europas, S. 212 ff.

<sup>582</sup> Ders.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 462, wörtlich fast übereinstimmend ders.: Rassenkunde Europas, S. 208.

<sup>583</sup> Ders.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 464.

<sup>584</sup> Ders.: Rassenkunde Europas, S. 208.

<sup>585</sup> Siehe insgesamt ders.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 462 ff. sowie ders.: Rassenkunde Europas, S. 208 ff.

<sup>586</sup> Hildebrandt, Kurt: Staat und Rasse, S. 13.

nur in den ihr gemäßen Rassen verleiblicht werden. Die Sorge um die Rasse ist also eine hohe und unabweisbare Aufgabe innerhalb des nationalen Werkes.<sup>587</sup>

Mit dieser Einsicht korrespondiert Hildebrandts These, daß der Staat auf die Rasse fundiert ist, worauf ebenfalls oben bereits eingegangen worden ist. Ähnliche Betrachtungen wie bei Günther sieht Voegelin wiederum bei Madison Grant und Lothrop Stoddard.

Stoddard konstatiert im Verfasservorwort seiner Abhandlung über den Kulturumsturz:

„Die umstürzlerische Unruhe, die heute die ganze Welt ergriffen hat, geht weit tiefer als man gemeinhin annimmt. Ihre letzte Wurzel ist weder das Werben des russischen Bolschewismus noch der letzte Krieg noch die Französische Revolution, sondern ein Vorgang artlicher Erschöpfung, der die großen Kulturen der Vergangenheit vernichtete und der auch unsere eigene zu zertrümmern droht.“<sup>588</sup>

Die amerikanische nordische Idee, für welche Grant und Stoddard stehen, fällt zusammen mit der Idee der klassischen Demokratie. Insoweit drängt die amerikanische nordische Rasse auf den Erhalt dieser Staatsform und ist insoweit konservativ ausgerichtet. Anders sieht das Voegelin bei der deutschen nordischen Idee, die er als revolutionär ansieht. Diese ist nicht auf die breiten Bevölkerungsmassen abgestützt, und als Träger dieser Idee kommt nicht der Mittelstand in Frage, da diesem in Deutschland nicht die nationgestaltende Wirkung zukommt, die er etwa in England, Frankreich und Amerika erfahren hat. Die deutsche nordische Idee hat daher kein bestimmtes Menschenbild zu bewahren, sondern überhaupt erst ein solches zu schaffen.

Als Quelle hierzu bedient man sich der Vergangenheit, so etwa der Mythen nordischer Kultur, wie dem Nibelungenlied, der isländischen Sage usw.. Zugleich erblickt Voegelin hier „das Bild der Politie Platons mit ihrer strengen eugenischen Zucht.“<sup>589</sup> Mit dem letztgenannten Aspekt bezieht Voegelin sich auf ein Werk Günthers über die Zucht- und Erziehungsgedanken Platons. Denn, so konstatiert auch Günther,

„Platons Zuchtgedanke wie sein Erziehungsgedanke lassen sich begreifen als das Hinstreben zu einem Vorbilde vom Vollkommenen Menschen und das Ringen nach Erkenntnis der Möglichkeiten, wie dieses leiblich-seelische Vorbild im Staate zu verwirklichen sei.“<sup>590</sup>

Die nordische Idee ist, so stellt Voegelin heraus, keine nationale Idee, sondern sie beinhaltet eine die europäischen Nationen übergreifende Elite. Das Verschwinden dieser Elite ist gleichbedeutend mit dem Niedergang der einst großen Kultur der europäischen Nationen. Nach Eugen Fischer, den Voegelin zu diesem Problem als relevanten Autor anführt, seien bereits Italien, Spanien und Portugal von diesem Niedergang betroffen, die nächsten Nationen, die vom Niedergang ihrer Kultur aufgrund des Schwindens der nordischen Rasse tangiert würden, seien Frankreich und Deutschland<sup>591</sup>. Als gegenwärtige große nordische Nationalkulturen werden neben Deutschland noch England, die Vereinigten Staaten und die skandinavischen Nationen angeführt. Wenn es dann auch noch zu Kriegen zwischen den übrig gebliebenen nordischen Kulturstaaten kommt, wird deren Untergang noch beschleunigt. Der Erste Weltkrieg ist ein Beispiel für einen solchen Krieg, dem hier die Rolle eines Bürgerkrieges beigemessen wird, da er sich zwischen Nationen der nordischen Kultur abspielte. Die im Ersten Weltkrieg gegen Deutschland verbündeten Heere aus Flandern, Nordfrankreich, England und Rußland sind in rassischer Hinsicht nordischer als Süddeutschland, so daß mit dem Hinzutreten Nordamerikas das Schwergewicht der nordischen Rasse nicht auf der Seite

---

<sup>587</sup> Ebd. S. 13 f.

<sup>588</sup> Stoddard, Lothrop: Der Kulturumsturz. Die Drohung des Untermenschen, München 1925, S. 5. Siehe desweiteren Grant, Madison: Der Untergang der großen Rasse. Die Rassen als Grundlage der Geschichte Europas, München 1925.

<sup>589</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 223.

<sup>590</sup> So Günther, Hans F. K.: Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart, 2. Auflage, München 1928, S. 62.

<sup>591</sup> Vgl. die von Günther zitierte Äußerung Fischers in: Günther, Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 472 sowie ders.: Rassenkunde Europas, S. 219: „Ausgemerzt ist heute schon das Germanenblut, die nordische Rasse, in Italien und Spanien und Portugal. Rückgang, zum Teil Bedeutungslosigkeit ist die Folge! – Frankreich ist das nächste Volk, das daran glauben muß – und dann wir – mit absoluter Sicherheit, wenn’s so weitergeht wie bisher und heute!“

Deutschlands, sondern auf jener der gegen Deutschland verbündeten Mächte gelegen hat. Was jedoch die deutsche nordische Idee betrifft, so postuliert diese den Internationalismus. Bei dem von Voegelin mehrfach als Autor angeführten Günther findet sich ebenfalls dieses Postulat eines Internationalismus und Solidarismus der nordischen Völker untereinander:

„Da allen Völkern germanischer Sprache das *nordische* Blut gemeinsam ist, welche Einschläge anderer Rassen sie sonst auch zeigen mögen, und da sich in diesen Völkern immer noch Überlieferungen ihrer ‚Herkunft‘ von hochgewachsenen, blauäugigen Vorfahren finden, Überlieferungen, an die sich anknüpfen läßt; da somit diesen Völkern die *nordische Rasse als Zielbild* gewiesen werden kann, ist der Gedanke der Aufnordung und der allnordischen Verbundenheit recht eigentlich eine Grundlage der Verständigung für die Völker germanischer Sprache. Da jeder europäische Krieg und jeder europäisch-nordamerikanische Krieg, wenn nicht unmittelbar durch die Verluste an Gefallenen, so mittelbar durch die zu Späthehen und Kinderarmut zwingenden wirtschaftlich-politischen Folgen die Ausmerzungen der Nordrasse gefördert hat, *ist der Allnordische Gedanke geradezu ein Gedanke des Friedens.*“<sup>592</sup>

Ähnlich heißt es bei Günther an anderer Stelle:

„Der Nordische Gedanke müßte sich erweitern zum *Allnordischen Gedanken*, und seiner Einsicht und seinem Wesen nach wäre der Allnordische Gedanke notwendig zugleich der Gedanke der Unverletzbarkeit des Friedens der Völker germanischer Sprache unter sich.“<sup>593</sup>

In Bezug auf diesen utopischen Ansatz eines internationalen Solidarismus der nordischen Rasse befindet Voegelin,

„immerhin – er wird in Deutschland gefaßt – und er geht in die gleiche Richtung wie die anderen deutschen Internationalismen, der sozialistische und liberal-pazifistische, die den Boden der nationalstaatlichen politischen Wirklichkeit verlassen, während die parallelen Ideen bei anderen Nationen sich der nationalen Idee unterordnen. Die deutsche Spannung von Weltbürgertum und Nationalstaat findet sich in der Sphäre der Leibideen wieder.“<sup>594</sup>

## 2.5. Zusammenfassung und Fazit zur Rassenproblematik bei Voegelin

Zunächst ist Bezug zu nehmen auf die am Beginn der vorliegenden Arbeit aufgeworfene erste von insgesamt drei Fragen, nämlich die nach der Relevanz der Rassenproblematik im Denken Voegelins. Da bereits in den Frühschriften Voegelins der Transzendenzbezug von Anfang an vorhanden ist, stellt sich für Voegelin stets die Frage nach den Urgründen der Existenz des Menschen in Gesellschaft. In der Kategorie „Rasse“ erkennt er ein Kriterium, welches für die Konstituierung politischer Ordnungen eine Rolle spielt.

Die Untersuchung *Rasse und Staat* gliedert sich in zwei Teile, einem ersten, der sich dem Anliegen der wissenschaftlichen „Rassentheorie“, und einem zweiten, der sich dem Problem der politischen „Rassenidee“ widmet. Ausgangspunkt der Untersuchungen Voegelins zur Rassentheorie ist die Aufstellung des ontologischen Postulats einer Betrachtung aller Seinsbereiche, an denen der Mensch teil hat. Mit Blick auf die Rassentheorie bedeutet das die Annahme der Einheit der Kategorien Leib – Seele – Geist. Zu betrachten sei der Leib in seiner leiblich-seelisch-geistigen Durchdringung. In diesem Zusammenhang nimmt Voegelin auch eine Darstellung der verschiedenen Konstruktionsmodelle vor, die in der Wissenschaft entwickelt wurden, um das Verhältnis von Leib, Seele und Geist zu beschreiben.

Von dem vorgenannten Postulat Voegelins abweichend dominieren in der Rassentheorie die Auffassungen von der Rasse als einer biologischen und als einer anthropologischen Einheit. Die Rasse als eine biologische Einheit wurde vor allem von Darwin postuliert, jedoch spielen für Voegelin auch anderweitige Autoren wie Nägeli, Eimer, Driesch und Woltereck eine Rolle. Der

<sup>592</sup> Günther, Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 470 f.

<sup>593</sup> Ders.: Rassenkunde Europas, S. 219.

<sup>594</sup> Voegelin, Erich: Rasse und Staat, S. 225, vgl. ebd. S. 208 ff. sowie Lenz, Fritz: Menschliche Auslese und Rassenhygiene (Eugenik) (Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygiene. Band II), 4. Auflage, München 1932, S. 220 ff., besonders S. 243 ff.

anthropologische Rassenbegriff knüpft zunächst an den biologischen an, bezieht darüber hinaus jedoch auch umweltbedingte Merkmalkomplexe ein.

Für die Untersuchung der seelischen Rasseigenschaften zieht Voegelin folgende Autoren heran: Lenz, Scheidt, Günther und vor allem Clauß. Bezüglich der drei erstgenannten Autoren stellt Voegelin die Unzulänglichkeit von deren Ansätzen heraus. Die Unzulänglichkeit dieser Ansätze gründet sich Voegelin zufolge darauf, daß unter Mißachtung des Postulates der Betrachtung des Menschen als Einheit von Leib, Seele und Geist eine Klassifizierung der seelischen Eigenschaften des Menschen nach fragwürdigen Kriterien unternommen wird. Schließlich wendet sich Voegelin einem Ansatz zu, den er für sich selbst als durchaus richtungweisend betrachtet.

Es ist die von Clauß vertretene Auffassung der Rasse als Gestalt-Idee. Auch dieser Ansatz sei zwar nicht völlig frei von Schwächen, jedoch gesteht Voegelin ein, daß Clauß sich der Problematik seines Untersuchungsgegenstandes, im Klaren ist. Der Rassenbegriff bei Clauß knüpft an „Seelen-Arten“ an, die er als „Gestalt-Ideen“ begreift. Mit „Gestalt-Idee“ ist ein Urbild gemeint, das die Idee „Mensch“ verkörpert. Wenn Voegelin in seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* die Existenz von „Urbildern des Menschen“ annimmt, dann stellt Clauß' rassentheoretischer Ansatz eine Konkretisierung dieser Prämisse dar, so daß Voegelins eigener Ansatz zur Rassentheorie in der Interpretation der „Rasse“ als Urbild des Menschen in seiner leiblich-seelisch-geistigen Einheitsgestalt unter wesentlicher Rezeption des Ansatzes von Clauß zu sehen ist.

Mit einer Darstellung der Rassenlehre seines akademischen Lehrers Othmar Spann rundet Voegelin seine Betrachtungen zur wissenschaftlichen „Rassentheorie“ ab. Bedeutsam bei Spann ist für Voegelin der Begriff der „Gezweigung“. Nach Spann sei die Seinsordnung eine Kombination der zwei originären, nicht von einander abgeleiteten Elemente Geist und Stoff. Dabei können Geist und Stoff sich jedoch nicht direkt berühren, sondern die Kombination entsteht aus der „Gezweigung“ zwischen dem vorräumlichen Element der Materie und dem vorzeitlichen Element des Geistes. Im besonderen die Kategorie des Geistes dürfte für die Rezeption Spanns durch Voegelin hier zu beachten sein.

Im zweiten Teil der Gesamtuntersuchung geht es, wie schon gesagt, um die politische „Rassenidee“. In engem Zusammenhang hiermit ist Voegelins zeitgleich zu *Rasse und Staat* entstandene *Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* zu sehen. Diese stellt gewissermaßen die Vorarbeit zum zweiten Teil von *Rasse und Staat* dar und bildet den Übergang von der „Rassentheorie“ zur „Rassenidee“, sie schließt die Lücke zwischen dem ersten und zweiten Teil von *Rasse und Staat*. In seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* stellt Voegelin einen Prozeß dar, den er als „Verinnerlichung von Leib und Person“ charakterisiert. Es wird eine Entwicklung beschrieben, die zwei Jahrhunderte umfaßt, ein Prozeß der vom 17. bis ins 19. Jahrhundert andauert. Ausgangspunkt für Voegelins Darstellung sind aber zunächst einmal die bis ins 18. Jahrhundert tradierten Auffassungen zum Art- und Rassebegriff, bevor er sich dem Problem der „Verinnerlichung von Leib und Person“ als eigentlichem Anliegen seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* zuwendet.

Unter den tradierten Auffassungen zum Art- und Rassebegriff dürfte vor allem der Ansatz des englischen Zoologen und Botanikers John Ray nachhaltigen Eindruck auf Voegelin ausgeübt haben. Ray läßt sich in seinen Systematisierungsversuchen nicht von der im „Schulsystem“ üblichen Ausrichtung auf spezifische Merkmale, sondern vom „Gesamthabitus“ des Lebewesens leiten. Statt des „Schulsystems“ entwickelt Ray ein „Natursystem“ und unterscheidet beispielsweise entsprechend dem unterschiedlichen Gesamthabitus „Bäume“ und „Kräuter“.

In der „natürlichen Methode“ Ray's und ihrer Kategorie des „Gesamthabitus“ eines Lebewesens lassen sich Analogien zu der von Clauß vertretenen Auffassung der Rasse als „Gestalt-Idee“ erkennen. Beide Ansätze setzen eine Betrachtung des Lebewesens voraus, die die vom Positivismus gezogenen Grenzen der Beschränkung der Sicht auf leiblich-spezifische Merkmale überschreitet. Die Ansätze Ray's und Clauß' stehen in ihren geistigen Voraussetzungen dem Postulat Voegelins einer die Grenzen des Positivismus transzendierenden, das Lebewesen in seiner Einheit von Leib, Seele und Geist akzeptierenden Betrachtung nahe.

Wenn Voegelin in seiner *Rassenidee in der Geistesgeschichte* von der „Verinnerlichung des Leibes“ spricht, stellt er auf ideengeschichtliche Problemreflexionen ab, die den Wandel einer transzendenten Betrachtung der Entstehung des Lebens zu einer immanenten Deutungsweise beinhalten.

„Präformation“ und „Epigenesis“ stellen transzendente Erklärungsversuche zur Entstehung lebender Individuen dar, da in beiden Fällen die Entstehung des Lebens durch (göttliche) Kräfte aus dem Jenseits und nicht etwa durch die immanenten Qualitäten der organischen Substanz verursacht wird. Dabei kann es dahingestellt bleiben, ob die Beseelung des Menschen durch Gott einmalig erfolgt und sich dann nur noch von Generation zu Generation fortpflanzt (Präformation) oder ob die Beseelung mit jeder Zeugung von Generation zu Generation neu erfolge (Epigenesis).

Ein Ansatz auf dem Wege des Wandels zu einer immanenten Interpretation der Entstehung des Lebens stellt, wenn auch unvermittelt, Caspar Friedrich Wolff's *Theoria Generationis* dar. In dieser Theorie wird unterschieden zwischen dem Organismus und dem „Tier an sich“, anders ausgedrückt

zwischen mechanischen und animalischen Funktionen. Im ersteren Fall wird der Organismus des Lebewesens in seinen Funktionen als ein Mechanismus aufgefaßt. Jedoch erschöpft sich das Lebewesen nicht in dem mechanistischen Verständnis seines Organismus, sondern darüber hinaus sind den mechanischen Funktionen animalische vorgelagert, die eine Präexistenz des „Tieres an sich“, eine stofflose Seele als Unterbau, darstellen, zu denen der in einen Mechanismus umgedeutete Organismus lediglich einen Anhang darstellt. Vollendet wird der von Voegelin angenommene Wandlungsprozeß von einer transzendenten zu einer immanenten Deutung der Entstehung des Lebens bei Wolff noch nicht, denn der hierzu erforderlichen Vorstellung von der Einheitlichkeit des Leibes steht die Spaltung desselbigen in eine immaterielle *vis essentialis* und eine materielle *solidescibilitas* entgegen.

Voegelin stellt daher weitere Problemreflexionen unter Heranziehung von Ansätzen aus den Werken von Leibniz, Oken, Blumenbach, Goethe und Kant an. Bezüglich der „Verinnerlichung des Leibes“ ist hierbei von einer Verendlichung der Spekulation über die unendliche Reihe die Rede. Vor allem Leibniz hat das Problem der Unendlichkeitsspekulation und der Verendlichung mathematisch präzisiert. Der Prozeß der „Verinnerlichung des Leibes“, des Wandels von einer transzendenten zu einer immanenten Interpretation der Entstehung des Lebens, zielt Voegelins eigenem Resümee zufolge auf die Freilegung des Blickes auf das Urphänomen des Lebens ab.

Analog hierzu erfolgt die Zielrichtung der „Verinnerlichung der Person“ im Hinblick auf das Urphänomen des Menschen in seiner leiblich-geistigen Einheitsgestalt. Wie auch schon bei der „Verinnerlichung des Leibes“ geht es hier um die Überwindung des Dualismus von Körper und Geist zugunsten einer Interpretation der Seinsordnung als stofflich-geistiger Einheit. Leibniz ist in seinen Abhandlungen zum Problem der „Verinnerlichung der Person“ noch nicht vorgedrungen. Voegelin setzt somit in seiner Abhandlung dieses Themas erst bei Kant an.

Im Zuge dieses Prozesses stellt die Vorbildfunktion, die die Person Goethes auf viele Zeitgenossen ausgeübt hat, einen wichtigen Pfeiler dar. Goethe entsprach in vielem dem Idealbild des vollkommenen gesunden Menschen und hat nicht zuletzt Carl Gustav Carus und dessen Rassentheorie beeinflußt. Entsprechend der vier Phasen von Tag, Nacht, Morgen- und Abenddämmerung werden bei Carus Tagvölker, Nachtvölker, östliche und westliche Dämmerungsvölker voneinander unterschieden.

Carus entwickelt zunächst unabhängig von der Erfahrung eine Normvorstellung vom Menschen und überprüft, inwieweit die verschiedenen Rassen dieser Norm gerecht werden. Wie Schiller, so prägt auch Carus die Einsicht, daß es nur wenigen Menschen vergönnt ist, dem Ideal nahezukommen. Die Konsequenz dieser Sicht ist jedoch kein Sozialdarwinismus, sondern die Verpflichtung der Tagvölker, ob ihrer führenden Stellung in der Menschheit wegen die schwächeren Völker zu schützen und ihnen zu helfen.

In der Rassentheorie von Carus sieht Voegelin einerseits die „Verinnerlichung der Person“ als abgeschlossen an, andererseits sind hier auch schon Entwicklungen erkennbar, die einmünden in die Entwicklung der Rassenidee, die dann als ein Typus von Leibideen ein konstituierendes Element politischer Gemeinschaften in der Neuzeit darstellt. Hierzu gehört etwa die herausragende Stellung, die später der nordischen Rasse bzw. der nordischen Rassenidee zuerkannt wird.

Diese Entwicklungen sind der Gegenstand des zweiten Teiles von *Rasse und Staat*, welcher sich der „Rassenidee“ als politischer Idee bei der Konstituierung politischer Gemeinschaften widmet. Die Rassenidee ist ein Unterfall von Leibideen. Voegelin unterscheidet zwei Fallgruppen von Leibideen, zum einen die in eine Gemeinschaftsidee transformierte Idee des Menschen als Animale, zum anderen die Idee des Menschen als Gesamtwesen, welche für die Rolle als Gemeinschaftsidee keiner Transformation mehr bedarf. An zwei Hauptfällen aus der Geschichte verdeutlicht Voegelin die Rolle von Leibideen bei der Bildung politischer Gemeinschaften – am antiken Stammstaat und am Reich Christi.

Voegelin versucht klarzumachen, daß Leibideen an der Konstituierung politischer Gemeinschaften mitwirken, jedoch nicht ausschließlich allein für diese ursächlich sind. Im antiken Stammstaat des alten Griechenlands ist es die Idee der Blutsverwandtschaft, die zunächst als objektive animalische Idee in eine subjektive Gemeinschaftsidee transformiert wird und somit in politischer Hinsicht gemeinschaftsbildend wirkt. Die Idee des Reiches und des Leibes Christi hat als Idee des *corpus mysticum* zunächst auch noch animalische Wurzeln, was sich in Vorstellungen von Christus als zweitem Adam widerspiegelt. Sie ist im Laufe des Mittelalters zerstört worden durch das Aufkommen der nationalstaatlichen Ideen.

In der Neuzeit sind es vor allem Fichte, Klemm und Gobineau, die Voegelin in der Entwicklung der Rassenidee als politischer Idee für bedeutsam hält. Der von Voegelin ins Feld geführte Schelling sieht als Ursache für die Entstehung der partikulären Gemeinschaften den Mythos an, dessen Wurzeln jedoch bereits in die vorchristliche Zeit zurückreichen. Der Mythos entstehe nicht im Laufe der Geschichte eines Volkes, sondern der Mythos sei ein Faktor, der allen anderen historischen

Bedingungen vorangehe, letztere werden vielmehr aus dem Mythos heraus geboren. Die Umformung der Rassenidee weg von seiner animalischen und hin zur historischen Bedeutung ist dann ein Prozeß, der sich weder ruckartig noch vollständig vollzieht. Bei Klemm wird die Menschheit in zwei Grundrassen unterschieden, eine aktive und eine passive. Die Vollständigkeit der Menschheit ergibt sich somit aus der Vermischung dieser beiden Rassen. In diesem Sinne haben sich die aktiven Germanen mit einer passiven Urbevölkerung vermischt, was dann in Kombination mit dem Christentum und seiner Lehre von der Gleichheit der Menschen vor Gott zu einer hohen Kulturblüte geführt hat. Ähnlich unterscheidet auch Gobineau zwei Grundrassen, die starken und die schwachen, wobei die weiße, germanische Rasse jene starke Rasse darstellt. Dieses Gegenüber mündet in die Vorstellungen einer Symbiose dieser beiden Rassengruppen.

Fichte lieferte bereits das Beispiel, daß sich das Entstehen einer Idee der partikulären Gemeinschaft zugleich auf eine Gegenidee stützen muß. Fichtes Franzosenhaß gründet sich auf den Gegensatz von göttlichem und teuflischem Reich. Die Juden sind das Beispiel einer Gegenrasse, dem sich Voegelin aus Gründen der Aktualität der Zeit und des Ortes zuwendet, die das Entstehen der Schrift *Rasse und Staat* mit herausgefordert haben. Unter Verweis auf die Untersuchungen Sombarts werden hierbei vor allem Gründe wirtschaftlicher und intellektueller Privilegierung angeführt, die zu einer Stigmatisierung der Juden zur Gegenrasse geführt haben. Was die Idee einer jüdischen partikulären Gemeinschaft im Ganzen betrifft, so existiert diese im Bewußtsein bereits seit der Antike, seit dem es eine Judenfrage überhaupt gibt. Bedeutsam für das Problem der modernen Leibidee wird die Idee der jüdischen partikulären Gemeinschaft allerdings erst, als sich die Auflösung der die Menschheit umspannenden Idee des Reiches und des Leibes Christi und das Aufkommen der Idee begrenzter Gemeinschaften vollzieht.

Am Ende seiner Abhandlungen zu *Rasse und Staat* kommt Voegelin auf die nordische Rassenidee zu sprechen. Die nordische Idee entspricht der von Gobineau entwickelten Rassentypologie, die nordische Rasse gilt als diejenige Rasse, der die indogermanischen Völker ihre Kultur zu verdanken haben. Aufstieg und Niedergang der Kultur wird zum Aufkommen und Verschwinden der nordischen Rasse in Analogie gesetzt.

Die amerikanische nordische Idee fällt zusammen mit der Idee der klassischen Demokratie. Insoweit drängt die amerikanische nordische Rasse auf den Erhalt dieser Staatsform und ist insoweit konservativ ausgerichtet. Anders ist das bei der deutschen nordischen Idee, die als revolutionär anzusehen ist. Diese ist nicht auf die breiten Bevölkerungsmassen abgestützt, und als Träger dieser Idee kommt nicht der Mittelstand in Frage, da diesem in Deutschland nicht nationgestaltende Wirkung zukommt, die er etwa in England, Frankreich und Amerika erfahren hat. Die deutsche nordische Idee hat daher kein bestimmtes Menschenbild zu bewahren, sondern überhaupt erst ein solches zu schaffen.

Die nordische Idee ist, so stellt Voegelin heraus, keine nationale Idee, sondern sie beinhaltet eine die europäischen Nationen übergreifende Elite. Das Verschwinden dieser Elite ist gleichbedeutend mit dem Niedergang der einst großen Kultur der europäischen Nationen, was bei den Autoren seinerzeit zur Fassung eines „Allnordischen Gedankens“ mit dem Ziel einer „Aufordnung“ bzw.

„Wiederverordnung“ geführt hat. Mit diesem Ausblick schließen Voegelins Untersuchungen zu *Rasse und Staat* ab.

Die Abhandlungen über „Rassenidee und politische Ordnung“ in dieser Arbeit betreffen den zweiten Teil von Voegelins *Rasse und Staat*<sup>595</sup>. Dieser Teil ist zugleich derjenige, der die drei wichtigsten Thesen Voegelins zur Rassenproblematik beinhaltet. Diese Thesen hat Georg Rothenfußer in seiner Rezension zu Voegelins *Rasse und Staat* überzeugend zusammengefaßt:

Erstens, sei die Rassenfrage erst politisch bedeutsam gewesen, als sich die christlich-mittelalterliche Ordnung aufzulösen begann und die Geborgenheit des Menschen im christlichen Glauben und in der christlich-mittelalterlichen Ständeordnung nicht mehr gegeben war:

„Daß das Bürgertum im 18. Jahrhundert dieser Ständeordnung nicht mehr einverleibt werden konnte, daß schon in der Reformation die liturgisch-hierarchische Ständeordnung gesprengt worden war, brachte schließlich die ganze Lehre vom Menschen aus den Fugen und ermöglichte erst die Versuche, den Menschen in Ersatzorganismen wie den Nationalstaat und zuletzt die Rassen einzugliedern, um ihn so neu zu beheimaten und aus der Angst des Alleinseins zu befreien.“<sup>596</sup>

<sup>595</sup> Siehe als Rezension hierzu Gehlen, Arnold: *Rasse und Staat*, S. 203 f.

<sup>596</sup> Rothenfußer, Georg: *Geisteswissenschaft und Rassenfrage*, S. 185 f.

Die Reisebeschreibungen im Zeitalter der Aufklärung haben zunächst noch ohne politische Radikalisierung ein Verständnis von den verschiedenen Rassen der Menschheit vermittelt. Erst die verschiedenen Ansätze zu einer Lehre von der herrschenden Rasse haben diese Thematik politisiert, so daß hierin die zweite These Voegelins auszumachen ist:

„(E)rst durch Fichtes Säkularisierung der geschichtstheologischen Christ-Antichristlehre zu dem Gegensatz Deutschland – Napoleonisches Frankreich ist eine irdische Teilgemeinschaft mit dem imperialen Anspruch des Gottesreichs ausgestattet und eine naturgesetzliche Ungleichheit der Menschen in der nachchristlichen Welt wieder eingeführt worden. Erst die Umwandlung des Gottesreichs in Moral bei Fichte hat den absoluten Gegensatz in naturhafte Teilgemeinschaften hineingetragen, damit also erst den Glaubensfanatismus und die unbedingte Intoleranz in ein Gebiet überführt, auf dem die sich besonders erbarmungslos und verhängnisvoll auswirken müssen.“<sup>597</sup>

Diese Entwicklung pflanzt sich fort in der Gegenüberstellung aktiver und passiver Rassen bei Klemm bzw. der jener starker und schwacher Rassen bei Gobineau. Im späteren 19. Jahrhundert stellt sich dieses Denken als nordisch-jüdischer Gegensatz dar. Auf letzteres bezieht sich die von Rothenfußer herausgestellte dritte These Voegelins,

„daß nämlich die nordische und jüdische Rassebestimmung im Geistigen als Bild und Gegenbild aneinander gebunden und gewachsen sind. Die Antithesen beweisen es unmittelbar: Bodenständigkeit – Bodenlosigkeit, Geschichtsempfinden – Geschichtslosigkeit; Autonomie – Heteronomie; geistige Substanz – Substanzlosigkeit; Persönlichkeit – Nihilismus.“<sup>598</sup>

Wie Arnold Gehlen zu dem Werk *Rasse und Staat* insgesamt befindet, hat es

„zwei entscheidende Verdienste, indem es die mythischen Ursprünge echter neuer Gemeinschaftsbildungen aufzeigt und indem es eine Kategorienlehre der Rassenforschung aufstellt, die für die theoretische Biologie nicht ohne Nutzen sein kann, und die, schon lange eine Aufgabe der Philosophen, hier von einem Staatsrechtslehrer unternommen wird.“<sup>599</sup>

Eine andere Rezension attestiert *Rasse und Staat* die Besprechung aller wissenschaftlichen Fragen

„mit vollendeter Methodik und in ernstester Wissenschaftlichkeit. Der nationale Standpunkt ist mit Nachdruck gewahrt, ohne daß etwa die wissenschaftliche – ‚echte‘ – Objektivität verloren ginge. Das Buch verdient eine sorgsame Beachtung und ist ein guter Führer durch die wichtigen Gefilde dieses Wissensgebietes.“<sup>600</sup>

Der anderen Abhandlung zur Rassenproblematik, der *Rassenidee in der Geistesgeschichte*, attestiert Paul Ludwig Landsberg „eine Fülle von klaren Gedanken und redlichen Forschungen – im Gegensatz zur üblichen Literatur auf diesem Gebiet.“<sup>601</sup>

Wie Voegelin selbst in der Einleitung zu *Rasse und Staat* erklärt, sind die Schriften zur Rassenproblematik in den Gesamtzusammenhang seiner Arbeiten zu einem „System der Staatslehre“ einzuordnen. Voegelin ging es seinerzeit, als er seine beiden Werke verfaßte, um eine in einer „Ideenlehre“ gründenden „Staatslehre“. Die „Rassenidee“ als Miterzeuger politischer Gemeinschaften nimmt somit in der von Voegelin postulierten „Ideenlehre“ einen signifikanten Platz ein und lieferte seinen Auffassungen von einer als Geisteswissenschaft verstandenen Staatslehre wichtige Impulse. Im Umkehrschluß zu seinen eigenen Vorstellungen stand Voegelin der seinerzeit herrschenden Tradition der Staatslehre kritisch gegenüber. Wie noch im Zusammenhang der Problematik des *Autoritären Staates* auszuführen sein wird, richtet Voegelin seine Kritik insonderheit gegen den rechtspositivistischen Ansatz Kelsens.

Abschließend zur Rassenproblematik sei ein Zitat von Norbert Gürke angeführt, der in seiner

<sup>597</sup> Ebd. S. 186.

<sup>598</sup> Ebd., vgl. ebd. S. 185 f.

<sup>599</sup> Gehlen, Arnold: *Rasse und Staat*, S. 204.

<sup>600</sup> Elster (Alexander): Buchbesprechung zu „*Rasse und Staat*“ von Erich Voegelin, in: *Juristische Rundschau*, 9. Jg. (1933), S. 188.

<sup>601</sup> Landsberg, Paul Ludwig: Rezension zu „*Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*“ von Erich Voegelin, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. V (1936), S. 153.

Rezension zu Voegelins *Rasse und Staat* einen Bezug zwischen dieser Schrift und den rechtstheoretischen Abhandlungen Voegelins, auf die wir im folgenden Kapitel zu sprechen kommen, herstellt. Dabei werden auch die Schwierigkeiten deutlich, wenn man versucht, Voegelins Vorstellungen, mit welchen er andere Autoren kritisiert, selbst einer Kritik zu unterziehen:

„Man kann nicht all das, wofür die wissenschaftliche Exaktheit Lücken läßt, in das Reich der Ideen verweisen oder als nicht vorhanden annehmen. Denn die Staatslehre bekommt nicht von der Aufgabe, eine Systemeinheit herzustellen, ihren Sinn, sondern von der politischen Wirklichkeit. Hier mußte V. [Voegelin] aber selbst immer gestehen, daß er einen Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Leben empfinde, den er stets scheint zugunsten des Lebens zu lösen. So entsteht eine politische Rassenlehre, die um der ‚Wissenschaft‘ willen ‚rein‘ ist, d. h. den Begriff der Rasse leugnet. Hier spielt sich dasselbe ab, was Kelsen in der ‚reinen‘ Rechtslehre machte: ‚Reinheit‘ für eine Methode, gegen das Leben.“<sup>602</sup>

---

<sup>602</sup> Gürke, Norbert: Rasse und Staat in der Staatslehre. Grundsätzliches zu dem Buche ‚Rasse und Staat‘ von Erich Voegelin, in: Reichsverwaltungsblatt und Preußisches Verwaltungsblatt, Nr. 40, Bd. 54, S. 781 – 785 (S. 785). Siehe desweiteren Brecht, Arnold: Rezension zu „Rasse und Staat“ von Erich Voegelin, in: Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science, Vol. II (1935), S. 246 – 248. Zusammenfassend zur Rassenproblematik in Voegelins Werk vgl. Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung, S. 64 ff. sowie ders.: Zum 100. Geburtstag von Eric Voegelin am 3. Januar 2001. Staatslehre und Kritik der Moderne: Voegelins Auseinandersetzungen mit Ideologien und Autoritarismus in den dreißiger Jahren, in: Politische Vierteljahresschrift, 41. Jg. (2000), Heft 4, S. 745 – 763 (S. 748 f.).

### 3. Reine Rechtslehre und Autoritarismus – Voegelins *Autoritärer Staat*

#### 3.1. Grundproblematik

Im Jahre 1936, drei Jahre nach dem Erscheinen von *Rasse und Staat* sowie der *Rassenidee in der Geistesgeschichte*, veröffentlicht Voegelin seinen *Autoritären Staat*. Aus dem Untertitel dieser Schrift geht bereits hervor, daß es sich hierbei um einen „Versuch über das österreichische Staatsproblem“ handelt. Daß er sich dieser Thematik annimmt, mag nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß der in Köln geborene Voegelin in Wien aufgewachsen ist, an der dortigen Universität auch seine akademische Laufbahn einschlug und dort zur Zeit des Erscheinens dieser Schrift als außerordentlicher Universitätsprofessor lehrte. *Der autoritäre Staat* ist bereits nicht mehr Bestandteil des von Voegelin in den 1920er Jahren formulierten Vorhabens, ein „System der Staatslehre“ zu entwerfen. Diesem Anliegen im engeren Sinne dienten, wie schon gesagt, Voegelins Abhandlungen zur Rassenproblematik sowie seine bis heute unveröffentlichte *Herrschaftslehre* und *Rechtslehre*. Danach jedoch wurde dieses Vorhaben abgebrochen.

Dennoch profitiert Voegelin von seinen bei der Arbeit zum „System der Staatslehre“ gewonnenen Erkenntnissen und wandte diese nunmehr auch auf den *Autoritären Staat* an. Dies wird einerseits an seinen Darstellungen des Rechtsdenkens und der Verfassungsgeschichte Österreichs, andererseits an seiner dezidierten Auseinandersetzung mit Kelsens „Reiner Rechtslehre“ deutlich<sup>603</sup>. Ein wenig verwunderlich an Voegelins *Autoritärem Staat* ist vielleicht, daß er hierbei gegen Ende der Abhandlungen entgegen seinem sonst üblichen abstrakt-spekulativen Habitus auf sehr konkrete Fragen des Verfassungsrechts eingeht, jedoch dürfte dies damit zu erklären sein, daß er mit diesem Buch seine Lehrbefähigung für das Fach Staatslehre (Political Science) nachweisen wollte<sup>604</sup>.

Zeitgeschichtlicher Hintergrund für Voegelins *Autoritären Staat* ist das Ende der parlamentarischen Demokratie und der autoritäre Staatsumbau in Österreich, der sich in den Jahren ab 1933 unter den Bundeskanzlern Dollfuß und Schuschnigg vollzog. Diese Diktatur ging derjenigen Hitlers, die in Österreich erst 1938 Einzug hielt, voraus<sup>605</sup>. Jürgen Gebhardt befindet zu dieser Schrift:

„Der Autoritäre Staat‘ (1936) liefert eine heute noch umstrittene Darstellung der Verfassungsordnung des autoritären Regimes Österreichs, welche das Element der ‚rechtlich geordneten Macht‘ betonte, sie in den Gesamtzusammenhang der geschichtlichen Entwicklung der modernen Staatenwelt einordnete und zugleich in Auseinandersetzung mit der seiner Meinung nach prinzipiell nicht-wissenschaftlichen Begrifflichkeit C. Schmitts eine erste Begriffsbestimmung von ‚autoritärer‘ und ‚totaler‘ Herrschaft lieferte.“<sup>606</sup>

Für Voegelin selbst ist diese Studie rückblickend sein

„erster größerer Versuch, die Rolle der Ideologien linker wie rechter Couleur in der gegenwärtigen Situation zu erfassen und nachzuweisen, daß ein autoritärer Staat, der radikale Ideologien in Schach zu halten vermag, noch die beste Möglichkeit zur Verteidigung der Demokratie darstellt.“<sup>607</sup>

Voegelin befaßt sich mit den theoretischen und strukturellen Voraussetzungen, die zum autoritären Staatsumbau geführt haben und diesen zugleich staats-theoretisch legitimierten. Zu diesen theoretischen Voraussetzungen gehört auch die „Reine Rechtslehre“ von Voegelins Lehrer Hans Kelsen, und die kritische Haltung zu diesem Konzept war für Voegelins Denken in seiner

<sup>603</sup> Vgl. Henkel, Michael: Zum 100. Geburtstag von Eric Voegelin, S. 750 f.

<sup>604</sup> Vgl. ebd. S. 751, Anmerkung 10 sowie Weiss, Gilbert: Editor's Introduction, in: Voegelin, Eric: *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 4), Columbia – London 1999, S. 1 – 9 (S. 3 f.).

<sup>605</sup> Siehe hierzu Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, S. 56 ff. Zu den historischen Bedingungen der Schrift Voegelins ausführlich Weinzierl, Erika: *Historical Commentary on the Period*, in: Voegelin, Eric: *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State* (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 4), Columbia – London 1999, S. 10 – 38.

<sup>606</sup> Gebhardt, Jürgen: *Eric Voegelin: Leben und Werk*, S. 315.

<sup>607</sup> Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, S. 59.

akademischen Frühzeit richtungweisend. In der historischen Entwicklung Österreichs, so Voegelins Feststellung, hat der Prozeß der Staatswerdung später eingesetzt als in Westeuropa. Die österreichische Monarchie war ein Vielvölkerstaat, es fehlte ihr die Autorität, die in anderen westeuropäischen Staaten durch die Nation repräsentiert wird. Voegelin spricht daher von einem politischen Stil der österreichischen Monarchie, den er als „administrativen“ bezeichnet<sup>608</sup>. Dieser „administrative“ Stil wurde auch nach 1918 beibehalten, als aus der Monarchie eine Republik wurde. Was jedoch der neuen parlamentarischen Demokratie fehlte, waren die autoritären Charaktermerkmale, die zu Zeiten der Monarchie durch die Person des Kaisers symbolisiert wurden und die den unpolitisch-administrativen Stil des Staatswesens insofern ausglich. Was nun den autoritären Staatsumbau in den Jahren ab 1933 angeht, so handelt es sich hier nicht nur um den Ersatz eines alten Verfassungsrechts durch ein neues unter Beibehaltung des administrativen Stils. Die Zäsur ist, wie Voegelin analysiert, viel gravierender, denn

„es sind existentielle Schritte in der Staatswerdung Österreichs geschehen in dem Sinne, daß die obersten Staatsorgane durch die politische Situation legitimiert als die Träger des Willens zur Existenz des Staates Österreich entscheidend auftraten. Österreich hat seit 1933 nicht nur sein demokratisch-parlamentarisches durch ein autoritäres Verfassungsrecht ersetzt, sondern es hat einen Schritt vom ‚administrativen‘ zum ‚politischen‘ Stil, es hat einen Schritt vom ‚Reich‘ zum ‚Staat‘ getan.“<sup>609</sup>

Dementsprechend gestaltet sich Voegelins Untersuchung über das österreichische Staatsproblem als ein „Versuch, die ‚administrative‘ Verfassungslehre Österreichs zu überwinden und eine ‚politische‘ zu entwerfen.“<sup>610</sup>

Um sich diesem Ziel zu nähern, spricht Voegelin von vier Problemkreisen, die es in seinem *Autoritären Staat* zu bewältigen gilt. Erstens, geht es um eine Untersuchung der Symbole „total“ und „autoritär“, da diese für die Typologie der Staatsformen eine bedeutende Rolle spielen, denn die Idee des autoritären Staates betreffe nicht nur typischerweise den Staat Österreich, sondern sie beinhalte ein für Europa relevantes Modell. Zweitens, geht es um eine Typisierung der österreichischen Verfassungsprobleme in der Zeit seit 1848 und der damit verbundenen politischen Situationen. Drittens, soll die Verfassungslehre Österreichs dargestellt werden, so wie sie sowohl vor als auch nach Einsetzung der autoritären Verfassung orientiert war. Hierbei stützt sich Voegelin im Zusammenhang mit seiner kritischen Würdigung der österreichischen Verfassungslehren und der Postulierung eigener Thesen im wesentlichen auf die französische Verfassungslehre, aber auch auf die verfassungstheoretischen Auffassungen von Carl Schmitt. Viertens, besteht freilich der Schwerpunkt der Untersuchungen Voegelins im *Autoritären Staat* in der Darstellung des ab 1933 geltenden österreichischen Verfassungsrechts<sup>611</sup>.

### 3.2. „Totaler“ und „Autoritärer“ Staat

#### 3.2.1. Politischer Symbolismus – Schmitt, von Stein, Hauriou

Im folgenden ist nun auf Voegelins Abhandlungen der Termini einzugehen, die mit dem Begriff des „autoritären Staates“ in Verbindung zu bringen sind, die Begriffe „total“ und „autoritär“. Voegelin führt hierzu Carl Schmitts *Hüter der Verfassung*<sup>612</sup> an, in welchem nicht nur vom „totalen Staat“ gesprochen wird, sondern wo „der Ausdruck zum erstenmal in einem theoretisch-systematischen Zusammenhang in hochrationalisierter Form auftritt“<sup>613</sup>. Von Schmitt und nicht etwa von Ernst Cassirer, so nimmt Helmut Kuhn an, habe Voegelin den Symbolbegriff übernommen, ohne ihm jedoch zu verfallen:

<sup>608</sup> Vgl. ders.: Der autoritäre Staat, S. 2.

<sup>609</sup> Ebd. S. 4.

<sup>610</sup> Ebd., vgl. Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 49 ff.

<sup>611</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 1 ff.

<sup>612</sup> Siehe Schmitt, Carl: Der Hüter der Verfassung (Beiträge zum öffentlichen Recht der Gegenwart; 1), Tübingen 1931.

<sup>613</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 8.

„Für Carl Schmitt bezeichnete ‚Symbol‘ den politisch wirksamen, sich objektiv gebenden Ausdruck einer kämpferischen Position, und Voegelin, bei aller Bewunderung für Schmitt, vermißte die klare Abgrenzung gegenüber dem sachhaltigen Begriff [...].“<sup>614</sup>

Bei Schmitt wird eine dreistufige Entwicklungslinie gezeichnet, die dialektischer Natur ist. Sie beginnt mit dem absoluten Staat und führt über den neutralen zum totalen Staat. Das agierende Element ist hierbei die Gesellschaft<sup>615</sup>. Diese beginnt im „absoluten“ Staat zu erstarken, führt somit zu einer konstitutionellen Selbstbeschränkung des absoluten Staates und zu einem Gleichgewicht zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“. Dieser Gleichgewichtszustand ist als „neutraler“ Staat zu bezeichnen.

„Die deutschen Verfassungen des 19. Jahrhunderts stehen in einer Epoche, deren Grundstruktur von der großen deutschen Staatslehre dieser Zeit auf eine klare und brauchbare Grundformel gebracht worden ist: die Unterscheidung von *Staat* und *Gesellschaft*.“<sup>616</sup>

Das weitere Erstarken der Gesellschaft geht dann über zum Prinzip der Volkssouveränität, die zur Zerstörung der alten Staatsautorität führt, während sich der neue Staat als „Selbstorganisation der Gesellschaft“<sup>617</sup>, als „totaler“ Staat, manifestiert. Für das 19. Jahrhundert ist der neutrale Staat typisch, er besteht, wie gesagt, aus dem Gleichgewicht von zwei sozialen Mächtigkeitsgruppen, die sich um die Begriffe „Staat“ und „Gesellschaft“ scharen. Für Schmitt drückt sich der Gegensatz von Staat und Gesellschaft in dem unüberbrückbaren Gegensatz von soldatischem Führerstaat und bürgerlichem Verfassungsstaat aus:

„Der preußische Verfassungskonflikt von 1862 bis 1866 hat das unlösbare Problem eines Kompromisses zwischen deutschem Soldatenstaat und bürgerlichem Verfassungsstaat für kurze Zeit unverhüllt zu Tage treten lassen. Dieser Konflikt wird für unser heutiges verfassungsrechtliches und staatskonstruktives Bewußtsein immer mehr zu einem Brennpunkt aller innerstaatlichen Problematik, zu einem Vorgang, der, wie in einer Krankheitsentwicklung der ‚pathognomische Moment‘, in einem Augenblick plötzlich den sonst verdeckten wahren Zustand erkennen läßt. Er ist das Zentralereignis der innerdeutschen Geschichte des letzten Jahrhunderts.“<sup>618</sup>

Erst im totalen Staat, wie ihn der Nationalsozialismus verkörpert, ist dieser Konflikt aufgehoben. Dieser ist vielmehr eine dreigliederte politische Einheit:

„Die politische Einheit des gegenwärtigen Staates ist eine *dreigliedrige Zusammenfassung von Staat, Bewegung, Volk*. Sie unterscheidet sich von dem aus dem 19. Jahrhundert überkommenen liberal-demokratischen Staatsschema von Grund auf, und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Voraussetzungen und ihrer allgemeinen Grundsätze, sondern auch in allen wesentlichen Konstruktions- und Organisationslinien des konkreten staatlichen Aufbaues.“<sup>619</sup>

Was die Entwicklung vom neutralen zum totalen Staat angeht, bemächtigt sich die Gesellschaft in letzter Konsequenz des Staates in Gänze oder löst ihn völlig auf. Im totalen Staat gibt es folglich die dialektische Spannung zwischen Staat und Gesellschaft nicht mehr, da beide Komponenten zu einer Einheit verschmelzen. Der politisch-staatliche und der unpolitisch-gesellschaftliche Bereich werden nicht mehr als getrennte Lebensbereiche angesehen, sondern nunmehr sind alle Lebensbereiche der Gesellschaft auch für Staat und Politik bedeutsam. Die Vorstufe in der Entwicklung vom neutralen

---

<sup>614</sup> Kuhn, Helmut: Das Problem einer Philosophischen Historiographie, S. 120, vgl. ebd.

<sup>615</sup> Vgl. Schmitt, Carl: Der Hüter der Verfassung, S. 79.

<sup>616</sup> Ebd. S. 73.

<sup>617</sup> So ebd. S. 78.

<sup>618</sup> Ders.: Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten (Der deutsche Staat der Gegenwart, Heft 6), Hamburg 1934, S. 9 f., siehe die Abhandlung insgesamt.

<sup>619</sup> Ders.: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit (Der deutsche Staat der Gegenwart, Heft 1), Hamburg 1933, S. 11 f., siehe die Abhandlung insgesamt.

zum totalen Staat stellt der „Parteienstaat“<sup>620</sup> dar. In diesem ringen diverse Gruppen der Gesellschaft um die Übernahme der Macht im Staat:

„Dadurch dass eine miteinander konkurrierende, sich gegenseitig in gewissen Grenzen haltende *Mehrheit* derartiger Komplexe, also ein *pluralistischer Parteienstaat*, vorhanden ist, wird es verhindert, dass der totale Staat sich als solcher mit derselben Wucht zur Geltung bringt, wie er es in den sogenannten *Ein-Parteienstaaten*, Sowjetrußland und Italien, bereits getan hat. Durch die Pluralisierung ist aber die Wendung zum Totalen nicht aufgehoben, sondern nur sozusagen parzelliert, indem jeder organisierte soziale Machtkomplex soviel wie möglich – vom Gesangverein und Sportklub bis zum bewaffneten Selbstschutz – die Totalität in sich selbst und für sich selbst zu verwirklichen sucht.“<sup>621</sup>

Desweiteren stellt sich im Parteienstaat für Schmitt das Problem der Legalität:

„Der Legalitätsanspruch macht jeden Widerstand und jede Gegenwehr zum Unrecht und zur Rechtswidrigkeit, zur ‚Illegalität‘. Kann die Mehrheit über Legalität und Illegalität nach Willkür verfügen, so kann sie vor allem ihren innerpolitischen Konkurrenten für illegal, d. h. *hors-la-loi* erklären und damit von der demokratischen Homogenität des Volkes ausschließen. Wer 51 v. H. beherrscht, würde die restlichen 49 v. H. auf legale Weise illegal machen können. Er dürfte auf legale Weise die Tür der Legalität, durch die er eingetreten ist, hinter sich schließen und den parteipolitischen Gegner, der dann vielleicht mit den Stiefeln gegen die verschlossene Tür tritt, als einen gemeinen Verbrecher behandeln.“<sup>622</sup>

Voegelin weiß die Verdienste Schmitts bei der wissenschaftlichen Systematisierung und Rationalisierung bezüglich der Entwicklung des Begriffs vom totalen Staat zu würdigen. Trotz dieser Verdienste möchte Voegelin jedoch bei der von Schmitt entwickelten Betrachtungsweise nicht stehen bleiben, da er einige Aspekte unter dem Begriff des totalen Staates annimmt, die im Denken Schmitts nicht Berücksichtigung finden. In diesem Zusammenhang nennen Schmitt wie auch Voegelin den Namen eines bedeutenden Literaten des 20. Jahrhunderts und eine von ihm formulierte Formel, die treffend den Gedanken des totalen Staates repräsentiert. „Die totale Mobilmachung“ nennt sich die Formel, von der Ernst Jünger spricht<sup>623</sup>.

Abgesehen von der Schrift *Die totale Mobilmachung* spricht Jünger auch in seinem Werk *Der Arbeiter* über „(d)ie Technik als Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters“<sup>624</sup>. Dazu schreibt Jünger:

„Die Unklarheit, im besonderen die romantische Unklarheit, die die Mehrzahl aller Äußerungen über die Technik färbt, geht aus dem Mangel an festen Gesichtspunkten hervor. Sie verliert sich sofort, wenn man als ruhendes Zentrum des so mannigfaltigen Vorganges die Gestalt des Arbeiters erkennt. Diese Gestalt fördert ebenso sehr die Totale Mobilmachung, wie sie alles zerstört, was sich dieser Mobilmachung widersetzt.“<sup>625</sup>

Für Schmitt stellt diese These der totalen Mobilmachung den Ausgangspunkt seiner Betrachtungen dar. Der Begriff des totalen Staates wird bei Jünger unter anderen Aspekten als bei Schmitt aufgefaßt, wobei Voegelin in seinem *Autoritären Staat* jedoch nicht näher darauf eingeht, was bei Jünger gemeint ist. Desweiteren stellt Voegelin den enormen politischen Erfolg der Thesen Schmitts heraus, was aber nicht gleichbedeutend damit ist, daß Schmitts Thesen zum Begriff des totalen Staates auch wissenschaftlich vollkommen seien. Stattdessen gebe es hier Schwachpunkte, die darin begründet liegen, daß Schmitt seine Lehre vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Entwicklung im 19. Jahrhundert gezeichnet habe. Voegelin sieht in Schmitts Begriff des totalen Staates den

<sup>620</sup> So Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 11.

<sup>621</sup> Schmitt, Carl: Der Hüter der Verfassung, S. 84.

<sup>622</sup> Ders.: Legalität und Legitimität, München – Leipzig 1932, S. 33, näher dazu ebd. S. 30 ff.

<sup>623</sup> Vgl. ders.: Der Hüter der Verfassung, S. 79. Siehe hierzu Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, 2. Auflage, Berlin 1934, besonders S. 8 ff.

<sup>624</sup> Jünger, Ernst: Der Arbeiter (Sämtliche Werke, Zweite Abteilung. Essays II, Band 8), Stuttgart 1981, S. 159.

<sup>625</sup> Ebd. S. 161, siehe ebd. S. 159 ff.

Schwachpunkt „daß er zu wenig wissenschaftlicher Begriff und zu sehr politisches Symbol ist.“<sup>626</sup> Die Lehre Schmitts hatte seinerzeit nicht nur Bedeutung für die Wissenschaft, sondern auch eine politische Funktion, sie diente der Überwindung der Verfassungsprobleme im 19. Jahrhundert, die in der Lösung der dialektischen Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft gipfelten. Voegelins Postulat läuft jedoch auf eine Berücksichtigung von Aspekten in der Problematik des totalen Staates hinaus, die eben nicht in der für das 19. Jahrhundert paradigmatischen Dialektik von Staat und Gesellschaft gründen. Um solche alternativen Ansätze ausfindig zu machen, widmet sich Voegelin dem Staatsdenken eines Lorenz von Stein und Maurice Hauriou, worauf im folgenden Bezug zu nehmen ist.

Lorenz von Stein denkt zunächst ebenfalls in den Kategorien der Begriffe Staat und Gesellschaft, und nicht zuletzt weist Voegelin darauf hin, daß Stein somit auch eine der Quellen für das Denken von Carl Schmitt war. Stein befaßt sich mit der Entwicklung Frankreichs nach 1789, nach der französischen Revolution. In deren Folge sei die feudale Gesellschaftsschicht entmachteter worden, an die Stelle der Feudalordnung trat „die ‚volkswirtschaftliche‘ Gesellschaft“<sup>627</sup>. Jedoch ließ die industrielle Revolution der folgenden Jahrzehnte aus der volkswirtschaftlichen Gesellschaft eine Klassengesellschaft mit neuen Formen der Abhängigkeit werden, so daß sich die revolutionäre Ära fortsetzte und in den Jahren 1830 und 1848 kulminierte. Erst nun sei die Feudalordnung endgültig beseitigt worden, und die Geschichte Europas sei nunmehr, durch den Wegfall der feudalen Schicht als politischer Schicht, nicht mehr politische Geschichte, sondern Sozialgeschichte. Besonders die Bedeutung der Julirevolution stellt Stein heraus:

„Das nun ist die hohe, wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung der Julirevolution, daß sie für diese Entwicklung den Wendepunkt abgegeben hat. Es ist jetzt wohl klar, daß diese Revolution für die Geschichte der Gesellschaft unendlich viel wichtiger ist als für die des Staats; ja daß sie ohne das Wesen der Gesellschaft überhaupt nicht ganz verstanden werden kann. Die Julirevolution zuerst ist der Act, durch *welchen die industrielle Gesellschaft zur definitiven Herrschaft gelangt*, indem der letzte Rest der feudalen Gesellschaft durch sie vernichtet wird.“<sup>628</sup>

Im Gegensatz zu Stein, so Voegelin, sehe Maurice Hauriou die Entwicklung Frankreichs zwischen dem Ausbruch der französischen Revolution 1789 und der Gründung der ersten Republik 1875 nicht als soziale, sondern politische Geschichte. Zwei Mächte haben demnach um die Macht im Staate gerungen. Erstens, war es eine national und revolutionär orientierte, die nach der Errichtung eines totalen Staates trachtete, und zweitens, eine rein herrschaftlich und administrativ orientierte, die sich um die Erhaltung der Staatsautorität bemühte. Der Machtkampf endete mit einem Kompromiß, der in der Errichtung des Parlamentarismus bestand<sup>629</sup>.

Diese ganze Entwicklung zerfällt noch einmal in zwei Phasen, deren erste 1848 endete mit der Errichtung der konstitutionellen Monarchie als Kompromißlösung für den Konflikt zwischen den genannten Mächten. Jedoch stellte sich dieser Kompromiß für die national-revolutionären Kräfte als unzureichend dar, da die Bevölkerungsmassen in der Machtausübung außen vor blieben, so daß die zweite Phase 1875 dann mit dem Parlamentarismus als erneuter Kompromißfindung endete. In der Darstellung der Ansätze Steins und Haurious versucht Voegelin somit zu erklären, daß diverse Bestandteile im Gefüge der Gesellschaft für die Bildung moderner Staatstypen von Bedeutung sind. Im totalen Staat müßte nunmehr zwischen wirtschaftlichen und politischen Bestimmungsgründen unterschieden werden<sup>630</sup>.

Infolge der von Voegelin herausgearbeiteten zwei Aspekte, die bei einer Betrachtung des Begriffes vom totalen Staat zu unterscheiden sind, macht es sich nun erforderlich, deren weitere Untersuchung zu verfolgen. Zu betrachten ist daher zunächst das wirtschaftliche Element in der Realität des totalen

---

<sup>626</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 13, vgl. ebd. S. 8 ff.

<sup>627</sup> Ebd. S. 13.

<sup>628</sup> Stein, L(orenz von): Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Zweiter Band: Die industrielle Gesellschaft. Der Socialismus und Communismus Frankreichs von 1830 bis 1848, Leipzig 1850, S. 14, vgl. ebd. S. 5 ff.

<sup>629</sup> Siehe das von Voegelin angeführte, dem Verfasser nicht zugängliche

Werk: Hauriou, Maurice: *Precis de droit constitutionnel*, 2. ed., Paris 1929.

<sup>630</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 13 ff.

Staates. Dieses ist in engem Zusammenhang zu sehen mit dem Aufkommen der kommunistischen Bewegung, die eine Folge der Entstehung des Proletariats als gesellschaftlicher Klasse ist. Dabei muß gefragt werden, durch welche Merkmale der Typus des Proletariers bestimmt ist. Unter Bezugnahme auf Autoren wie Babeuf, Stein und Marx faßt Voegelin vier Merkmale des Proletariertypus' zusammen.

Erstens, ist der Arbeiter durch die Einführung der Maschinenteknik von seinen Produktionsmitteln getrennt worden. Zweitens, ist er dadurch, daß er auf das komplexe Funktionieren eines Großbetriebes keinen Einfluß mehr hat, existenziell vom Funktionieren seines Betriebes abhängig. Drittens, besteht somit das Risiko, daß die materielle und seelische Existenz des Arbeiters durch diese Abhängigkeit gefährdet wird. Viertens, spielt nunmehr insofern ein ethisch-sozialer Aspekt eine Rolle, da der Betrieb nunmehr kaum mehr als private Angelegenheit des Unternehmers angesehen werden kann, sondern aufgrund der menschlichen Verantwortung, die dem Unternehmer zukommt, der Betrieb zu einer öffentlichen Angelegenheit wird. Diese Tatbestände, die Voegelin hier aufzählt, seien nunmehr für die gesamte Gesellschaft zutreffend geworden.

Dabei werden nicht nur Arbeiter, Angestellte und Beamte von einem gesamtgesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnis betroffen. Auch größere und kleinere Privatbetriebe werden in dieses Netz gegenseitiger Abhängigkeit auf gesamtgesellschaftlicher Ebene integriert. Um diese Tatbestände zu unterstreichen, führt Voegelin die päpstliche Enzyklika *Quadragesimo anno*<sup>631</sup> an, wo von einer fortlaufenden Machtakkumulation die Rede ist. Mit dem Vordringen der Wirtschaft in den Bereich des Staates stellt sich, so die Enzyklika, das Problem der „Vermachtung als Ergebnis der Wettbewerbsfreiheit“<sup>632</sup> ein:

„Am auffallendsten ist heute die geradezu ungeheuere Zusammenballung nicht nur an Kapital, sondern an Macht und wirtschaftlicher Herrschgewalt in den Händen einzelner, die sehr oft gar nicht Eigentümer, sondern Treuhänder oder Verwalter anvertrauten Gutes sind, über das sie mit geradezu unumschränkter Machtvollkommenheit verfügen.“<sup>633</sup>

Die fortlaufende Machtakkumulation führe dazu, daß sich ein Machtkampf auf drei Ebenen abspielt, erstens auf der Ebene der Wirtschaft, zweitens, auf der Ebene der Führung des Staates und, drittens, auf der Ebene zwischen den Staaten in der internationalen Politik<sup>634</sup>. Anhand der ersten beiden Ebenen wird die Typenbildung Carl Schmitts deutlich, denn die erste Ebene spielt sich innerhalb der Gesellschaft ab, die zweite Ebene beschreibt das Vordringen der Gesellschaft mit dem Ziel, die Führung des Staates zu übernehmen. Lediglich für die dritte Ebene, die internationale Politik, gibt es, wie Voegelin meint, keine Entsprechung bei Carl Schmitt. Das Vordringen der Wirtschaft in den Bereich des Staates führt in letzter Konsequenz dazu, daß in einem totalen Staat die Trennung zwischen Wirtschaft und Staat, die ein Signum des politischen Liberalismus ist, vollends aufgehoben wird. Diese Feststellung findet sich bei Ernst Rudolf Huber am Beispiel des nationalsozialistischen Staates illustriert:

„Die Wirtschaft im nationalsozialistischen Staat ist eine öffentliche Wirtschaft. Der Liberalismus beruhte auf der Unterscheidung eines staatlichen und eines rein privaten Bereichs; die Wirtschaft gehörte einer persönlichen und privaten Sphäre an, die vom Staate scharf getrennt war und eigenen, selbtherrlichen Lebensgesetzen folgte. Doch schon seit längerer Zeit zeigte sich, daß diese liberale Entgegensetzung von Staat und privater, freier Wirtschaft unsinnig war. In immer stärkerem Maße drang die Wirtschaft aus dem privaten Gebiet der Gesellschaft in den öffentlichen Lebensraum des Volkes vor, das heißt sie strömte in einen Bereich ein, der, ohne unmittelbar staatlichen Charakter zu tragen, existentielle

---

<sup>631</sup> Pius XI. Papst: Über die gesellschaftliche Ordnung. Ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leo's XIII. *Rerum Novarum*“ (De ordine sociali instaurando et ad evangelicae legis normam perficiendo in annum XL post editas Leonis XIII litteras encyclicas „*Rerum Novarum*“), in: Gundlach, Gustav (Hg.): Die sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister im Auftrag der Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft, 3. Auflage, Paderborn 1960, S. 64 – 161. Die Abhandlung besteht aus einer synoptischen Gegenüberstellung von lateinischem und deutschem Text.

<sup>632</sup> Ebd. S. 125, bzw. ebd. S. 124: „Potentatus successit liberae competitioni“.

<sup>633</sup> Ebd. S. 125, Rdnr. 105.

<sup>634</sup> Vgl. ebd. S. 127, Rdnr. 108.

Bedeutung für die politische Einheit der Nation besitzt. Die Wirtschaft hörte auf, eine innergesellschaftliche, vom Staate unberührte Erscheinung zu sein; sie wurde ein Lebensbereich von öffentlicher Verantwortung und von politischem Rang.<sup>635</sup>

Mit dem Vordringen der Gesellschaft, hier in Gestalt der Wirtschaft, in den Bereich des Staates stellt sich nun einmal mehr die Frage nach dem Erhalt der Staatsautorität<sup>636</sup>.

### 3.2.2. Die Totalität der Weltanschauung

Voegelin wendet sich einem weiteren Problem der Totalität zu, der Totalität der Weltanschauung. Das heißt, eine ganze Gesellschaft wird von einer einheitlichen Idee, einer einheitlichen seelischen und geistigen Anschauung durchdrungen. Eine solche totale Idee ist die des Nationalsozialismus. Hierzu verweist Voegelin auf die Untersuchungen zur Totalität der Idee, wie sie in der Literatur von Ernst Rudolf Huber angestellt wurden.

Eine weitere totale Idee ist die des italienischen Faschismus eines Benito Mussolini. Auch hier stellt der Staat die sittliche und geistige Macht dar, die das gesamte, einschließlich das intellektuelle, Leben der Menschen durchwirkt. Bei Mussolini heißt es hierzu:

„Der Faschismus ist eine religiöse Weltanschauung, die den Menschen in seiner immanenten Beziehung zu einem höheren Gesetz betrachtet, mit einem objektiven Willen, der das Einzelwesen überragt und es zu der bewußten Mitgliedschaft eines geistigen Gemeinwesens emporhebt.“<sup>637</sup>

Der Charakter des Faschismus ist, wie Mussolini selbst sagt, antiindividualistisch. Er richtet sich vor allem gegen den klassischen Liberalismus und postuliert den Primat des Staates gegenüber dem Individuum. Das heißt, mit Mussolini gesprochen,

„für den Faschismus ist alles im Staate, und außerhalb des Staates gibt es nichts Menschliches oder Geistiges, das irgendwelchen Wert hätte. In diesem Sinne ist der Faschismus totalitär, und der faschistische Staat, als Zusammenfassung und Vereinheitlichung aller Werte, verkörpert, entwickelt und potenziert das Leben des Volkes.“<sup>638</sup>

Voegelin befindet zwischen deutschem Nationalsozialismus und italienischem Faschismus eine charakteristische Übereinstimmung, die jedoch nicht verwunderlich ist. Vielmehr sei herauszustellen, daß die hier zu Tage tretenden Formeln weder mit dem Staat im allgemeinen noch mit dem faschistischen oder nationalsozialistischen Staat zu tun hätten, sondern daß hier eine Beziehung zwischen Person und Gemeinschaft konstruiert werde<sup>639</sup>.

Was das Verhältnis des menschlichen Individuums zu Personengemeinschaften betrifft, kennt die Geschichte der Menschheit verschiedenste Modelle. Das Modell, welches Totalitätsspekulationen wie die des Nationalsozialismus und des Faschismus annehmen, ist nun Voegelin zufolge mit dem Namen Averroes zu identifizieren, weshalb Voegelin diese Eigenheit als „(d)as averroistische Moment in der Totalitätsspekulation“<sup>640</sup> charakterisiert. Als averroistische Lösung des Verhältnisses zwischen Person und Personengemeinschaft ist diejenige zu definieren,

„nach der die objektive Idee sich in die Menschen vereinzelt, oder die vorgegebenen Menschen durchdringt und in ihrer Substanz sich anverwandelt, oder in der die Individuen Splitter der Einheit sind, oder in irgendeiner Formulierung völlig substanzidentisch mit der Einheit sind oder sein sollen“<sup>641</sup>.

<sup>635</sup> Huber, Ernst Rudolf: Die Gestalt des deutschen Sozialismus (Der deutsche Staat der Gegenwart, Heft 2), Hamburg 1934, S. 5.

<sup>636</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 16 ff.

<sup>637</sup> Mussolini, Benito: Die politische und soziale Doktrin des Faschismus, Leipzig o. J., S. 8. Zu den folgenden Ausführungen vgl. ebd. S. 5 ff. insgesamt.

<sup>638</sup> Ebd. S. 10 f.

<sup>639</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 24.

<sup>640</sup> Ebd. S. 22.

<sup>641</sup> Ebd. S. 24.

Aufgrund der Allgemeingültigkeit für die spekulative Gestaltung des Verhältnisses von Person und Personengemeinschaft läßt sich das averroistische Moment der Totalitätsspekulation jedoch kaum als charakteristisches Element bezeichnen, welches typischerweise für den totalen Staat gelte. Nicht zuletzt sei auch, wie Voegelin feststellt, das Denken des deutschen Idealismus, repräsentiert durch Kant und Hegel, durch averroistische Züge charakterisiert. Um für den totalen Staat kennzeichnend zu sein, müßte das averroistische Moment der Totalität inhaltlich konkretisiert werden. Für diese Frage verweist Voegelin erneut auf die Untersuchungen von Huber. Der Inhalt der nationalsozialistischen Idee sei das politische Volk, der Inhalt der faschistischen Idee hingegen sei der Staat schlechthin. Allerdings werden mit dieser Konkretisierung lediglich bestimmte staatliche Gebilde, nicht jedoch notwendigerweise totale Staaten charakterisiert. Politisches Volk und Staat sind Merkmale, die für den europäischen Staat im allgemeinen gelten.

Unter diesem Aspekt sind zunächst einmal die Elemente aufzuführen, die dem modernen Staat das Gepräge geben. Voegelin arbeitet vier solcher Grundelemente heraus. Erstens, gehört dazu das Volk im vorpolitischen Sinne. Zu verstehen ist darunter eine Kulturgemeinschaft, die sich auf nachbarschaftliche und verwandtschaftliche Personenverbände gründet, diese machen das vorpolitische Volk aus. Ob Voegelin hierbei auf die „Rasse“ anspielt, geht aus seinen Ausführungen nicht hervor.

Zweitens, gehört als Element zum modernen Staat das Volk in Gestalt verschiedener Leistungsgruppen, diese organisieren sich in Genossenschaften, Gewerkschaften und ähnlichen Interessenvereinigungen. Drittens, ist es für den modernen Staat charakteristisch, daß sich das Volk in repräsentativen Institutionen und Organen ein Forum der Willensbildung schafft und somit als politisches Volk auftritt. Das vierte der von Voegelin aufgezählten Elemente des modernen Staates ist schließlich dessen politische Führung.

Keines dieser Elemente darf in einem modernen Staat fehlen. Was es gibt sind lediglich graduelle Unterschiede dergestalt, daß in einem Staat dieses und in einem anderen Staat jenes Element stärker ausgeprägt ist. Dementsprechend seien auch die Unterschiede zwischen der nationalsozialistischen Idee des politischen Volkes und der faschistischen Idee des Staates einzuordnen. Bei Huber werden Voegelin zufolge die Totalitäten von politischem Volk und staatsnationaler Idee einander gegenüber gestellt, was jedoch so nicht stehen bleiben dürfe und weiter verfeinert werden müsse<sup>642</sup>.

Die angeführten Elemente finden sich sowohl im nationalsozialistischen als auch im faschistischen Staat. Im Faschismus Mussolinis wird die Nation vom Staat erzeugt. Diese These ist für den Faschismus zwar sehr bedeutsam, erschöpft ihn jedoch nicht in inhaltlicher Hinsicht. Neben dieser These bezüglich der Nation gibt es auch eine Lehre vom Volk, die sich analog zur nationalsozialistischen Lehre vom Volk verhält. Nation und Volk sind im Faschismus nicht das Gleiche, sondern die vom Staat erzeugte Nation wird von diesem dem Volke gegeben. Dazu heißt es bei Mussolini:

„Es ist nicht Aufgabe der Nation, den Staat hervorzubringen, wie es die veraltete naturalistische Auffassung predigte, welche im 19. Jahrhundert den Nationalstaaten als Grundlage für ihre Staatsrechtslehre diente. Vielmehr ist die Nation eine Schöpfung des Staates, welcher im Bewußtsein seiner eigenen sittlichen Einheit dem Volke einen Willen gibt und infolgedessen erst die tatsächliche Existenz.“<sup>643</sup>

Hierbei wird vom vorpolitischen Volke ausgegangen, gegenüber welchem dem Staat eine Schutzfunktion zukommt. Die Nation stellt jene Größe dar, die den politischen Willen repräsentiert. Das vorpolitische Volk hingegen repräsentiert den Volksgeist, dieser ist zugleich die Legitimationsquelle für die faschistische Staatsführung. In der nationalsozialistischen Lehre, wie Huber sie darstellt, besteht das sogenannte politische Volk aus dem vorpolitischen Volk, welches mit der Nation zu einer Einheit verschmilzt. Die Einheit des Volkes wird durch den politischen Führer konstituiert, welchem deshalb eine herausragende Rolle zukommt. Insoweit weist Hubers Darstellung der nationalsozialistischen Lehre, wie Voegelin feststellt, Parallelen zur faschistischen Lehre Mussolinis auf. In beiden Fällen werde das Volk durch einen Führer und eine Bewegung geformt, jedoch gelte im Faschismus der Primat des Staates, im Nationalsozialismus hingegen der Primat des Volkes<sup>644</sup>.

<sup>642</sup> Vgl. ebd. S. 22 ff.

<sup>643</sup> Mussolini, Benito: Die politische und soziale Doktrin des Faschismus, S. 12 f., siehe auch ebd. S. 13 die Feststellung: „Die Nation als Staat ist eine ethische Realität, welche existiert und lebt insoweit sie sich fortentwickelt.“

<sup>644</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 28.

Daß man im Aufbau dieses Systems auf Schwierigkeiten stößt, wird von Voegelin nicht verschwiegen, hierbei gesteht er dem Theoretiker Huber mehr Scharfsinn zu als dem Politiker Mussolini. Für Voegelin erwächst die Forderung, politische Symbolbegriffe in die Sprache der Wissenschaft nicht einfach zu übernehmen, sondern sie angemessen zu interpretieren, um ihren Bedeutungsgehalt wissenschaftlich korrekt erfassen zu können. Die wissenschaftliche Sprache Hubers und die politisch-symbolische Mussolinis dokumentieren einmal mehr, daß Wissenschaft und Politik als wesensverschiedene Bereiche mit einer jeweils eigenen Terminologie zu betrachten sind<sup>645</sup>. Wenn Mussolini sich für die Idee des Staates als Primat gegenüber der Idee des Volkes ausspricht, so deshalb, weil die im 19. Jahrhundert dominierende Idee der Nation, die ihre Rechtfertigung aus dem Kampf gegen den dynastischen Staat gezogen hätte, ihre historische Aufgabe erfüllt habe. Diese Auffassung Mussolinis vermeint Voegelin auch in der italienischen Ideengeschichte wiederzufinden. Für Mussolini ist nun aber die Situation zu seiner Zeit eine andere. Der Staat ist nicht mehr das Herrschaftsinstrument des Fürsten, sondern das der Nation. Damit es hier nicht zur Anarchie kommt, bedarf es der Errichtung einer neuen Staatsautorität. Das politische Symbol zur Zeit Mussolinis ist also nicht mehr wie im 19. Jahrhundert das Volk, sondern der Staat. Einmal mehr wird deutlich, daß politische Symbole wie „Volk“ und „Staat“ stets auf die jeweils aktuelle politische Situation zur Zeit ihres Auftretens zu beziehen sind. Die politische Forderung im faschistischen Denken Mussolinis findet sich in ähnlicher Form auch im nationalsozialistischen Denken. Bei Huber wird der Sinn des totalen Staates in der Einheit von Volk und Staat erblickt. Volk und Staat sind demnach zwei Seiten ein und derselben Medaille. Diese Ansichten erachtet Voegelin für das Problem der Totalität als wichtig.

Zwei Gesichtspunkte gilt es im Ergebnis festzuhalten. Erstens, tritt in den Vordergrund die Frage, inwieweit der Einzelne durch die Idee des Staates bzw. Volkes total erfaßt wird und somit ein Kennzeichen des Verhältnisses zwischen Person und Gemeinschaft darstellt. Hierbei verweist Voegelin auf das schon angesprochene averroistische Moment der Totalitätsspekulation. Zweitens, ist hervorzuheben, daß die Ideengehalte durch die politischen Symbole bestimmt sind. Das heißt im Faschismus tritt das Volk hinter das Staatssymbol, im Nationalsozialismus hingegen der Staat hinter das Volkssymbol zurück<sup>646</sup>.

### 3.2.3. Ideelle Elemente im Wesen des Staates

An zwei weiteren Beispielen zeigt Voegelin, daß Ideen, die als typisch deutsch empfunden werden, auch woanders zu finden sind und lediglich deshalb nicht wahrgenommen werden, weil sie in erster Linie als politische Symbole und nicht als wissenschaftliche Tatbestände erscheinen. Es handelt sich im folgenden um die Rassenidee eines Maurice Hauriou und die Volksidee eines Rene Martial, beide aus dem französischen Raum<sup>647</sup>.

Hauriou beschäftigt sich, so Voegelin, mit den Grundlagen der Volks- und Nationsbildung. Hierbei handelt es sich um einen Prozeß, der damit beginnt, daß umher ziehende Stämme auf einem bestimmten Boden sesshaft werden. Somit ist die Grundlage für die Bildung eines Volkes geschaffen. Jedoch ist diese Grundlage für die Hervorbringung eines staatsbildenden Volkes noch nicht ausreichend. Desweiteren sollte innerhalb der Gemeinschaft des Volkes eine Homogenität seiner Rasse bestehen oder zumindest eine Rasse innerhalb des Volkes existieren, die stark genug ist, um sich dauerhaft durchzusetzen. Die übrigen Volksgruppen und Zuwanderer müssen durch diese dominierende Rasse assimiliert werden können.

Durch die dominierende Rasse ist somit die Grundlage geschaffen, von welcher ausgehend der Prozeß der Volks- und Nationsbildung fortgesetzt werden kann, insbesondere durch die Schöpfung von einheitlicher Sprache und Religion. Boden, Rassenzugehörigkeit, geistige Fähigkeiten, Sprache sowie Geschichte und Religion sind die gemeinsamen Merkmale, durch die das Entstehen einer Nation gefördert wird. Der rassistische Aspekt spielte auch, so Voegelin weiter, in den von Martial vorgenommenen Untersuchungen zur französischen Nation eine wichtige Rolle. Diese laufen darauf

---

<sup>645</sup> Vgl. ebd. S. 25 ff.

<sup>646</sup> Vgl. ebd. S. 29 ff. sowie Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 53 ff.

<sup>647</sup> Siehe im folgenden die von Voegelin angeführten, dem Verfasser nicht zugänglichen Werke von Martial, Rene: *La race française*, 4. ed., Paris 1934 sowie erneut Hauriou, Maurice: *Precis de droit constitutionnel*.

hinaus, Überlegungen anzustellen, welche fremden Völker zur Einwanderung zugelassen werden können und welche nicht. Kriterium für eine solche Entscheidung ist die Frage, ob solche immigrierenden Völkerschaften überhaupt von der französischen Kernrasse assimiliert werden können. Diese Auffassungen in der französischen Rassenidee sind den deutschen ähnlich, treten jedoch nicht so in den Vordergrund der Wahrnehmung wie diese, da sie keine der deutschen Rassentheorie vergleichbare politische Symbolik entwickeln. Bei Voegelin heißt es:

„Die französische Rassentheorie ist *realistisch* – sie erkennt den Realzusammenhang zwischen rassischem Aufbau und den geistigen und politischen höherstufigen Elementen des volklichen und nationalen Daseins, aber sie steigert dieses Element nicht bis ins *Symbolische* und Weltanschauliche. Es gibt ein Wissen von der Bedeutung des Blutes, aber keinen Mythos des Blutes. Die Symbolik hat ihre Akzente anders verteilt.“<sup>648</sup>

Die Illusion einer Rassenidee dieses Typs entsteht dadurch, daß politische Symbole als wissenschaftliche Erkenntnisse interpretiert werden<sup>649</sup>.

Ein zweites Beispiel für derartiges Mißverständnis liefert Voegelin mit der Darstellung des Rousseauschen Konzeptes einer französischen Volksidee. Die Etikettierungen als Liberaler, Rationalist, Aufklärer, Vertragstheoretiker etc., mit denen Rousseau gern als „Inbegriff des schlechten Kerls“<sup>650</sup> getadelt wird, hätten nur symbolische Bedeutung und sagen wenig über den Rousseauschen Ansatz in Gänze aus. Nicht zuletzt hebt Voegelin Rousseau's Einflüsse bei der Abfassung der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 hervor<sup>651</sup>. Beispielhaft führt Voegelin hierzu eine Stelle aus Rousseau's *Gesellschaftsvertrag* an, wo von vier Arten von Gesetzen gesprochen wird, die den Aufbau des Staates kennzeichnen.

Rousseau zufolge ist das erste Gesetz ein politisches Gesetz, welches die Staatsform festschreibt. Der zweiten Gesetzesart sodann, dem Zivilgesetz, gesellt sich eine dritte hinzu, das Strafgesetz<sup>652</sup>. Nunmehr gibt es, viertens, noch ein ungeschriebenes Gesetz, welches der politischen Kultur innewohnt und die Schaffung der ersten drei Gesetzesarten immer wieder neu belebt. Bei diesem vierten Gesetz ist die Rede

„von den Sitten und Gebräuchen und vor allem von der Meinung, von jenem Teilbereich, der unseren Politikern unbekannt ist, von dem aber der Erfolg aller anderen abhängt; jenem Teilbereich, mit dem sich der große Gesetzgeber insgeheim beschäftigt, während er sich auf besondere Einzelregelungen zu beschränken scheint, die nur den Bogen des Gewölbes darstellen, für das die weit langsamer sich entwickelnden Sitten schließlich den unverrückbaren Schlußstein bilden.“<sup>653</sup>

Für Rousseau ist diese vierte Gesetzesart

„die wichtigste von allen, die weder auf Marmor noch auf Erz, sondern in die Herzen der Bürger geschrieben wird; in ihr liegt die eigentliche Verfaßtheit des Staates; sie kommt täglich zu neuer Kraft; sie belebt oder ersetzt die anderen Gesetze, wenn sie altern oder verblassen, erhält ein Volk im Geist seiner Errichtung und setzt unmerklich die Macht der Gewohnheit an die Stelle der Staatsgewalt.“<sup>654</sup>

<sup>648</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 34 f.

<sup>649</sup> Vgl. ebd. S. 31 ff., besonders S. 33 ff.

<sup>650</sup> Ebd. S. 35, vgl. ebd.

<sup>651</sup> Siehe ders.: Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. VIII (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1929), S. 82 – 120 (S. 95): „Bedeutender – in der Literatur wohl mit übertriebener Bedeutung behandelt – ist die Rede von Creniere am 1. August. Creniere wird als Rousseau-Anhänger genannt, und die Bezeichnung ist auch richtig, wenn man darunter nicht verstehen will, dass er die strenge *Rousseausche* Theorie vom Sozialvertrag vertritt, sondern nur dass seine Ideen in ihrer Formung an *Rousseau* geschult sind.“ Vgl. ebd. S. 95 ff. und 105 ff.

<sup>652</sup> Vgl. Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986, Zweites Buch, 12. Kapitel, S. 59 f.

<sup>653</sup> Ebd. S. 60.

<sup>654</sup> Ebd.

Als Gegenstand des *Gesellschaftsvertrages* wird häufig zu Unrecht jedoch nur die erste Gesetzesart angesehen, die drei anderen hingegen nicht. Besonders die vierte Gesetzesart enthält Ansätze, die man bei Rousseau nicht vermuten würde, betrachtet man nur die erste Gesetzesart mit Bezug auf den *Gesellschaftsvertrag*. Die vierte Gesetzesart nimmt Bezug auf den Nationalcharakter, den ein Volk haben sollte und dessen Kenntnis eine Voraussetzung für die Verfassungsgebung ist. Voegelin versucht somit deutlich zu machen, daß die Rousseausche Terminologie nicht auf den „volonte generale“ als den Terminus, der das politische Gesetz beinhaltet, reduziert werden darf. Diese Eigenheit in der Argumentation ist zwar nicht typisch für Rousseau und den nationalen Charakter im politischen Denken der Franzosen, dennoch ist sie ebenso realistisch. Dieser Aspekt ist lediglich weniger deutlich in die politische Symbolik eingetreten, weshalb er als für das französische Denken untypisch empfunden wird<sup>655</sup>.

Anhand der Beispiele der französischen Rassen- und Volksidee gelangt Voegelin zu zweierlei Schlüssen. Erstens, bei der Herausarbeitung typisch nationaler Charaktere, die man einer bestimmten Idee zuerkennen will, ist stets Vorsicht geboten. Wenn man die Elemente eines Gefüges betrachtet, ist, bevor einige dieser Elemente als typisch etikettiert werden sollen, das Verhältnis der Elemente dieses Gefüges untereinander zu charakterisieren. Ebenso ist zu kennzeichnen, welche der Elemente eines Gefüges unter bestimmten Umständen die Rolle von Symbolen übernehmen. Zweitens, folgt daraus, daß vermeintlich charakteristische Probleme des totalen und autoritären Staates nicht nur dort existieren, wo ihnen das Etikett der Totalität angeheftet wird<sup>656</sup>.

### 3.2.4. Elite und Masse

Voegelin gelangt nun zu einer Frage, die das Problem der Erziehung eines Volkes betrifft. Bis dato betraf das Problem der Erziehung stets Einzelpersonen, die Herrschaft ausüben sollten, nunmehr geht es jedoch um die Erziehung eines Volkes. Mussolini, Fichte und Rousseau werden hierbei als Namen genannt, die sich in ihren Schriften der Problematik der Erziehung des Volkes widmeten<sup>657</sup>. Bezüglich des Prozesses der Erziehung eines Volkes zu einer Einheit, die durch die Erziehung zusammengehalten wird, führt Voegelin zwei Problemgruppen an. Erstens, besteht zwischen dem Erzieher und seinem Zögling ein Verhältnis, eine Idee, die der Erzieher dem Zögling vermittelt und die der Zögling vom Erzieher annimmt. Zweitens, stehen Erzieher und Zögling in einem hierarchischen Verhältnis zueinander, wobei der Erzieher die Idee, die er dem Zögling vermittelt, von Beginn an voll repräsentiert, während der Zögling zumindest zu Beginn der Erziehung diese entweder noch gar nicht oder nur teilweise repräsentiert. Die Erziehung kann wiederum auf zweierlei Weise enden. Entweder gelingt es dem Erzieher, die Idee zu vermitteln, der Zögling wird dann auf das Niveau des Erziehers angehoben,

„politisch folgt daraus eine Theorie der demokratischen Republik, in der alle Volksglieder gleich nahe der Idee der Gemeinschaft sind, der idealen Republik; es ist wie *Santayana* ihn charakterisiert, der Staat der ‚patrizischen Plebejer‘“<sup>658</sup>.

Gelingt die Erziehung jedoch nicht oder nur teilweise, bleibt die Hierarchie zwischen Erzieher und Zögling, zwischen Elite und Masse, wie diese Begriffe dann auf die Ebene des Staates zu übertragen sind, bestehen. Auf diesen Gedanken baut das System Mussolinis auf, wo eine privilegierte faschistische Elite der Masse des Volkes gegenübersteht, erstere die letztere in den Staat, der auf die Wohlfahrt des ganzen Volkes bedacht ist, integriert.

Für das Problem der Rechtfertigung eines autoritären Staates ergeben sich folgende drei Möglichkeiten. Zum einen kann die Phase der Erziehung des Volkes durch eine Elite ein einmaliger Akt der Geschichte sein. Während dieser Zeit muß durch die Elite eine autoritäre Herrschaft über das Volk ausgeübt werden. Erst wenn die Erziehung des Volkes abgeschlossen, wenn also das Volk auf das Niveau der bisherigen Elite hin erzogen ist, dann ist die autoritäre Staatsform durch eine radikale Demokratie zu ersetzen. Eine zweite Möglichkeit besteht in dem Fall, wo die Erziehung des Volkes niemals ihr endgültiges Ziel erreicht. Hierbei wird die autoritäre Staatsform zu einem permanenten

<sup>655</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 35 ff.

<sup>656</sup> Vgl. ebd. S. 37.

<sup>657</sup> Vgl. ebd. S. 37 f.

<sup>658</sup> Ebd. S. 38 f.

Erfordernis werden.

Drittens, kann es aber auch sein, daß der Prozeß der Erziehung zwar als endliche, ihr Ziel erreichende Phase angesehen wird, daß deshalb jedoch die Staatsform dennoch nicht zu einer radikalen Demokratie wie bei erstgenannter Möglichkeit führen muß. Anstatt hier eine radikale Demokratie zu etablieren, wird davon ausgegangen, daß die Teilhabe an der Idee nur einige Glieder des Volkes erreicht, so daß nur diesen dann die Teilhabe an der Willensbildung des Staates zuerkannt wird. Als Staatsform kommt hierfür dann ein autoritärer Staat in Betracht, in welchem es jedoch nicht zur Dauerherrschaft durch eine „ordensmäßig geschlossene Erziehungselite“<sup>659</sup> kommt. Von diesen drei genannten Möglichkeiten für die Rechtfertigung des autoritären Staates sieht Voegelin die zweitgenannte Variante, die der permanenten autoritären Herrschaft, im nationalsozialistischen Deutschland und im faschistischen Italien realisiert. Für die erste und dritte Variante hingegen weist er auf einige Entwürfe hin<sup>660</sup>.

Auffällig und zweifelhaft an der von Voegelin unternommenen Zuordnung von Beispielen zur zweitgenannten Variante autoritärer Herrschaft bleibt freilich, daß Voegelin den Nationalsozialismus und den Faschismus überhaupt als „autoritär“ etikettiert, wo für diese beiden Herrschaftsformen stattdessen doch vielmehr das Etikett „totalitär“ angebracht wäre. Diese Inkonsequenz in der Verwendung bestimmter Termini dahingestellt lassend wendet sich Voegelin stattdessen der Analyse der genannten ersten und dritten Variante autoritärer Herrschaft zu.

Für die erstgenannte Möglichkeit autoritärer Herrschaft, die also eine vorübergehende Erscheinung ist und schließlich durch eine radikale Demokratie abgelöst wird, führt Voegelin die Elitentheorie von Louis-Auguste Blanqui an<sup>661</sup>. Diese ist ein Konzept, bei dem sich eine an die Macht gekommene Elite nicht nur als Regent, sondern auch als Volkserzieher begreift, „um das Volk auf die gleiche Stufe der Einsicht mit der Elite zu heben.“<sup>662</sup> Die Idee, die Blanqui entwirft, ist eine kommunistische. Elemente des Kommunismus seien nach Blanqui zur Zeit seiner Gegenwart bereits erkennbar in diversen Aktivitäten des Staates im Bereich des Steuerwesens, öffentlicher Unternehmungen usw.:

„Alle Verbesserungen der Steuer, die direkte Steuerverwaltung statt der Verpachtung derselben, die Post, der Tabak, das Salz sind kommunistische Neuerungen. Die industriellen Gesellschaften, die Handelsgesellschaften, die wechselseitigen Versicherungsgesellschaften aller Art tragen denselben Stempel. Die Armee, die Lehranstalten, die Gefängnisse, die Kasernen sind roher und brutaler, aber unvermeidlicher Kommunismus. Nichts geschieht außerhalb dieser Bahn. Die Steuer, die Regierung selbst ist Kommunismus, gewiß von schlimmerer Sorte und gleichwohl von absoluter Notwendigkeit.“<sup>663</sup>

Das Ziel der Entwicklung führt zur klassenlosen Gesellschaft, auf dem Wege dahin ist das noch vorherrschende Privateigentum an Produktionsmitteln in öffentliches Eigentum zu überführen. Allerdings gibt es bei Blanqui keine Diktatur des Proletariats. Die Rolle des Proletariats wird hier durch die französische Nation ersetzt. Der Kommunismus wird durch eine Pariser Revolution herbeigeführt und führt zu einer „Pariser Diktatur.“<sup>664</sup> Dieser Pariser Diktatur kommt nun die Rolle des Erziehers zu, welcher das Volk aufzuklären hat, so daß der Kommunismus irgendwann einmal nicht mehr auf der Grundlage der Pariser Diktatur, sondern auf dem freien Konsens des gesamten Volkes existiert. Nach Voegelins Auffassung nimmt sich dieses Konzept, welches letzten Endes in eine gewaltlose Herrschaft mündet, utopisch aus, jedoch enthält es alle wesentlichen Züge, die den totalen Staat kennzeichnen, das heißt Revolution mit Waffen, Propagandamonopol, Vernichtung von Gegnern

---

<sup>659</sup> Ebd. S. 39.

<sup>660</sup> Vgl. ebd. S. 38 f.

<sup>661</sup> Siehe hierzu Blanqui, Louis-Auguste: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, in: ders.: Schriften zur Revolution, Nationalökonomie und Sozialkritik. Herausgegeben von Arno Münster, Hamburg 1971, S. 120 – 142.

<sup>662</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 40.

<sup>663</sup> Blanqui, Louis-Auguste: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, S. 120 f.

<sup>664</sup> Ebd. S. 136. Siehe ebd. die Feststellung: „Denn die Regierung von Paris ist die Regierung des Landes durch das Land, ist also die einzig gesetzliche. Paris ist keine Munizipalstadt, verrannt in seine persönlichen Interessen, es ist eine wirkliche nationale Vertretung.“

usw.<sup>665</sup>.

Das Konzept Blanquis folgt jener Tradition in der Revolutionsgeschichte Frankreichs, nach der revolutionäre Bewegungen von Paris aus ihren Anfang nehmen<sup>666</sup>. Von den drei genannten Möglichkeiten der Rechtfertigung autoritärer Herrschaft wendet sich Voegelin nun noch der dritten Variante zu, also derjenigen

„eines autoritären Regimes, das die totale Einheit eines Volkes zur Voraussetzung hat, jedoch Vorsorge für eine solche Gestaltung der Institutionen trifft, daß mit einiger Sicherheit Personen zur Führung des Staates gelangen, die möglichst intensiv die Seele der Nation repräsentieren.“<sup>667</sup>

In den Vorstellungen von Ernest Renan, so Voegelin, sei das Volk nicht durch seine Vielzahl an Individuen bestimmt, sondern durch eine Seele, die keineswegs allen Individuen innewohnt, sondern nur einigen bestimmten. Die Masse des Volkes, die die Seele der Nation nicht in sich trägt, ist deshalb nicht zur Führung des Staates befähigt. Daher bleibt die Führung des Staates dauerhaft jener Elite vorbehalten, welche die Seele der Nation repräsentiert. Hier wird also eine Hierarchie zwischen Elite und Masse postuliert, die jedoch nicht mit einer Privilegierung der Elite und Benachteiligung der Masse gleichzusetzen ist. Es handelt sich bei dieser Hierarchie lediglich um ein Lebensgesetz, dem alle Völker unterliegen. Für das Frankreich bedeutet das als Konsequenz die Wiederherstellung von Monarchie und Adel, die im Zuge der französischen Revolution beseitigt worden waren. Sollte dieses Vorhaben nicht gelingen, muß man den Gefahren einer republikanisch-demokratischen Verfassung vorbeugen und die Autorität des Staates sichern. Dieser Alternativplan ist nach Voegelins Auffassung auch von daher interessant, weil dessen Vorstellungen zum Teil Eingang in die autoritäre Verfassung Österreichs von 1934 gefunden haben.

Der Entwurf Renans, so Voegelin weiter, sehe als Volksvertretung zwei Kammern vor, welche die beiden Elemente repräsentieren, aus denen ein Volk besteht. Dabei handelt es sich, erstens, um die Individuen eines Volkes, dessen Bürger, und zweitens, um die gesellschaftlichen Leistungsgruppen. Die erste Kammer, die Vertretung der Bürger, konstituiert sich jedoch nicht auf der Grundlage direkter allgemeiner Wahlen, sondern wird indirekt über ein Wahlmännerkollegium gewählt. Die zweite Kammer hingegen vertritt Berufsverbände, Interessenvereinigungen und nicht zuletzt auch die Kirche. Dieser Alternativplan zur Restauration der dynastischen Monarchie scheint jedoch auch keine Dauerlösung zu sein. Es gibt, so Voegelin in seiner Darstellung des Ansatzes von Renan, auch realistische Modelle wie die Demokratie in Amerika und die Restauration der staatlichen Autorität im Staat Preußen, in Frankreich jedoch steht eine Realisierung dieser beiden Modelle nicht an. In der französischen Verfassungsentwicklung besteht somit eine langfristige Tendenz zur sozialistischen Demokratie mit einer Totalität der Verfassungsverfassung sowie in institutioneller Hinsicht die Entwicklung zur cäsaristischen Diktatur<sup>668</sup>.

### 3.2.5. Theorien der Autorität

Was bei Voegelin noch zu weiterer Ausführung gelangt, ist die Theorie von der Autorität der Institutionen. Inhaltlich stellt diese von Renan und Hauriou vertretene Theorie folgende Prämissen auf. Im Zentrum stehen die Institutionen des Staates. Denen gehört die erstrangige Autorität. Der Herrscher oder die Regierung des Staates besitzt die abgeleitete Autorität der Institutionen. Die institutionalistische Autorität verleiht dem Herrscher die Macht, der Herrscher ist Repräsentant der Institutionen, der Herrscher besitzt die Autorität somit nicht per se, also nicht kraft eigener Legitimation, sondern stets vermittelt durch die Institutionen des Staates. Die Persönlichkeit des Herrschers spielt somit keine Rolle mehr, er kann beliebig ersetzt werden, die Konstante der

---

<sup>665</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 42 sowie Blanqui, Louis-Auguste: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, besonders den Katalog unmittelbarer Maßnahmen, ebd. S. 135 f.

<sup>666</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 40 ff.

<sup>667</sup> Ebd. S. 42.

<sup>668</sup> Vgl. ebd. S. 42 ff., siehe das dem Autor nicht zugängliche Werk von Renan, Ernest: La Reforme intellectuelle et morale, Bruxelles 1990.

Herrschaft besteht in der Permanenz der Institutionen<sup>669</sup>.

Gegenwärtige Staatsrealität ist für Voegelin nunmehr das Österreich der Jahre ab 1934, die Ära Dollfuß und die sie prägende autoritäre Verfassung von 1934. In diese fand die institutionalistische Lehre von der Autorität Eingang. Den Begriff der autoritären Herrschaft hat der ab 1934 amtierende österreichische Bundeskanzler Engelbert Dollfuß in diversen Reden und Schriften bekräftigt. Bedeutsam ist hierbei unter anderem Dollfuß' programmatische Rede beim ersten Generalappell der Vaterländischen Front auf dem Wiener Trabrennplatz am 11. September 1933<sup>670</sup>:

„Die Zeit des kapitalistischen Systems, die Zeit kapitalistisch-liberalistischer Wirtschaftsordnung ist vorüber, die Zeit marxistischer, materialistischer Volksverführung ist gewesen! Die Zeit der Parteienherrschaft ist vorbei! Wir lehnen Gleichschalterei und Terror ab, wir wollen den sozialen, christlichen, deutschen Staat Oesterreich auf ständischer Grundlage, unter starker, autoritärer Führung! Autorität heißt nicht Willkür, Autorität heißt geordnete Macht, heißt Führung durch verantwortungsbewußte, selbstlose, opferbereite Männer.“<sup>671</sup>

Die Ablehnung der Willkür ist als eine Abgrenzung des autoritären Staates zum totalitären Staat zu interpretieren, wie ihn zu jener Zeit, in der Dollfuß Österreich regierte, das nationalsozialistische Deutschland verkörperte. Diesen Charakter autoritärer Herrschaft betont Dollfuß auch in seinem Leitartikel in der „Reichspost“ vom 24. Dezember 1933<sup>672</sup>:

„Daß jedes Gemeinwesen einer autoritären Führung, einer Autorität bedarf, die das Ganze nicht nur repräsentiert, sondern auch stark genug ist, die Vielheit geistiger und materieller Interessen zum Ganzen zu formen, ist heute nicht mehr strittig; allein Autorität ist nicht Willkürherrschaft, nicht Diktatur, sondern Führung durch ihrer Verantwortung bewußte und zu Opfern bereite Männer. Für die Bevölkerung Oesterreichs würde nach ihrer Eigenart auch die sogenannte Gleichschalterei untragbar sein, hinter der sich nichts anderes als Zentralisierung und Mechanisierung verbergen.“<sup>673</sup>

Gleichschalterei war jedoch ein Merkmal der Strategie der nationalsozialistischen Machtergreifung, die sich zeitgleich in Deutschland vollzog. Die ständische Neuordnung der Gesellschaft nimmt bei Dollfuß einen wichtigen Platz ein<sup>674</sup>. Für die ständische Neuordnung sind es nicht zuletzt die Ideen eines Ignaz Seipel, die für Dollfuß bei diesem Konzept zur Anwendung kommen. Dieses und die Grundzüge der neuen autoritären Verfassung verdeutlicht Dollfuß in seiner Rundfunkansprache vom 1. Mai 1934<sup>675</sup>:

„Gedenken wir heute unseres Dr. Seipel, auf den sich jetzt nicht nur seine Freunde berufen, und denken wir daran, daß er die ganzen letzten Jahre seines Lebens geopfert hat, um uns den Gedanken der ständischen Umbildung, der ständischen Gestaltung des Lebens und des Staates zum Bewußtsein zu bringen. Wer sohin im Geiste der neuen Verfassung mithilft, berufsständisches Leben in Oesterreich lebendig zu machen, erfüllt damit das Vermächtnis Dr.

---

<sup>669</sup> Siehe hierzu Hauriou, Maurice: Die Theorie der Institution und der Gründung (Essay über den sozialen Vitalismus), in: Schnur, Roman (Hg.): Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 5), Berlin 1965, S. 27 – 66.

<sup>670</sup> Dollfuß, Engelbert: Wir wollen das neue Oesterreich, in: Dollfuß an Oesterreich. Eines Mannes Wort und Ziel. Herausgegeben von Hofrat Edmund Weber (Sonderschriften der Berichte zur Kultur- u. Zeitgeschichte, X. Band), Wien – Leipzig 1935, S. 19 – 45.

<sup>671</sup> Ebd. S. 30 f.

<sup>672</sup> Ders.: Oesterreichs Weg in die neue Zeit, in: Dollfuß an Oesterreich. Eines Mannes Wort und Ziel. Herausgegeben von Hofrat Edmund Weber (Sonderschriften der Berichte zur Kultur- u. Zeitgeschichte, X. Band), Wien – Leipzig 1935, S. 50 – 57.

<sup>673</sup> Ebd. S. 52 f.

<sup>674</sup> Vgl. ders.: Wir wollen das neue Oesterreich, S. 31 f.

<sup>675</sup> Ders.: Der 1. Mai 1934, in: Dollfuß an Oesterreich. Eines Mannes Wort und Ziel. Herausgegeben von Hofrat Edmund Weber (Sonderschriften der Berichte zur Kultur- u. Zeitgeschichte, X. Band), Wien – Leipzig 1935, S. 223 – 242.

Seipels, dieses größten Oesterreichers, setzt damit aber auch das geistige Erbe fort, das uns sechs Jahrhunderte deutscher Blütezeit überlieferten.<sup>676</sup>

Auf die Ideen Seipels wird an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen sein. Folgende Hauptelemente des Begriffes der autoritären Herrschaft vermeint nun Voegelin bei Dollfuß zu erkennen. Erstens, ist die Regierung der Repräsentant des Staates und verfügt in dieser Eigenschaft über Autorität. Zweitens, besteht die Aufgabe der Regierung darin, die Vielzahl der Interessen des Volkes zu einer Ganzheit zu integrieren. Die Regierung wird somit zum Urheber der Gemeinschaft, und an dieser Urheberschaft knüpft schließlich der Begriff der auctoritas an. Das Verständnis von auctoritas im Sinne von Urheberschaft präzisiert Voegelin mit Blick auf Haurious institutionalistische Theorie der Autorität.

Drittens, wird durch die autoritative Leistung die Regierung zum Vertreter des Staates. Viertens, besteht das Wesen der Autorität daher nicht in willkürlicher Diktatur, sondern in einer Vertretung des Staates, die durch den urheberschaftlichen Akt der Schöpfung des Staatsganzen legitimiert wird. Fünftens, hat der autoritäre Staat hierarchisch gegliedert zu sein, wobei die Macht in den Händen der Regierung konzentriert, den nachgeordneten Ständen jedoch die Autonomie zur Selbstverwaltung zugestanden wird. Sechstens, hat jedoch im autoritären Staat Dollfuß' auch das „consentement coutumier“ seine Existenzberechtigung. Auch diesen Begriff leitet Voegelin aus den Ausführungen zu Haurious institutionalistischer Theorie der Autorität ab<sup>677</sup>.

Voegelin sieht in den Ansätzen Dollfuß' zu Recht eine Parallelität zur Theorie Haurious, jedoch betont er zugleich, daß hier weder Dollfuß von Hauriou beeinflusst worden noch daß die Parallelität zwischen beiden Zufall ist. Vielmehr sei hier die politische Lage Österreichs ausschlaggebend, die Dollfuß in seiner Eigenschaft als österreichischer Bundeskanzler auf Theorien zurückgreifen ließ, welche auf dem Boden eines für die moderne Staatstheorie richtungweisenden europäischen Staates, eben Frankreich, entstanden sind<sup>678</sup>.

### 3.2.6. Aktivismus – Element in der Realität des totalen Staates

Voegelin gibt sich prinzipiell damit zufrieden, daß seine Untersuchung der Probleme des totalen und autoritären Staates kaum umfassende Vollständigkeit für sich beanspruchen kann, da es sich beim autoritären und totalen Staat nicht etwa nur um singuläre Elemente handelt, die diesen von anderen Staatsformen unterscheiden, sondern es um Grundprobleme der Existenz des Staates schlechthin geht. Nicht zuletzt stellt die Erscheinung des totalen Staates möglicherweise eine Vorstufe zur Auflösung des Nationalstaates dar. Dennoch vermeint Voegelin, noch auf ein weiteres Merkmal des totalen Staates hinweisen zu müssen, die in seiner Untersuchung auf keinen Fall fehlen dürfe, nämlich den „Zustand seelischer Aktivierung“<sup>679</sup>, in welchem sich die Bevölkerungsmassen beim Gegebensein einer solchen Staatsrealität befinden. Erst unter dieser Voraussetzung seien die Zerstörung des liberalen Staates und die Erziehung zu einer uniformen Weltanschauung denkbar.

Somit macht der Aktivismus ein unverzichtbares Element in der Wirklichkeit des totalen Staates aus. Dieser Aktivismus ist nun durch vier Momente gekennzeichnet. Erstens, hat dieser seine Ursprünge bereits im modernen europäischen Staat. Voegelin geht hierbei bis zur französischen Revolution zurück und erblickt in dieser den Beginn eines militärischen Aktivismus' des Volkes. Der militärische Aktivismus weitet sich, zweitens, zu einem politischen Aktivismus aus, dieser zieht sich in Mitteleuropa bis in die Zeit nach dem Ende des Ersten Weltkrieges hin, eine Zeit, in der eine Politisierung breiter Bevölkerungsmassen zu verzeichnen ist. Drittens, ist der Aktivismus im Zusammenhang mit der von Voegelin so bezeichneten „Vermachtung“ in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht zu sehen<sup>680</sup>.

Viertens, ändern sich mit der technischen Aktivierung die Anforderungen, die an die menschlichen Fähigkeiten zu stellen sind. Diese führen zu einem erhöhten Druck auf die Seele des Menschen. Die Konsequenzen dieser Entwicklung sind wiederum zweierlei. Zum einen können sich intellektuelle Einzelleistungen nicht mehr frei entfalten, da diese dem Konkurrenzdruck anderer ausgesetzt sind,

---

<sup>676</sup> Ebd. S. 236 f.

<sup>677</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 47 ff.

<sup>678</sup> Vgl. ebd. S. 50 f.

<sup>679</sup> Ebd. S. 52.

<sup>680</sup> Vgl. ebd.

zum anderen können Ideen sofort zur massenhaften Verbreitung gelangen, indem sie sich technischer Hilfsmittel, wie Rundfunk, Presse und Versammlungsreden bedienen. Da hierdurch auch die Staatsautorität zersetzt, die Bevölkerung gegen die Regierung aufgehetzt werden kann, liegt es im staatlichen Interesse, solche technischen Einrichtungen mit Multiplikatoreffekt zu monopolisieren und für eigene Propagandazwecke nutzbar zu machen, um jegliches oppositionelles Vakuum im Milieu eines politisch aktivierten Volkes zu verhindern<sup>681</sup>.

### 3.2.7. Fazit zum Begriff des „totalen“ und „autoritären“ Staates

Als Fazit zu den Begriffen des „totalen“ und „autoritären“ Staates bleibt festzuhalten: Ein Staat ist „total“, wenn er den Anspruch erhebt, über das menschliche Individuum in der Steuerung aller seiner Lebensbereiche von der Wiege bis zur Bahre zu verfügen. Nationalsozialismus und Kommunismus sind Musterbeispiele dieser Konzeption. Verzichtet ein Staat hingegen auf derartige Ansprüche und übt lediglich eine Herrschaft aus, die sich nicht demokratisch, sondern durch obrigkeitstreue Begründungen der Machtausübung der unterschiedlichsten Art legitimiert, so ist der Staat seinem Charakter nach nicht „total“, sondern „autoritär“.

Ein „autoritärer“ Staat ist somit auch nach Voegelins Auffassung keine Tyrannei, in welche ein „totaler“ Staat mit Regelmäßigkeit ausarten würde. Im Gegenteil, wie noch zu zeigen sein wird, hält Voegelin den „autoritären“ Staat für eine gelungene Konstruktion, insbesondere im Hinblick auf die Situation im Österreich der 1920er und frühen 1930er Jahre, wo sich der „parlamentarisch-demokratische“ Staat ähnlich wie in der Weimarer Republik des Deutschen Reiches offenbar nicht bewährte.

Wenn nun Voegelin zusammenfassend über seine Untersuchung der Begriffe „total“ und „autoritär“, die in seine Abhandlung über den *Autoritären Staat* einführt, nachdenkt, so gelangt er zu der Erkenntnis, daß diese Termini lediglich politische Symbole, nicht jedoch wissenschaftliche Kategorien sind. In der Charakterisierung solcher Termini als Symbole läßt sich bereits ein Element nachweisen, welches auch in späteren Schriften, etwa seiner *Neuen Wissenschaft der Politik*, auftaucht und somit zum Bestandteil jenes „roten Fadens“ wird, der Voegelins gesamtes Werk durchzieht<sup>682</sup>. Diese Symbole seien aus einem spezifisch historischen Erfordernis geboren worden, aus der politischen Notwendigkeit, einen Zustand anarchischer Zersplitterung durch die Errichtung einer Staatsautorität zu beenden:

„Die Aufgabe der wissenschaftlichen Begriffsbildung ist es, diese Situation in ihrem Gefüge aufzuhellen, den Symbolwert bestimmter Ausdrücke klarzustellen, und darüber hinaus die Ordnungsprobleme des Staates zu durchleuchten, die in den Forderungen nach Autorität und Totalität gipfeln.“<sup>683</sup>

Diese Auffassung bleibt nicht ohne Konsequenzen. So sei es wissenschaftlich nicht gerechtfertigt, etwa zwischen liberalem und totalem Staat zu unterscheiden, ersterem beispielsweise Frankreich und England, letzterem Deutschland und Italien zuzuordnen. Totalitätselemente finden sich auch in den beiden erstgenannten „liberalen“ Staaten, wenn auch in graduell geringerer Intensität als in beiden letztgenannten „totalen“ Staaten. Totale und autoritäre Elemente seien prinzipiell Merkmale des modernen Staates, die teils mehr, teils weniger ausgeprägt sein mögen<sup>684</sup>.

## 3.3. Das Problem der österreichischen Verfassung seit 1848

### 3.3.1. Voraussetzungen

Voegelins Untersuchung der Begriffe „total“ und „autoritär“ wird im ersten Teil seines *Autoritären Staates* nur auf der Ebene der Allgemeinheit durchgeführt. Diese Problematik ist im Hinblick auf die Verfassung des österreichischen Staates zu konkretisieren. Betrachtet man hierbei die österreichische Verfassungsgeschichte, gibt es einen ganz konkreten Zeitpunkt, von dem an diese Problematik für

<sup>681</sup> Vgl. ebd. S. 51 ff.

<sup>682</sup> Vgl. Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung, S. 56 ff.

<sup>683</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 53.

<sup>684</sup> Vgl. ebd. S. 53 f. Siehe auch ders.: Autobiographische Reflexionen, S. 71.

Österreich relevant wird. Voegelin läßt seine Ausführungen zum österreichischen Verfassungsproblem mit dem Jahre 1848 beginnen, weil sich die damals konstituierten wesentlichen Merkmale der Herrschaftssituation bis zum Ende der Monarchie und teilweise sogar darüber hinaus gehalten haben<sup>685</sup>.

Als Literatur zu diesem Thema ist auf die Arbeiten von Josef Redlich<sup>686</sup> und Heinrich von Srbik<sup>687</sup> zu verweisen. Voegelin selbst bezieht sich in seinem *Autoritären Staat* vor allem auf Baron Joseph Eötvös und der von diesem entworfenen Verfassungslehre für den österreichischen Staat.

### 3.3.2. Die Verfassungslehre des Barons Eötvös

Das, was die Arbeiten von Eötvös auszeichne, so Voegelin, seien seine Offenheit und Objektivität der Betrachtung. Eötvös' Betrachtung des Nationalitätenproblems ist psychologischer Natur. Die Nation sei kein rationaler Tatbestand, sondern nur auf der gefühlsmäßigen Ebene zu erklären:

„Keine der Richtungen, welche die europäische Menschheit in der Gegenwart verfolgt, ist schwerer zu verstehen, als jene, zu welcher das allgemeine Streben so vieler Völker, sich als Nationen geltend zu machen, Anlaß gegeben hat. So allgemein das Gefühl der Nationalität ist, so ist es doch nur ein Gefühl, welches Einzelne und oft ganze Völker erfaßt, zu den größten Anstrengungen bewegt und zu den edelsten Thaten hinreißt, ohne daß man sich Rechenschaft darüber geben könnte, warum man dem Drange seines Innern nicht widerstehen konnte.“<sup>688</sup>

Im Sinne Eötvös' ist das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Nation nach Voegelin's Auffassung ein innerlicher Drang, aufgrund seelischer Bedürfnisse die individuelle Person auf eine Gemeinschaft auszuweiten<sup>689</sup>. Das Bedürfnis, einer bestimmten Nation anzugehören, so Eötvös weiter, wird, erstens, aus der Überzeugung geboren, daß eine solche Zugehörigkeit vorteilhaft und jene bestimmte Nation anderen Nationen überlegen ist:

„Die Grundlage jedes Nationalgefühles ist die Ueberzeugung, daß es ein Vorzug ist, einem gewissen Volke anzugehören, weil dasselbe an geistigen oder moralischen Eigenschaften andere übertrifft, und diese höhere Begabung entweder in der Vergangenheit bewährt hat, oder dazu berufen ist, sie in der Zukunft geltend zu machen. Der Zweck ist, dieser höheren Begabung eines Volkes ihre volle Geltung zu verschaffen, indem man vor Allem auf die Entwicklung der in dem Volke schlummernden Kräfte bedacht ist, um demselben dann die ihm gebührende Herrschaft über andere zu sichern. *Die Grundlage aller nationellen Bestrebungen ist das Gefühl höherer Begabung, ihr Zweck ist Herrschaft.*“<sup>690</sup>

Diese Zugehörigkeit zu einer Nation und das Gefühl der Überlegenheit wird dann, zweitens, umgesetzt in politisches Handeln, welches nach Herrschaft trachtet. Drittens, spielt in den Betrachtungen Eötvös' die Erblichkeit als Faktor des Nationalgefühls eine Rolle. Die Zugehörigkeit zu einer Nation ist dem Menschen angeboren:

---

<sup>685</sup> Vgl. ders.: *Der autoritäre Staat*, S. 55.

<sup>686</sup> Redlich, Josef: *Das österreichische Staats- und Reichsproblem. Geschichtliche Darstellung der inneren Politik der habsburgischen Monarchie von 1848 bis zum Untergang des Reiches*. I. Band: *Der dynastische Reichsgedanke und die Entfaltung des Problems bis zur Verkündigung der Reichsverfassung von 1861*. 1. Teil: *Darstellung*. 2. Teil: *Exkurse und Anmerkungen*, Leipzig 1920.

<sup>687</sup> Srbik, Heinrich Ritter von: *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch*, Bände I & II, 2. Auflage, Darmstadt 1957. Siehe im besonderen Srbik's einleitende Ausführungen über die Aufgabe der Geschichtsschreibung, Band I, S. 3 – 50, sowie dessen Ausblick und Rückblick, Band II, S. 517 – 568.

<sup>688</sup> Eötvös, Baron Joseph: *Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*. Erster Theil, Leipzig 1854, S. 49, fast identisch (ders.) N. N.: *Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich*, Pest 1850, S. 15.

<sup>689</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 56 f.

<sup>690</sup> Eötvös, Baron Joseph: *Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*. Erster Theil, S. 50 f., fast identisch (ders.) N.N.: *Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich*, S. 17.

„Und was ist die Art, durch welche man zur Theilnahme an jenen Vorrechten gelangt, durch welche sich privilegierte Klassen auszeichnen? – Es ist, einzelne Fälle ausgenommen, das Prinzip der Erblichkeit.“<sup>691</sup>

An diesem Punkt sieht Voegelin die Grenzen in den Betrachtungen Eötvös'. Eingliederung im geistigen Sinne und Bekenntnis zur Nation unter dem Aspekt der Nation als Lebensgemeinschaft sieht Voegelin in den Abhandlungen Eötvös' noch nicht<sup>692</sup>. Die Erklärung dieser Sicht sieht Voegelin in der zu Eötvös' Zeit noch fehlenden Migrationsbewegung großer Bevölkerungsteile. Die Seßhaftigkeit war sehr stark ausgeprägt, so daß der völkerschaftliche Zusammenhang mit dem entsprechenden Gebiet zusammenfiel, ausschließlich leiblich-erblich vermittelt wurde und sich von Generation zu Generation fortpflanzte. Die Kennzeichnung des Nationalgefühls durch die drei genannten Merkmale überträgt Eötvös nunmehr analog auch auf anderweitige gesellschaftliche Gruppen, die durch den Glauben an die eigene Höherwertigkeit gegenüber anderen Gruppen, dem Drang zur Herrschaft und die Erblichkeit ihrer Gruppenintegrität bestimmt sind. Angesprochen wird hiermit besonders das Phänomen des Erbadels. Ein solches Beispiel sei auch das Kastensystem in den Staaten Asiens. Der absolute dynastische Staat ist die zu Eötvös' Zeit vorherrschende Staatsform. Dieser integriert unter sich eine Vielzahl von Bruchteilen verschiedener Völkerschaften. Hiervon ausgehend werden nun Gesetze aufgestellt, die das Verhältnis des Prinzips der Nationalität mit anderweitigen Prinzipien im Staatsleben beschreiben. Hierbei handelt es sich um Gesetze, die die Unverträglichkeit der miteinander in Beziehung gebrachten Prinzipien feststellen. Das Prinzip der Nationalität sei daher unverträglich, erstens, mit den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, welche Ausdruck von Liberalismus und Demokratie sind, zweitens, mit dem absoluten dynastischen Staat, drittens, mit der Existenz von auf übernationaler Ebene privilegierten gesellschaftlichen Gruppen und, viertens, mit dem Prinzip der Volkssouveränität und demokratischer Mehrheitsbildung im Staatswesen. Bei Eötvös heißt es:

„Niemand zweifelt daran, daß das Bestehen privilegierter Klassen mit den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit im Widerspruche steht. Und was ist wohl die Grundlage des Bestehens jeder privilegierten Klasse? Ohne Zweifel die Ueberzeugung von einer höhern Begabung und Berechtigung dieser Klassen! Und was ist ihr Zweck anderes als Herrschaft? wie man diesen Zweck, auch mit Erwähnung des allgemeinen Wohles, der größern Aufopferung für den Staat, und mit andern Gründen, für die sich so mancher Beweis in der Geschichte finden ließe, zu bemänteln trachtet. Die Ursache, warum man das Bestehen von privilegierten Klassen in einem auf den Grundsätzen der Gleichheit und Freiheit erbauten Staate für unzulässig hielt, war ja eben die, weil man überzeugt war, daß jede privilegierte Klasse, auch wenn sich ihre Vorrechte nicht direkt auf die Regierung des Staates beziehen, als Zweck nothwendig nach Herrschaft streben muß.“<sup>693</sup>

Wenn nun das Nationalbewußtsein der in einem Vielvölkerstaat integrierten Völkerschaften erwacht, so drängen diese nach einer Sprengung des allein durch dynastische absolute Herrschaft zusammengehaltenen Staatsverbandes. Neben Österreich sind hier auch die Türkei, Frankreich und die Schweiz beispielhaft anzuführen. Jedoch habe Eötvös, wie Voegelin befindet, auch erkannt, daß der absolute Staat zugleich die Staatsform ist, in welcher sich die Nationalitäten freier entfalten können, als sie es in einem liberalen und demokratischen Staat vermögen<sup>694</sup>.

Als Beispiel wird hier die Auflösung des absoluten Staates im Zuge der französischen Revolution angeführt, in deren Folge die nichtfranzösischen Völkerschaften Frankreichs durch die Franzosen assimiliert worden seien. Das Bekenntnis zu Freiheit und Gleichheit einerseits sowie zu einem Nebeneinander verschiedener Nationalitäten andererseits wird bei Eötvös als ein Spagat betrachtet, beides gleichzeitig läßt sich nicht erreichen, es gibt hier nur ein entweder oder, die Förderung des einen geht stets zu Lasten des anderen:

<sup>691</sup> Ders.: Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. Erster Theil, S. 53, Vgl. (ders.) N.N.: Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, S. 21 f.

<sup>692</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 57.

<sup>693</sup> Eötvös, Baron Joseph: Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. Erster Theil, S. 53, fast identisch (ders.) N.N.: Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, S. 21.

<sup>694</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 61 f.

„Praktisch hat sich der Gegensatz dieser Prinzipien später auch bei der französischen Revolution bewährt. Die Idee der Nationalität ist durch die Begriffe der Gleichheit und Freiheit zwar nie verdrängt worden, doch ist später das Gegentheil geschehen, und der Begriff nationeller Größe hat die Herrschaft Napoleons zur volksthümlichen gemacht, so sehr seine Regierung auch alle Grundsätze der Freiheit und Gleichheit verletzt hat.“<sup>695</sup>

Bei Eötvös findet sich die These, daß es im 18. Jahrhundert die Determination des Staatswesens durch ein Volk nicht mehr gegeben habe. Besonders das Christentum hätte zu einer Überwindung der Differenzierung in Völkerschaften beigetragen. Die „Nation“ hingegen sei eine neuartige Erscheinung, denn mit ihr verbunden sind, wie Voegelin hervorhebt, die Prinzipien der Volkssouveränität und der Herrschaft der Mehrheit des Volkes.

Durch das Nationalitätenprinzip werden die herkömmlichen Autoritäten im Staat aufgelöst. Voegelin weist darauf hin, daß Eötvös' hohes Maß an Einsichten durchaus nicht diesem persönlich zuschreiben ist, sondern sich dessen vielmehr auch bei seinen Zeitgenossen fände und von daher Zeugnis über eine Staatstheorie ablegt, die sich insgesamt auf hohem Niveau bewegt und deren wichtigste ideengeschichtliche Quelle bei Montesquieu zu finden sei. Was es in Österreich nicht gab, war aufgrund seines Charakters als Vielvölkerstaat ein Nationalbewußtsein, bezogen auf die gesamte Monarchie. Wenn man sich völkerschaftlich überhaupt mit etwas identifizierte, dann waren es die Provinzen, aus denen sich die österreichische Monarchie zusammensetzte, darunter auch die Provinz Österreich in engerem Sinne.

Bei Eötvös wird zugleich von einer absoluten Monarchie eingefordert, daß diese die bürgerlichen Freiheitsrechte anerkennt und auf der lokalen Ebene das Prinzip der Selbstverwaltung zuläßt. Für Österreichs Einheit erachtet Eötvös die Einrichtung einer Verfassung als beste Garantie:

„Es ist eine Thatsache, daß sich in neuerer Zeit bei allen Völkern des westlichen Europa, besonders bei den Deutschen das lebhafteste Streben nach constitutionellen Einrichtungen gezeigt hat. Es würde zu weit führen, die Ursachen zu untersuchen, denen wir das Entstehen dieses Strebens zuschreiben müssen. Die wichtigste liegt jedenfalls in der Richtung, welche man in Hinsicht der innern Einrichtung des Staats in neuerer Zeit überall befolgt hat. In dem Maße, als man das Princip der Selbstregierung im Interesse der centralen Staatsgewalt beschränkt und die Gemeinden und Corporationen der Freiheit, die sie innerhalb eines gewissen Kreises früher besessen, beraubt hat, mußte auch das Begehren lebhafter werden, an jener einzigen Gewalt theilzunehmen, die nun alles regierte. Das Uebermaß der Centralisation, welches [...] in Frankreich zur Revolution geführt hat, mußte auch in andern Staaten wenigstens ein Streben nach constitutionellen Einrichtungen zur Folge haben.“<sup>696</sup>

In diesen Forderungen Eötvös' finden sich Analogien zu entsprechenden Forderungen, die in Preußen seinerzeit der Freiherr von Stein erhoben hat. Sowohl Eötvös als auch von Stein haben, wie Voegelin resümiert, dasselbe politische Ziel gehabt, ersterer bezogen auf Österreich, letzterer bezogen auf Preußen,

„die Transponierung eines bloß gefühligen Politisierens, das *Goethe* so entsetzte, in eine feste staatsbürgerliche Haltung, und er [Eötvös] löst es ähnlich durch die Forderung weitgehender Selbstverwaltung, in der die Staatstreue sich allmählich durch die Teilnahme des Bürgers an Geschäften bilden soll, die seinem persönlichen und sachlichen Horizont gemäß sind.“<sup>697</sup>

---

<sup>695</sup> Eötvös, Baron Joseph: Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. Erster Theil, S. 58 sowie (ders.) N.N.: Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, S. 32. Vgl. ders.: Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. Erster Theil, S. 49 ff. sowie (ders.) N.N.: Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, S. 15 ff.

<sup>696</sup> Ders.: Die Garantien der Macht und Einheit Oesterreichs, Leipzig 1859, S. 44.

<sup>697</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 70, vgl. ebd. S. 55 ff.

### 3.3.3. Die Verfassungsentwicklung zwischen der Revolution von 1848/49 und der österreichischen Staatsgründung von 1918/20

Bezüglich der verfassungstheoretischen Analysen und Forderungen des Barons Eötvös versucht Voegelin herauszufinden, mit welchen Erfahrungen während der Ereignisse der Revolution von 1848 diese untermauert werden können. Zu diesem Zwecke analysiert Voegelin diverse Verfassungsdokumente jener Zeit. Hinzuweisen ist darauf, daß die österreichische Monarchie nicht den Charakter einer absoluten Herrschaft in sich trug, sondern eher der mittelalterlichen Herrschaftsauffassung von einem Schutz- und Gefolgschaftsverhältnis zwischen Monarch und Untertanen entsprach. Im Gefolge der Ereignisse des Jahres 1848 wird eine Verfassung für den österreichischen Kaiserstaat verabschiedet. Diese Verfassung stellt jedoch nicht etwa ein durch die Volkssouveränität legitimes Dokument dar, sondern ist ein Okroi seitens des Monarchen, die Einlösung des kaiserlichen Versprechens gegenüber dem Volk. In den Verfassungsdokumenten, die in die Zeit vom März bis zum Mai 1848 fallen, erkennt Voegelin vier Grundideen als wesensbestimmend.

Dies sei, erstens, eine revolutionäre Idee der Erneuerung der politischen Ordnung, hervorgerufen dadurch, daß das Volk als politischer Faktor in die Staatsordnung eintritt. Zweitens, tritt hervor eine ständisch-monarchische Idee, die von einem in mittelalterlicher Tradition stehenden Verhältnis gegenseitiger Schutz- und Treueverpflichtung zwischen Monarch und Ständen ausgeht, wobei die Stände nunmehr ersetzt werden durch andere historische Einheiten wie Völkern, Ländern und Nationen. Drittens, gehe aus den Verfassungsdokumenten hervor eine landesväterliche Idee, wonach der Herrscher um die Wohlfahrt seiner Untertanen besorgt ist. Viertens, schließlich hat man es mit der Idee des Oktrois zu tun, einer autoritären Idee, nach welcher die Rechte des Volkes vom Herrscher gewährt und ebenso wieder zurückgezogen werden können<sup>698</sup>. Die neue Verfassung Österreichs wurde schließlich durch ein Manifest vom 4. März 1849 oktroyiert<sup>699</sup>.

Diese als „Kremsierer Entwurf“ bezeichnete Verfassung wurde auch von Voegelin Zeitgenossen wie z. B. Ludwig Adamovich in den 1920er Jahren als verfassungsgeschichtlich bedeutsam angesehen, da diese eine Reihe von Parallelen zur späteren Bundesverfassung von 1920 aufwies, wobei dieser Umstand nicht auf bewußte Anlehnung an den Kremsierer Entwurf, sondern auf ähnliche Voraussetzungen zurückzuführen ist, unter denen beide Verfassungswerke entstanden<sup>700</sup>. So

„weist auch der Kremsierer Entwurf jene eigenartige Form der staatlichen Organisation auf, die der österreichischen Bundesverfassung ihr charakteristisches Gepräge gibt: Bewußte Betonung des föderalistischen Prinzips bei möglichster Zentralisation der Kompetenzen beim Oberstaate, hinter dessen Zuständigkeiten die Kompetenz der Länder weit zurückbleibt.“<sup>701</sup>

Für die politischen Umstände, die bei einer Betrachtung der Verfassungstheorie des Barons Eötvös und der Ereignisse während der Revolution von 1848 erkennbar werden, arbeitet Voegelin Merkmale heraus, die für die Situation als signifikant angesehen werden können. Charakteristisch ist zum einen das Aufkommen der Nationalidee. Dieses bleibt nicht ohne Konsequenzen auf die politische Ordnung. So wird vor allem die Herrschaft des Monarchen durch eine Verfassung eingeschränkt, der Staat in eine konstitutionelle Monarchie verwandelt. Was den Vielvölkerstaat Österreich betrifft, werden dessen Völkerschaften zu Bestandteilen des Staatsvolkes. Da sich diese vielen Völker zu Nationen entwickeln, kann sich ein Staatsvolk österreichischer Nation nicht bilden.

Diese vielen Völker wollen stets in ein unmittelbares Verhältnis zum Monarchen treten und dabei die von der Verfassung geschaffenen Einrichtungen des Staates umgehen, so daß in einem

<sup>698</sup> Vgl. ebd. S. 79.

<sup>699</sup> Vgl. ebd. S. 70 ff., siehe dazu Redlich, Josef: Das österreichische Staats- und Reichsproblem, I. Band, 1. Teil, S. 59 ff. und S. 323 ff.. Siehe dazu desweiteren den „Entwurf der Konstitutionsurkunde für die österreichischen Staaten. Beschluß des Verfassungs-Ausschusses des Reichstages zu Kremsier vom 4. März 1849“, in: Redlich, Josef: Das österreichische Staats- und Reichsproblem, I. Band, 2. Teil, S. 215 – 226.

<sup>700</sup> Vgl. Adamovich, Ludwig: Der Kremsierer Entwurf und die österreichische Bundesverfassung, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. VI (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1927), S. 561 – 571 (besonders dessen auf S. 561 f. wiedergegebene Bewertung).

<sup>701</sup> Ebd. S. 562.

Vielvölkerstaat kaum von einer funktionierenden konstitutionellen Monarchie gesprochen werden kann. Vielmehr ähnelt dieses Herrschaftsverhältnis eher der mittelalterlichen Auffassungswelt. Bei einer Betrachtung der durch die Ereignisse von 1848 geschaffenen politischen Ordnung Österreichs stellt sich diese für Voegelin als Schwebezustand zwischen mittelalterlichem „Reich“ und modernem „Staat“ dar. Jede Entscheidung, welche die Entwicklung des liberalen Verfassungsstaates begünstigt, fördert zugleich die Entwicklung zum Nationalstaat und führt zu einem Untergang des Reiches mit seiner mittelalterlichen Herrschaftsstruktur eines Vielvölkerstaates. Derartigen Entwicklungen wird jedoch vorgebeugt mit einer reaktionären Stärkung der Staatsautorität. Diese Merkmale bleiben für die politische Ordnung Österreichs bis 1918 kennzeichnend<sup>702</sup>. Auch in der Zeit nach 1918 behält die österreichische Situation ihre eigenen Charakteristika. Bei Voegelin heißt es dazu:

„Ein Staatsgebilde wird in einer Zeit der Geltung extrem demokratischer Legitimierungsideen geschaffen, ohne daß ein Demos vorhanden wäre, der den Willen zum Staat hätte; der Staatsgründer ist eine zentrale Regierungsgewalt, die aber nicht selbst als Gründer des Staates auftreten darf und will, sondern sich so gebärden muß, als sei sie Vertreter eines Volkswillens. Es beginnt mit der Gründung der Republik eine Periode der demokratisch verschleierte undemokratischen Staatsführung.“<sup>703</sup>

Auch diese Situation versucht Voegelin in diversen Verfassungsdokumenten jener Zeit nachzuweisen<sup>704</sup>. Die Gründung der österreichischen Republik erfolgte in den Jahren 1918 bis 1920. Für das Ergebnis dieser Gründung stellt Voegelin folgende Merkmale als konstitutiv heraus. Zum einen ist das Gebiet des Staates Österreich ein Ergebnis des Vertrages von St. Germain, die nichtdeutschen Nationen schieden aus dem österreichischen Staat aus. Weiterhin ist das neugegründete Staatswesen nicht durch den politischen Willen eines Staatsvolkes zustande gekommen, letzteres gab es in Österreich nicht. Zudem existierte auch keine Staatsführung, welche sich die Urheberschaft für den neuen Staat in Anspruch nehmen konnte. „Die realen Mächte waren die aus der Monarchie freigewordenen Kronländer und die Parteien.“<sup>705</sup> Der neu entstandene Staat war somit eine parlamentarische Demokratie, welche sich 1920 eine formelle Verfassung gegeben hatte. Jedoch sieht Voegelin hier eine Staatsform und eine Verfassung, die eingerichtet worden sind, obwohl sie den existentiellen Voraussetzungen der politischen Kultur noch lange nicht entsprachen<sup>706</sup>.

### 3.4. Das Problem der autoritären Verfassung Österreichs von 1934

#### 3.4.1. Voegelins Auseinandersetzung mit Kelsens „Reiner Rechtslehre“

##### 3.4.1.1. Die Idee der „Reinen Rechtslehre“

Die von Voegelin postulierte Zielsetzung, die administrative Verfassungslehre Österreichs durch eine politische zu ersetzen, ist gleichbedeutend mit dem Versuch, das Paradigma der von Hans Kelsen geschaffenen „Reinen Rechtslehre“ zu überwinden, welche bis dato die theoretische Grundlage der „administrativen“ Verfassungslehre Österreichs darstellte. Was genau ist als „Reine Rechtslehre“ zu begreifen? In Kelsens grundlegendem Werk *Reine Rechtslehre* findet sich hierzu die folgende Definition:

„Wenn sie sich als eine ‚reine‘ Lehre vom Recht bezeichnet, so darum, weil sie nur eine auf das Recht gerichtete Erkenntnis sicherstellen und weil sie aus dieser Erkenntnis alles ausscheiden möchte, was nicht zu dem exakt als Recht bestimmten Gegenstände gehört. Das

---

<sup>702</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 82 f.

<sup>703</sup> Ebd. S. 89.

<sup>704</sup> Siehe ebd. S. 90 ff.

<sup>705</sup> Ebd. S. 100.

<sup>706</sup> Vgl. insgesamt ebd. S. 89 ff. sowie auch Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung, S. 54 f.

heißt: sie die Rechtswissenschaft von allen ihr fremden Elementen befreien. Das ist ihr methodisches Grundprinzip.“<sup>707</sup>

In seiner *Allgemeinen Staatslehre* postuliert Kelsen „(d)ie Einheit von Staat und Recht.“<sup>708</sup> Wenn also, wie es dort weiter heißt, akzeptiert wird,

„daß die Existenzsphäre des Staates normative Geltung und nicht kausale Wirksamkeit, daß jene spezifische Einheit, die wir in dem Begriff des Staates setzen, nicht in der Welt der Naturwirklichkeit, sondern in jener der Normen oder des Wertes liegt, daß der Staat seinem Wesen nach ein System von Normen oder der Ausdruck für die Einheit eines solchen Systems ist, dann ist damit die Erkenntnis, daß der Staat als Ordnung nur die Rechtsordnung oder der Ausdruck ihrer Einheit sein kann, eigentlich schon erreicht.“<sup>709</sup>

Dennoch genieße, so Kelsen, seine These einer Identität von Staat und Rechtsordnung deshalb keine allgemeine Anerkennung, weil der Staat selbst nicht als eine Ordnung angesehen werde. Ist man nämlich dazu bereit,

„dann bedeutet die Ablehnung der Identität den Dualismus zweier Normensysteme, von denen das eine die positive Rechtsordnung ist, das andere aber nur einen Komplex ethisch-politischer Normen bedeuten könnte.“<sup>710</sup>

Vom Staat bliebe also nicht mehr viel übrig, wenn er zur Rechtsordnung in Gegensatz gestellt wird.

„Ist der Staat ein Normensystem, kann er nur die positive Rechtsordnung sein, weil neben dieser die Geltung einer anderen Ordnung ausgeschlossen sein muß. Wäre der Staat ein anderes als das System der positiven Rechtsnormen, dann könnte man von ein und demselben Standpunkte innerhalb ein und derselben Erkenntnisphäre ebenso wenig behaupten, daß Staat und Recht nebeneinander oder miteinander existieren, wie der Jurist die Geltung der Moral, der Moralist die Geltung des positiven Rechtes behaupten kann.“<sup>711</sup>

Zusammengefaßt ist laut Voegelin unter dem Begriff der reinen Rechtslehre also zu verstehen „(d)ie Idee, daß das Wesen des Staates in seine Identität mit der Rechtsordnung, verstanden als ein Inbegriff von Normen zu setzen sei“<sup>712</sup>. Mit der Rechtsordnung ist hier, wie deutlich geworden ist, allein der Bereich des positiven Rechts gemeint, und allein darauf ist das Wesen des Staates zu reduzieren. Der Rechtspositivismus Kelsens postuliert „(d)as Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat“<sup>713</sup>. Ein solches Staatsverständnis, wie es der „Reinen Rechtslehre“ Kelsens zugrunde liegt, ist somit zugleich der Ausdruck einer positivistischen Metaphysik, die ja nun von Voegelin gerade bekämpft wird. Voegelin steht jedoch in der klassischen Metaphysiktradition von Sokrates und Platon und vertritt eine umfassende Ontologie, die über den positivistischen Horizont hinausgeht. Dementsprechend geht Voegelin auch von einem Staatsverständnis aus, welches als konstituierende Elemente des Wesens „Staat“ einiges mehr einschließt als nur den Bereich der Rechtsordnung. Zudem ist sich Voegelin der Bemühungen Carl Schmitts bewußt, gegen den Rechtspositivismus anzugehen<sup>714</sup>. Bei Schmitt heißt es kritisch zum rechtspositivistischen Ansatz Kelsens:

„Bei Kelsen [...] gelten nur *positive* Normen, d. h. solche, welche *wirklich* gelten; sie gelten nicht, weil sie richtigerweise gelten *sollen*, sondern ohne Rücksicht auf Qualitäten wie Vernünftigkeit, Gerechtigkeit usw. nur deshalb, weil sie *positiv* sind. Hier hört plötzlich das

<sup>707</sup> Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre*. Mit einem Anhang: *Das Problem der Gerechtigkeit*, 2. Auflage, Wien 1960, S. 1.

<sup>708</sup> Ders.: *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925, S. 16.

<sup>709</sup> Ebd.

<sup>710</sup> Ebd. S. 16 f.

<sup>711</sup> Ebd. S. 17, vgl. ebd. S. 16 f.

<sup>712</sup> Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 102.

<sup>713</sup> Vgl. Herz, Dietmar: *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat*, S. 7 ff.

<sup>714</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*.

Sollen auf und bricht die Normativität ab; statt ihrer erscheint die Tautologie einer rohen Tatsächlichkeit: etwas gilt, wenn es gilt und weil es gilt. Das ist ‚Positivismus‘.<sup>715</sup>

Was die „Reine Rechtslehre“ Kelsens angeht, so steht diese in der Tradition des Neukantianismus<sup>716</sup>. Mit dieser Schultradition verbunden ist das Postulat der Methodenreinheit in der Wissenschaft. Hiermit wird folgende Sichtweise eingefordert: Die Seinsordnung an sich ist erkenntnistheoretisch nicht erfaßbar. Erfaßbar sind lediglich Ausschnitte der Seinsordnung, also bestimmte Seinsbereiche. Diese Seinsbereiche, und das ist das Charakteristikum der neukantianischen Methodenkritik, lassen sich jeweils aufgrund einer einheitlichen Methodenkategorie erkennen. Mit jeder Methode, wenn sie in ihrer „Reinheit“ angewendet wird unter Verzicht auf Synkretismus mit anderen Methoden, lassen sich Aussagen von theoretischer Relevanz über einen ganz bestimmten Bereich der Seinsordnung gewinnen. Mit dieser Betrachtungsweise wird die These bekämpft, wonach selbst zum Erfassen eines bestimmten Bereiches der Seinsordnung der Synkretismus verschiedener Methoden erforderlich ist<sup>717</sup>. In Voegelins Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre* von 1925 heißt es:

„Die Erkenntnis bildet nicht einen in der Realität an sich gegebenen Gegenstand ab, sie kann nicht um einen solchen Gegenstand gleichsam herumgehen, wie um ein Rauming und in verschiedenen Wissenschaften seine mehreren Seiten erfassen, sondern apriorische, aller Erfahrung vorhergehende Formen bestimmen den Charakter der Urteile und damit der Gegenstandsstruktur, die sich in diesen Urteilen gibt. Jede Gruppe solcher apriorischer Formen, die Methode, erzeugt ihren eigenen Gegenstand“<sup>718</sup>.

Voegelins Kritik richtete sich, wie er später in seinen *Autobiographischen Reflexionen* betont, eigentlich nicht gegen Kelsens „Reine Rechtslehre“ selbst, sondern vielmehr gegen die ihr zugrunde liegende neukantianische Methodologie<sup>719</sup>:

„Meine Distanz zu Kelsen entstand aufgrund der ideologischen Komponenten der Reinen Rechtslehre, die der eigentlichen Logik des Rechtssystems aufgepropft sind, deren Gültigkeit jedoch nicht schmälern. Sie können ausgeklammert werden, ohne daß sich dabei das Kernstück der Lehre verändert. Jene aufgepropfte Ideologie war die neokantianische Methodologie, welche den Gegenstandsbereich einer Wissenschaft bestimmte mittels der Methode, die bei der Erforschung angewandt wurde – in diesem Fall also durch die Logik des Rechtssystems. Da der Bereich, den Kelsen als Professor abdeckte, in der konventionellen Terminologie als *Staatslehre* bezeichnet wurde und da die Methodologie des Neokantianismus mit ihrer Methode die Logik des Rechtssystems umschrieb, mußte nun die *Staatslehre* zwangsläufig zur *Rechtslehre* werden, und alles, was über den Bereich der *Rechtslehre* hinausging, konnte nicht länger Teil der *Staatslehre* sein.“<sup>720</sup>

Kelsen zufolge ist im Laufe der Entwicklung der Rechtswissenschaft eine Vermischung dieser mit Elementen der Disziplinen Psychologie und Soziologie eingetreten, was damit zusammenhängen mochte, daß die Gegenstandsbereiche dieser Disziplinen inhaltliche Bezüge zum Recht aufweisen. Dieses Zusammenhanges ist sich Kelsen durchaus bewußt, wenn er die Methodenreinheit in der Rechtswissenschaft fordert und den Methodensynkretismus ablehnt<sup>721</sup>. Vor allem wird auf den Synkretismus zwischen kausaler und normativer Methode abgestellt, der den Erkenntnisfortschritt in der Rechtswissenschaft systematisch behindert habe.

<sup>715</sup> Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, 4. Auflage, Berlin 1965, S. 9.

<sup>716</sup> Vgl. Herz, Dietmar: *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat*, S. 10 ff.

<sup>717</sup> Zum Neukantianismus siehe Kaufmann, Erich: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1921, Aalen 1964, zu Kelsen besonders ebd. S. 20 ff.

<sup>718</sup> Voegelin, Erich: *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, S. 80.

<sup>719</sup> Zum Verhältnis zwischen Voegelin und Kelsen siehe Winkler, Günther: *Geleitwort zu: Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat (Ausgabe 1997)*, S. XXI ff. sowie ders.: *Die Reine Rechtslehre Kelsens als Dekonstruktionismus? Geisteshistorische Notizen zu einer grundlegenden Kontroverse zwischen Kelsen und Voegelin*.

<sup>720</sup> Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, S. 39.

<sup>721</sup> Vgl. Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre*, S. 1.

„Die beiden Betrachtungsrichtungen laufen in der herrschenden Staatslehre durcheinander und erzeugen psychologische Theorien von der Art der Imperativtheorie in ihren verschiedenen Schattierungen oder ‚zweiseitige‘ Staatsbetrachtungen und die Unterscheidung eines soziologischen Staates von einem juristischen, wie bei *Jellinek* oder *Kistiakowski*. An diesen Konstruktionen setzt *Kelsens* kritische Arbeit ein, um die normative Eigenart der rechtswissenschaftlichen Erkenntnis unter allen Beimengungen methodenfremder Elemente rein herauszuarbeiten.“<sup>722</sup>

Letztere Bemerkungen entstammen wiederum Voegelins Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, der somit bereits im Jahre 1925, 11 Jahre vor Erscheinen des *Autoritären Staates*, einen ersten Versuch Voegelins darstellt, dem von Kelsen vorangetriebenen Bruch zwischen einer rechtspositivistischen und einer soziologischen Interpretation des Staatsbegriffes die Rechtfertigung zu entziehen<sup>723</sup>. Zum Neukantianismus kann man desweiteren bei Karl Larenz lesen:

„Gegenüber dem Positivismus hatte sich im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in der deutschen Philosophie der Neukantianismus durchgesetzt, der sich mit dem Positivismus zwar in der Ablehnung der Metaphysik einig war, gegenüber der restlosen Auslieferung der Erkenntnis an die sinnliche Wahrnehmung aber ihre relative Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit betonte. Er knüpfte an Kants Kritik der reinen Vernunft an, die er dahin verstand, daß Kant hier die Unmöglichkeit jeder Metaphysik nachgewiesen habe, auf der anderen Seite aber durch seine erkenntnistheoretische Untersuchung den Einzelwissenschaften erst die sichere Grundlage gegeben habe. Die Erfahrung, das ist die These, die der Neukantianismus dem Positivismus mit Recht entgegengesetzt hat, lehrt uns wohl gewisse Regelmäßigkeiten, aber keine strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.“<sup>724</sup>

Die Schule des Neukantianismus, auf die sich Kelsens „Reine Rechtslehre“ wiederum stützt, baut zwar selbst auf die ideengeschichtliche Tradition Immanuel Kants auf, ist jedoch mit dieser nicht identisch. Die von den Neukantianern aufgestellten Postulate galten zwar bereits bei Kant, wurden von diesem methodisch jedoch nur auf die (anorganischen) Naturwissenschaften angewendet. Für den gesellschaftswissenschaftlichen Bereich entwickelte Kant eine Metaphysik der Vernunft. Bei ihm gab es also zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaft grundlegende methodische Unterschiede. Im Gegensatz dazu werden im Neukantianismus die kantischen Methodikgrundsätze der Naturwissenschaften auch auf die Gesellschaftswissenschaften etc. übertragen. Diesem Prinzip, so Voegelin, habe sich auch Kelsen mit seiner „Reinen Rechtslehre“ verschrieben<sup>725</sup>. Der Neukantianismus stellt, wie Larenz in seiner *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart* ausführt, die von Rudolf Stammler neubegründete deutsche Rechtsphilosophie dar<sup>726</sup>. Auch hier ist wiederum jenes Charakterikum der Neuzeit erkennbar, welches Voegelin als „System der naturwissenschaftlichen Superstition“ bezeichnet hat, denn im Bereich der Naturwissenschaften mag es, zumindest auf den ersten Blick, durchaus nachvollziehbar sein, daß die Ordnung der Natur, als ein Bereich der Seinsordnung, methodenrein erkennbar ist, das heißt erkennbar allein aufgrund der für die Naturwissenschaft typischen mathematisierenden Methoden ohne Berücksichtigung anderweitiger klassischer methodischer Traditionen:

„Was Kelsen mit dem Neukantianismus verbindet, ist vor allem der Gedanke, daß es lediglich *eine* Wirklichkeit gäbe, die durch die Kategorien der Natur konstituierte Welt des physischen und psychischen Seins. Diejenigen Wissenschaften, die es mit der Erforschung der Wirklichkeit zu tun haben, die Seinswissenschaften, verfolgen letztlich alle dieselbe Methode: sie suchen die Geschehnisse zu erklären, das heißt als Wirkungen auf Ursachen zurückzuführen, wobei es keinen Unterschied macht, ob eine Erscheinung auf eine Ursache oder auf einen Zweck zurückgeführt wird. Kausale wie teleologische Methode dienen also

---

<sup>722</sup> Voegelin, Erich: *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, S. 80 f., vgl. ebd.

<sup>723</sup> Vgl. Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 13 f. Siehe auch Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, S. 40.

<sup>724</sup> Larenz, Karl: *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 2. Auflage, Berlin 1935, S. 25.

<sup>725</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 105.

<sup>726</sup> Siehe hierzu Larenz, Karl: *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, S. 25 ff.

gleichermaßen der Erklärung des Wirklichen, womit Stammlers Gegenüberstellung von Naturwissenschaft und Zweckwissenschaft zurückgewiesen wird.<sup>727</sup>

In Analogie zu den Forderungen der neukantianischen Schule entwickelt Kelsen das Postulat der Reinheit der Rechtswissenschaft. Die Rechtswissenschaft ist von allen nichtpositiv-rechtlichen Elementen zu reinigen, die „reine“ Rechtslehre Kelsens behauptet die alleinige Relevanz des positiven Rechts für die gesamte Rechtsordnung, mit der wiederum das Wesen „Staat“ zu identifizieren ist<sup>728</sup>. Voegelin an anderer Stelle:

„Die Übertragung des Prinzips der Methodenreinheit auf das Gebiet einer Geisteswissenschaft, wie der Staatslehre, ist meines Erachtens nicht durchführbar, weil das Sachgebiet, das den Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung abgeben soll, unabhängig vom Erkenntniszusammenhang der Wissenschaft Züge der Eigenkonstitution aufweist und die wissenschaftliche Gegenstandsbildung nicht selbständig nur nach ihren eigenen Prinzipien vollzogen werden kann, sondern ein Nach-Bild des Vor-Bildes im Stoffe zu sein hat.“<sup>729</sup>

Zu den paradigmatischen Effekten, die Kelsens „Reine Rechtslehre“ für die Rechtswissenschaft gehabt hat, gehört für Voegelin zudem die Ausgrenzung der Sollensproblematik aus der Rechtstheorie:

„Die Arbeit des Rechtsgelehrten besteht in der Feststellung der geltenden Rechtssätze, ihrer Auslegung, der Subsumtion von Fällen und der Verbindung der Sätze zu einem System und bezieht sich also auf Rechtsinhalte; was aber das Sollen sei, das eigentümlich Imperativische an den Rechtssätzen, braucht der Jurist, der seinem Stoff zugewandt ist, weder zu wissen noch zu fragen.“<sup>730</sup>

Eine solche Betrachtungsweise wird einer Rechtstheorie freilich nur dann gerecht, wenn diese nur als Theorie vom positiven Recht verstanden wird. Wenn der positivistische Horizont jedoch überschritten wird, dann stellt sich die Frage nach Grundlagen transzendenten Charakters, also nach der Herkunft und Legitimation des Rechts. Voegelin stellt die Frage nach dem „Sollen“ ausgehend von seinen bei Kelsen herausgearbeiteten Kritikpunkten und in Bezug auf den ideengeschichtlichen Ansatz von Immanuel Kant:

„Eine Analyse des Sollens gehört zur Grundlegung der Rechtstheorie im weiteren geisteswissenschaftlichen Sinne, aber sie wurde in der neueren Rechtstheorie, die vor allem Theorie der Rechtswissenschaft war, nicht ganz befriedigend gegeben und auch die Reine Rechtslehre neigt heute, nachdem und obwohl *Kelsen* sich so nahe an das Wesen des Sollens herangearbeitet hat, in einigen ihrer Vertreter sehr zur Einschränkung auf die Wissenschaftstheorie und zur Eliminierung der Frage nach dem Sollen.“<sup>731</sup>

### 3.4.1.2. Die Funktion von „Normen“ und „Akten“ – die Rolle der Soziologie

Wenn nun der Staat mit dem Recht zu identifizieren ist, bedeutet das jedoch nicht, daß dieser sich ausschließlich aus der Normenordnung konstituiert. An die Seite der „Norm“ tritt nunmehr der „Akt“ als zweites konstituierendes Element für den Staat<sup>732</sup>. In Voegelins Interpretation bedeutet das:

<sup>727</sup> Ebd. S. 40, zu Kelsen vgl. ebd. S. 39 ff.

<sup>728</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 102 ff., Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 56 f. sowie Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat, S. 13.

<sup>729</sup> Voegelin, Erich: Die Verfassungslehre von Carl Schmitt, S. 90 f.

<sup>730</sup> Ders.: Das Sollen im System Kants, S. 136.

<sup>731</sup> Ebd., vgl. ebd. S. 136 f. sowie Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 46.

<sup>732</sup> Vgl. Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre, S. 1 ff. sowie Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat, S. 22 ff.

„Der Rechtszusammenhang, der vorwissenschaftlich durch den ‚Staat‘ begrenzt ist, wird zum Delegationszusammenhang, der sich von einem obersten rechtsetzenden Akt über eine kleinere oder größere Zahl zwischengeschalteter Normen und Akte, die von einer höheren Norm her als Rechtsakte verstehbar sind, bis zu letzten normanwendenden und -durchsetzenden Akten erstreckt.“<sup>733</sup>

Voegelin sieht hierbei einen Widerspruch zur neukantischen Forderung der Methodenreinheit, welche den Wissenschaftszusammenhang stets auf die Betrachtung nur eines Gegenstandes einschränkt. Bei „Norm“ und „Akt“ habe man es jedoch mit zwei verschiedenen Gegenständen in der Betrachtung zu tun. Zur Lösung dieses Problems, die in der Einführung des Begriffes der Soziologie gipfelt, muß erneut auf die positivistische Metaphysik Bezug genommen werden, die den Ansatz von Kelsen bestimmt. Im Sinne dieser Betrachtungsweise stellt das Recht als ein Inbegriff von Normen nichts Reales dar, sondern ist nurmehr der geistige Überbau des materiellen Bereiches der Seinsordnung. Wenn Kelsen das Recht dennoch als einen real existierenden geistigen Sinngehalt anerkennt, verhält er sich in dieser Hinsicht inkonsequent. Voegelin stellt neben der Erwähnung dieser Tatsache jedoch auch heraus, daß Kelsen sich dieser Inkonsequenz bewußt sei und dennoch beschließt, die Realexistenz des Rechtes anzunehmen, weil diese Annahme bereits seit Jahrtausenden überliefert und auf deren Basis die gesamte positivistische Rechtswissenschaft begründet worden sei. Die Frage nach der ontologischen Klassifizierung des Rechtsphänomens führt nun zu einer systematischen Auseinandersetzung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft. Nach Kelsen gibt es zwei mögliche Gegenstände der Verwissenschaftlichung, die Natur und die Gesellschaft. Während erstere für Voegelin einem „raumzeitlichen Sein“<sup>734</sup> entspricht, läßt sich letztere „als raum- und zeitloser Sinn“<sup>735</sup> begreifen. Kelsen dazu:

„Aber diese Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft ist nicht ohne weiteres möglich, da Gesellschaft, wenn als das tatsächliche Zusammenleben von Menschen verstanden, als Teil des Lebens überhaupt und somit als Bestandteil der Natur gedacht werden kann; und weil das Recht – oder was man zunächst als solches anzusprechen pflegt – zumindest mit einem Teil seines Wesens im Bereich der Natur zu stehen, eine durchaus natürliche Existenz zu haben scheint.“<sup>736</sup>

Gesellschaftswissenschaft und Geisteswissenschaft sind wohl als identisch anzusehen, beide Termini mithin als Gegenpol zur Naturwissenschaft zu betrachten. Der Geist wird bei Kelsen auf die Norm eingeschränkt, und in diesem Zusammenhang beginnt der Terminus „Soziologie“ eine Rolle zu spielen, der inhaltlich auf zweierlei, sogar widersprüchliche Weise anmuten mag. Einerseits ist Soziologie Gegenstück zur Naturwissenschaft und dient bei Kelsen dazu, die Rechtswissenschaft als eine Gesellschaftswissenschaft anzusehen und von den Naturwissenschaften abzugrenzen. Andererseits wird Soziologie zur Naturwissenschaft in Abgrenzung zu den Normwissenschaften Rechtsdogmatik und Theologie, wenn es darum geht, die Elemente einer Gesellschaftslehre auszugrenzen, die nicht Normen sind. Da nun auch die „Akte“ keine Normen sind, werden auch diese in die „Naturwissenschaft“ Soziologie verbannt.

An diesem Beispiel der wechselnden Bedeutung von Begriffsinhalten versucht Voegelin nun auch deutlich zu machen, wie sehr die Auseinandersetzungen in Methodenfragen von einer begrifflichen Instrumentalisierung zum Zwecke der Durchsetzung individueller, kontrovers diskutierter Metaphysiktraditionen bestimmt sein können. Für die Klassifikation des „Rechts“ kommt Voegelin zu folgenden Schlußfolgerungen. Zum einen stelle die Ordnung der Rechtsnormen für den Rechtsanwender und Rechtsdogmatiker den relevanten Betrachtungsgegenstand dar. Diese Normenordnung werde mit der gesamten positiven Rechtsordnung des Staates als identisch angesehen.

Zum anderen könne von einer Gesamtrechtsordnung des Staates nicht die Rede sein, stattdessen sei eine Vielzahl von Normenordnungen anzunehmen, die zwar vom positiven Recht des Staates integriert werden, jedoch zur Kommunikation untereinander der Einrichtung von Bindegliedern bedürfen. Diese werden mit den „Akten“ geschaffen, so daß die Rechtsordnung ihrem Wesen nach

---

<sup>733</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 112, vgl. ders.: Rechtslehre, S. 5.

<sup>734</sup> Ders.: Der autoritäre Staat, S. 114.

<sup>735</sup> Ebd.

<sup>736</sup> Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre, S. 2.

einen „Delegationszusammenhang“<sup>737</sup> darstellt. Die Einführung der „Akte“ an der Seite der „Normen“ widerspricht jedoch dem in positivistischer Metaphysiktradition stehenden neukantianischen Postulat der Methodenreinheit, wonach der Untersuchungsgegenstand einer Wissenschaft kategorial einheitlich zu sein habe. Die kategoriale Einheit der Normenordnung wird durch die Akte gestört, so daß letztere eliminiert werden müssen. Dies erfolgt durch die Definition des Begriffes der Soziologie als einer Naturwissenschaft, welche die „Akte“ zu Bestandteilen der Natur erklärt und die Normenordnung daher als einzige Geistrealität übrig läßt<sup>738</sup>. Bei Kelsen heißt es:

„Den spezifisch juristischen Sinn, seine eigentümliche rechtliche Bedeutung, erhält der fragliche Tatbestand durch eine Norm, die sich mit ihrem Inhalt auf ihn bezieht, die ihm die rechtliche Bedeutung verleiht, so dass der Akt nach dieser Norm gedeutet werden kann. Die Norm fungiert als Deutungsschema.“<sup>739</sup>

Das Verhältnis zwischen „Norm“ und „Akt“ interpretiert Voegelin als ein dynamisches. Durch einen ersten natürlichen Akt wird auf der Ebene des Geistes eine Norm gesetzt, welche wiederum auf der Ebene der Natur neue Akte provoziert, die ihrerseits wieder zur Ebene der Norm hinführen<sup>740</sup>.

Ausgehend von diesem wechselseitigen Zusammenhang zwischen Normen und Akten gelangt Voegelin zu einer Theorie, die er als Lehre von der „Grundnorm“ bezeichnet<sup>741</sup>.

Aus der bisherigen Darstellung der Zusammenhanges von Norm und Akt, der zugleich einen Zusammenhang zwischen Geist und Natur darstellt, geht jedoch hervor, daß der Ursprung des Wechselspiels beider ein Akt sei, das Wechselspiel also von der Natur verursacht wird. Um das erkenntnistheoretische Problem zu lösen und zu einem Ergebnis zu gelangen, nach welchem der Ursprung des Rechtszusammenhanges nicht in der Natur, sondern im Geist zu suchen ist, wird nun dem ersten Akt wiederum eine Norm vorangestellt, die den wirklichen Auslöser des nachfolgenden Wechselspiels zwischen Akten und Normen, die einander jeweils hervorbringen, darstellen soll. Jene „Grundnorm“, welche den Ursprungsakt erzeugt, gibt es an sich nicht, sie wird vielmehr als fiktiv angenommen. Die Grundnorm ist nicht Bestandteil der positiven Rechtsordnung, sondern wird vom Erkenntnissubjekt selbst gesetzt. Obwohl die Normenordnung in der Betrachtungsweise der positivistischen Metaphysik Kelsens konsequenterweise auch nur eine Ideologie ist, genießt sie dennoch eine Sonderstellung, die, wie oben schon ausgeführt wurde, in der Tradition begründet ist. Nach Voegelin's Auffassung hat der Ansatz Kelsens zwar einen rationalen Kern, ist jedoch, wie bereits die von Kelsen selbst erkannte Inkonsequenz bezeugt, insgesamt nicht rational in sich schlüssig. Um seine positivistische Metaphysik gegen Angriffe zu verteidigen, findet sich bei Kelsen, wie Voegelin nachfolgend analysiert, ein „System der metaphysischen Kampfbegriffe“<sup>742</sup>, welches folgendermaßen zu charakterisieren sei. Erstens, ist die Normenordnung als einziger Rechtsgegenstand anzuerkennen, alle anderen etwaigen Gegenstände der Staatslehre sind mit Hilfe des Begriffes der Soziologie auszugrenzen. Zweitens, sind jene anderen, von der Reinen Rechtslehre ausgegrenzten Gegenstände, wenn sie dennoch auftreten, als Scheinprobleme zu klassifizieren. Sofern sich diese Scheinprobleme auf geistiges Sein beziehen, haben diese, drittens, den Charakter von Ideologien und sind als solche zu bekämpfen. Viertens, sind die „Scheinprobleme“ und „Ideologien“ als unwissenschaftlich anzusehen. Aus der Intoleranz der „Reinen Rechtslehre“ gegenüber allen von deren Dogma abweichenden Ansichten erklärt sich für Voegelin schließlich auch das hohe Maß an Widerspruch, welchen Kelsen mit seinem Konzept geerntet hat<sup>743</sup>.

---

<sup>737</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 111.

<sup>738</sup> Vgl. ebd. S. 110 ff.

<sup>739</sup> Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre, S. 3.

<sup>740</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 115.

<sup>741</sup> Vgl. hierzu Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre, S. 196 ff., Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 57 sowie Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat, S. 26 ff.

<sup>742</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 116.

<sup>743</sup> Vgl. ebd. S. 115 ff. sowie insgesamt Winkler, Günther: Geleitwort zu: Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat (Ausgabe 1997), S. VIII ff., besonders S. XV ff. Zum soziologischen und juristischen Staatsbegriff siehe ferner Kelsen, Hans: Allgemeine Staatslehre, S. 19 ff.

### 3.4.1.3. Die Konsequenzen der „Reinen Rechtslehre“ für die Rechtsordnung

Die Staatslehre, die unter dem Paradigma der „Reinen Rechtslehre“ betrieben wird, schließt die Staatswirklichkeit aus ihrer Betrachtung aus. So erschöpft sich etwa der Demokratiebegriff in dem Normengebäude, welches die Verfahren der Wahl von Volksvertretungen etc. regelt, Fragen, die sich hingegen damit auseinandersetzen, was man unter „Volk“ und unter „Herrschaft“ überhaupt versteht, sind für die „Reine Rechtslehre“ irrelevant.

Dieses rechtspositivistische Denken sollte nun auch für die Entwicklung des österreichischen Verfassungsrechts nicht ohne Folgen bleiben. Voegelin erkennt an, daß das Postulat der „Reinen Rechtslehre“, alle Inhalte der Staatswirklichkeit, welche den Norminhalt transzendieren, aus der Betrachtung auszuschließen, in sich durchaus schlüssig ist. Denn im Konzept Kelsens würden, so Voegelin, immerhin wesentliche theoretische Probleme angesprochen. Das hier wohl bedeutsamste theoretische Problem ist die Frage nach der Beziehung zwischen Rechtsnorm und Staatswirklichkeit. Rechtsnormen schreiben stets ein bestimmtes menschliches Verhalten vor, ein Tun oder Unterlassen. Zweck der Rechtsnormen ist es, die Staatswirklichkeit und somit einen Ausschnitt der Seinsordnung zu gestalten, ja überhaupt erst einmal eine solche Seinsordnung in wünschenswerter Gestalt herzustellen. Dieses theoretische Grundproblem wird bei Kelsen zudem mit einem metaphysischen Dogma verbunden, nämlich der These, daß der Mensch eine Naturerscheinung sei, so daß die Realität des menschlichen Geistes verneint oder als irrelevant angesehen wird, mithin eine etwaige Beziehung zwischen Geist und Natur nicht angesprochen zu werden braucht.

Die Seinsordnung wird infolgedessen als identisch mit den Akten angesehen, die der Umsetzung des Norminhaltes dienen, die Seinsordnung ist somit eine Wiederholung des Norminhaltes. So gesehen darf Kelsen sich von seinem metaphysischen Dogma ausgehend mit der Befassung des Norminhaltes begnügen, ohne sich außerdem noch der Substanz der Seinsordnung zuwenden zu müssen, andernfalls würde er sich ja mit ein und demselben Inhalt doppelt befassen. Dieses Konzept ist so sehr in sich schlüssig, daß es leicht fällt, diesem metaphysischen Irrtum zu erliegen, es erweckt, wie Voegelin bekennt, so sehr den Schein der Überlegenheit, „daß eine Erschütterung des Systems nur möglich ist, wenn man es in seinen Grundlagen, und das sind eben die metaphysischen, angreift.“<sup>744</sup> Kelsen entwickelt zudem ein eigenständiges metaphysisches und politisches Programm, welches sich ebenfalls an dem theoretischen Problem der Ordnung des Seins orientiert. Dabei ist von folgenden Voraussetzungen auszugehen. Erstens, ist das Recht eine Normenordnung, an deren Spitze die Grundnorm steht. Von der Normenordnung ausgeschlossen sind die dem Bereich der Natur zugehörigen „Akte“. Zweitens, erschöpft sich das Problem der „Substanz“ in dem Inhalt, welcher die Normen ausfüllt, ein jenseits des Normeninhaltes aufscheinendes Substanzproblem ist irrelevant. Drittens, beziehen sich die Normen ausschließlich auf Akte von Menschen. Viertens schließlich, wird als Novum die Bestimmung getroffen, daß die Rechtsnorm als eine Zwangsnorm anzusehen sei. Die Vielzahl der Rechtsnormen wird durch die Akte und den Delegationszusammenhang zur einheitlichen Gesamtrechtsordnung verbunden. Wenn es dieses Bindeglied nicht gäbe, bliebe als Element, welches die Einheit der Rechtsordnung konstituiert, lediglich der Sachzusammenhang des von der Rechtsordnung zu regelnden Seinsbereiches übrig. Insoweit muß auch die „Reine Rechtslehre“ nach dem Wesensinhalt einer einheitlichen Rechtsordnung fragen und gelangt dabei zu der Annahme, daß die Rechtsnorm eine zwangsanordnende Norm darstellt. Voegelin hebt hierbei zweierlei Einwände hervor, zum einen gegen die Frage nach dem Wesensinhalt einer Norm und zum anderen gegen die als Antwort fungierende Betrachtung der Rechtsnorm als zwangsanordnende Norm.

Gegen die Fragestellung wendet Voegelin ein, daß diese nur unter der Voraussetzung gestellt werden darf, daß die Rechtsordnung über Akte und Delegationszusammenhang hinaus auch eine materielle Einheit besitze. Gegen die Annahme der Rechtsordnung als zwangsanordnende Norm wiederum führt er an, daß es auch noch anderweitige Typen der Rechtsnorm gibt. Wenn nun ein Seinsbereich durch eine Ordnung zwangsanordnender Normen geregelt werden soll, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein. Erstens, müssen die zu regelnden menschlichen Handlungsabläufe bestimmbar sein und dabei das Wesen des durch Regelungen betroffenen Lebensbereiches wahren. Zweitens, muß es eine Instanz geben, die zur Durchsetzung des Rechts autorisiert ist.

Das Zivil- und das Strafrecht, in geringerem Maße auch das Verwaltungsrecht, sind Gebiete, in denen die genannten Voraussetzungen für das Wirksamwerden zwangsanordnender Normen erfüllt sind. Ein Gebiet, wo es an beiden Voraussetzungen fehlt, ist das Verfassungsrecht. Im Verfassungsrecht stellen zwangsanordnende Normen daher eine Ausnahmeerscheinung dar. Wenn Kelsen also die

<sup>744</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 121, vgl. ebd. S. 118 ff.

Rechtsnorm generell als eine zwangsanordnende Norm ansieht, so handelt es sich hierbei um nicht mehr als ein Postulat. Kelsens politische Forderung will die Struktur des Zivil- und Strafrechtes auf den Bereich des Verfassungsrechts ausdehnen. Das heißt, die politischen Instanzen werden einer sanktionierenden Instanz untergeordnet und dadurch entpolitisiert. Die politischen Instanzen verlieren ihre Entscheidungsgewalt und sollen privatisiert werden<sup>745</sup>.

Infolgedessen sieht Voegelin bei Kelsen auch Vorstellungen darüber, wann ein durch Normen geordneter Seinsbereich vollkommen und wann unvollkommen ist. Um vollkommen zu sein, muß die sanktionierende Gewalt in dem betreffenden Seinsbereich von dem unter Sanktion gestellten Verhalten institutionell getrennt sein, darüber hinaus muß sich die Sanktion gegen menschliche Individuen richten, nicht jedoch lediglich gegen ein Kollektivum. Diese Vorstellungen Kelsens verbinden sich mit einer positivistischen Fortschrittsmetaphysik, wonach in der Menschheitsgeschichte ein Fortschreiten von anfangs primitiven zu allmählich immer komplexer werdenden, vollendeten Organisationsformen festzustellen ist. Der Anfangszustand ist durch eine Dezentralisation der Sanktionsgewalt gekennzeichnet, das heißt, das in seinem Recht verletzte Individuum nimmt die Sanktion selbst in die Hand und richtet diese nicht gegen den betreffenden Rechtsverletzer, sondern gegen das Kollektivum, welchem der Rechtsverletzer angehört.

Erst der moderne Staat stellt eine höher entwickelte Organisationsform dar, da er das Sanktionsmonopol an sich nimmt, und seine Sanktionen gegen den individuellen Rechtsverletzer richtet, wie es sich gerade auf den Gebieten des Zivil-, Straf- und Verwaltungsrechts nachweisen läßt. Das höchste Ziel in der Fortschrittsmetaphysik Kelsens ist dann, so Voegelin weiter, eine Weltrechtsordnung, in der es eine selbst Staaten übergeordnete Sanktionsinstanz gibt. Dieser Zustand stelle für Kelsen höchste Vollkommenheit dar<sup>746</sup>.

#### 3.4.1.4. Die Souveränitätstheorie Dickinsons – ein Parallelentwurf zu Kelsens „Reiner Rechtslehre“

Es sei hier noch erwähnt, daß die Tradition der „Reinen Rechtslehre“ zwar in erster Linie mit dem Namen Kelsen verbunden ist, jedoch befaßte sich Voegelin Ende der 1920er Jahre mit einem amerikanischen Rechtstheoretiker, der ebenfalls ein Konzept der Reinigung des Rechts von nichtrechtlichen Elementen anstrebte. Zwar läuft diese von John Dickinson entwickelte Souveränitätstheorie nicht auf ein Postulat der Methodenreinheit hinaus, wohl aber kennzeichnet nach Voegelins Auffassung die Konzepte Dickinsons und Kelsens ein hohes Maß an Übereinstimmung<sup>747</sup>. Voegelin in seinem 1929 veröffentlichten Aufsatz *Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre* zufolge

„hat nun *Dickinson* eine institutionalistische Theorie entwickelt, die sich durch das zielbewußte Bemühen auszeichnet, einen juristischen Souveränitätsbegriff aufzustellen, der frei sein soll von allen politischen, naturrechtlichen und psychologistischen Mißdeutungen. Er stellt ein Programm auf, das – und dies ist das Neue – in seiner Klarheit nahe Verwandtschaft mit deutschen Versuchen zu einer Reinigung der Rechtssphäre und der Rechtsbegriffe von nichtrechtlichen Elementen aufweist.“<sup>748</sup>

Daß Dickinson auf das Postulat der Methodenreinheit verzichtet, liegt nach Voegelins Auffassung an der fehlenden Unterrichtung Dickinsons in deutscher Methodologie. Dickinson nun entwickelt in zwei Aufsätzen unter dem Titel *A Working Theory of Sovereignty* einen Begriff der „Souveränität“, über den es in dessen erstem Aufsatz heißt:

„*Sovereignty in the legal sense* is after all nothing more nor less than an logical postulate or presupposition of any system of order according to law. A system of law purports to be a body of general rules which produce like decisions in like cases, and are capable of being known with some degree of accuracy in advance. But if there is to be this uniformity in the rules applied

<sup>745</sup> Vgl. ebd. S. 126.

<sup>746</sup> Vgl. ebd. S. 122 ff.

<sup>747</sup> Darüber hinaus gibt es jedoch noch weitere Ansätze einer „reinen“ Rechtslehre. Siehe hierzu etwa Walz, Gustav Adolf: Kritik der phänomenologischen reinen Rechtslehre Felix Kaufmanns. Aphorismen zur Rechtstheorie, Stuttgart 1928, zum Einfluß Kelsens im besonderen ebd. S. 6.

<sup>748</sup> Voegelin, Erich: Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre, S. 413 f.

throughout a whole community, then there must be a single final source of law which all inferior tribunals and officials within that community are content to recognize as speaking with ultimate authority, and to whose pronouncements they will therefore voluntarily conform, so far as they know how, their own separate acts and decrees.<sup>749</sup>

Die „Souveränität“, von der Dickinson spricht, ist, erstens, ein logisches Postulat, sie ist die Voraussetzung einer jeden Rechtsordnung. Das Postulat der Souveränität an sich wird ergänzt durch das Postulat der Einheit der Rechtsordnung. Letztere setzt jedoch voraus, daß an der Spitze der Normenhierarchie eine Rechtsquelle steht, aus der sich alle unter ihr stehenden Normen herleiten.

„It is therefore clear that as a condition of the existence of legal order in a community, there must be somewhere within the community not merely an organ or system of organs with supreme power to choose between competing rules of law and to place its stamp of validation upon the one which is to be authoritative, but also a like agency for delimiting the boundaries between the competing jurisdictions of all inferior officials and tribunals.“<sup>750</sup>

Der obersten Rechtsquelle kommt als Funktion zweierlei zu: sie muß einerseits angeben, welche von verschiedenen Normen, die den Anspruch auf Geltung erheben, gültig sein sollen. Für diese Entscheidung hat sie die zugrunde liegenden Kriterien aufzustellen. Andererseits muß sie die Organkompetenzen definieren und untereinander abgrenzen. Die Geltung einer Norm wird nachgewiesen durch deren Delegation von der Rechtsquelle aus, die Rechtsquelle selbst ist „durch ihre Funktion der Unifizierung des Rechtssystems“<sup>751</sup> zu definieren.

„The legal sovereign is the ultimate source of law, not in the sense of being an uncaused cause, or an unmotivated author, but in the sense that only that which passes through it has the force of law, and only after having passed through it and received its stamp of validity.“<sup>752</sup>

Das heißt die Norm muß als Voraussetzung für ihre Gültigkeit durch die oberste Rechtsquelle („ultimate source of law“) gegangen und von ihr den Stempel der Geltung empfangen haben. Zudem muß die Norm durch die Organe gesetzt worden sein, weshalb die Kompetenzdefinition und Kompetenzabgrenzung letzterer die zweite Funktion ist, die die oberste Rechtsquelle hat. Die Rechtsquelle des Normensystems ist also souverän, und hierin definiert sich der Souveränitätsbegriff bei Dickinson. „Juristic sovereignty denotes only the existence of a definite organ for drawing the line between what is and what is not law.“<sup>753</sup> Souveränität besteht also in der Eigenschaft eines Organs, die Grenze zu ziehen zwischen dem, was Recht ist, und dem, was nicht Recht ist. Der rechtspositivistische Impetus dieses Ansatzes ist auch für Voegelin unübersehbar:

„Die Sätze *Dickinsons* gehen so weit in ihrer Formulierung, daß sie kaum irgendwelcher Interpretation bedürfen, damit ihre Verwandtschaft mit den Erkenntnissen der Reinen Rechtslehre deutlicher wird.“<sup>754</sup>

Jedoch geht es Dickinson nicht nur um die Definition eines Begriffes der juristischen Souveränität. Wenn seine Abhandlungen den Titel *A Working Theory of Sovereignty* tragen, dann spielen, so Voegelin, hierbei auch das „Working“ eine Rolle:

„Das Wort ‚working‘ ist im Deutschen nicht einfach wiederzugeben; es ist das pragmatische Grundattribut für jeden Gegenstand und bedeutet, daß man mit dem so ausgezeichneten Objekt, sei es ein Werkzeug oder eine Theorie, etwas ‚anfängen‘ kann.“<sup>755</sup>

<sup>749</sup> Dickinson, John: *A Working Theory of Sovereignty I*, in: *Political Science Quarterly*, Vol. 42 (1927), S. 524 – 548 (S. 525).

<sup>750</sup> Ebd. S. 526 f.

<sup>751</sup> Voegelin, Erich: *Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre*, S. 416.

<sup>752</sup> Dickinson, John: *A Working Theory of Sovereignty I*, S. 534.

<sup>753</sup> Ebd. S. 533.

<sup>754</sup> Voegelin, Erich: *Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre*, S. 416, vgl. ebd. S. 413 ff.

<sup>755</sup> Ebd. S. 429.

Dieser praktischen Anwendung ist der zweite Aufsatz zu Dickinsons *A Working Theory of Sovereignty* gewidmet. Die Souveränitätstheorie etabliert ein Organisationssystem mit einem Gesetzgebungsorgan an der Spitze. Die Funktion dieses Rechtssystems ist zum einen Sicherheit, zum anderen jedoch auch Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeitsforderung steht allerdings nicht mit der Rechtsetzung im Zusammenhang, sondern das Rechtssystem ist in sich geschlossen. Es sind vielmehr die Individuen, welche mit dem Anspruch auf Gerechtigkeit an die Organe der Rechtsordnung herantreten. Dabei spielt eine Vielzahl widerstreitender Interessen eine Rolle, und solange der Staat nicht unter dem Diktat einer bestimmten Interessengruppe steht, ist er in der Lage mit seiner Rechtsordnung auf Gerechtigkeit und Ausgleich hinzuwirken. In Dickinsons zweitem Aufsatz heißt es:

„Government, if it performs its function, is simply a great central coordinating agency from which these adjustments ultimately emerge“<sup>756</sup>.

Der Ausgleich der Interessen muß zwar nicht dem Ideal der Gerechtigkeit entsprechen, aber er soll die Rechtssicherheit erhöhen. Dickinson vermeidet auf diese Weise die Infragestellung des Gegensatzes zwischen Recht und Gerechtigkeit.

„Just as it is not necessary to say that sovereignty is founded on force, neither is it necessary to insist that laws must be regarded as primarily the sovereign's *commands*. It is sufficient to regard them as his pronouncements, or as dependent for their legal character upon his determinations.“<sup>757</sup>

Die Gesetze müssen nicht als Befehle des Souveräns angesehen werden, es reiche aus, sie als Verkündigungen zu betrachten. Ihr Charakter als Recht sei abhängig von der Entscheidung des Souveräns.

„The function of the sovereign is not to create laws arbitrarily *ex nihilo*, but to be the source or mouthpiece of final and authoritative pronouncements of the rules of conduct which are to be called laws.“<sup>758</sup>

Der Souverän hat die Gesetze nicht willkürlich aus dem Nichts her zu befördern, sondern er selbst ist die Quelle von Recht und Gesetz. Dabei ist es unvermeidlich, daß die vom Souverän erlassenen Gesetze immer den Geboten der Gerechtigkeit, dem abstrakten Recht, Genüge tun, zumal die Vorstellungen über Gerechtigkeit von Meinungsverschiedenheiten geprägt sein können. Von daher bedarf es eines anerkannten Organs welches als Souverän die Prærogative der Auswahl innehat. Letztere macht bei Dickinson die praktische Komponente des Souveränitätsbegriffes aus.

„That they [the pronouncements] should always exactly coincide with the dictates of abstract right is too much either to expect or demand, for the very reason which makes sovereignty indispensable to a regime of legal order: namely, that questions of right and wrong are not matters of absolute mathematical demonstration, but lie so frequently within the twilight zone of rational differences of opinion, and that there is therefore need for the exercise by some recognized organ of what Mr. Justice Holmes has aptly termed the ‚sovereign prerogative of choice.‘ It is precisely the making of this choice which is the characteristic act of sovereignty“<sup>759</sup>.

Die Gesetze des Souveräns sind nicht das Ergebnis seiner Willkür, sondern er versucht mit seiner Gesetzgebung Wünschen, Interessen und Ideen nach zu kommen, welches Motiv dem Souverän dabei zugrunde liegt, ist gleichgültig. Entscheidend ist, daß Wünsche, Interessen und Ideen in eine Rechtsform gegossen werden, wobei es wiederum gleichgültig ist, welcher der widerstreitenden Forderungen mit einer rechtlichen Normierung nachgekommen wird.

„The sovereign ist thus not so much a creative influence as an organ of final choice; the practical effectiveness of his choice in the form of the maintenance of legal order depends on

---

<sup>756</sup> Dickinson, John: *A Working Theory of Sovereignty II*, in: *Political Science Quarterly*, Vol. 43 (1928), S. 32 – 63 (S. 41).

<sup>757</sup> Ebd. S. 45.

<sup>758</sup> Ebd. S. 46.

<sup>759</sup> Ebd.

the practical and factual question of whether his choice is or is not generally acquiesced in and accepted and obeyed.“<sup>760</sup>

Mit den Ausführungen über die Souveränitätstheorie Dickinsons verdeutlicht Voegelin, wie schon gesagt wurde, daß es neben dem Kelsenschen Ansatz noch weitere gibt, die dem Dogma des Rechtspositivismus verpflichtet sind. Außerdem werde, so Voegelin, gerade aus dem letzteren Aspekt bei Dickinson deutlich,

„daß unter dem ‚working‘ seiner Theorie nicht ihre Brauchbarkeit für einen bestimmten politischen Zweck zu verstehen war, daß vielmehr Souveränität so in ihrer Wesenheit erkannt werden sollte, daß die Möglichkeiten und Ansatzpunkte zu einer ‚Verbesserung‘ des Staates offenbar wurden, wobei es gleichgültig blieb, welches der konkrete Inhalt des Verbesserungsprogrammes war.“<sup>761</sup>

### 3.4.1.5. Die Rolle der „Reinen Rechtslehre“ in der österreichischen Staatslehre

Die von Kelsen angeführten Betrachtungen lassen sich in Voegelins Augen stets nur im Zusammenhang mit der positivistischen Metaphysik interpretieren, die der „Reinen Rechtslehre“ zugrunde liegt. Nach Voegelins Auffassung gibt es neben der positivistischen Metaphysik jedoch noch andere Zusammenhänge, in welche die „Reine Rechtslehre“ Kelsens eingeordnet werden kann und muß. Ein solcher Zusammenhang, der gerade für Voegelins *Autoritären Staat* eine wichtige Rolle spielt, ist die österreichische Staatslehre. Die hier dargestellten Prämissen der „Reinen Rechtslehre“, die Beschränkung des als wissenschaftlich relevant zu Erachtenden auf Normen und Normenordnungen, der Ausschluß von Fragestellungen, die den bloßen Normeninhalt transzendieren, spiegeln sich laut Voegelin auch in der Kelsens „Reiner Rechtslehre“ vorausgehenden Tradition der österreichischen Verfassungsgeschichte des gesamten 19. Jahrhunderts wider.

Hierbei stellt Voegelin zum Beispiel anhand der Untersuchungen eines Robert von Mohl fest, daß die österreichische Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Rahmen einer Studienreform von vermeintlich überflüssigen Teilgebieten wie Rechtsgeschichte und Staatsrecht „gereinigt“ wurde, so daß es lange Zeit eine österreichische Verfassungsrechtswissenschaft überhaupt nicht mehr gab. Stattdessen sei die Pflege der Verwaltungsrechtswissenschaft um so intensiver betrieben worden:

„Bezeichnend für die ganze staatsrechtliche Literatur Oesterreichs ist die reiche Bearbeitung des Verwaltungsrechtes bis in seine kleinsten Einzelheiten und dagegen der Mangel aller Erörterungen über Verfassungsfragen; ferner die grosse, für die Benützung im täglichen Geschäftsleben berechnete Ausführlichkeit, bei der Vermeidung jedes Eingehens auf Grundsätzliches.“<sup>762</sup>

Die österreichische Staatsrechtslehre des 19. Jahrhunderts beschränkte ihren Horizont folglich auf die deskriptive Darstellung administrativer Fragen des Verwaltungsrechts. Als einen der Lehrbuchautoren dieser Zeit, welche für diesen administrativen Charakter der österreichischen Staatsrechtslehre beispielhaft sind, führt Voegelin den Namen Joseph Ulbrich an, bei welchem sich die Aussage findet:

„Eine wissenschaftliche Darstellung des Staatsrechts darf nicht ein trübes Gemenge philosophischer, historischer und statistischer Notizen sein; sie muss vielmehr in strenger Systematik ihren Stoff *juristisch* behandeln.“<sup>763</sup>

Diese Begründung, die auch Voegelin exemplarisch als Zitat heranzieht<sup>764</sup>, gibt Ulbrich für die Methodik der Darstellung in seinem *Lehrbuch des Oesterreichischen Staatsrechts*. Die Betrachtung

<sup>760</sup> Ebd. S. 47.

<sup>761</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre, S. 429 ff. sowie die zitierten Abhandlungen Dickinsons insgesamt.

<sup>762</sup> Mohl, Robert von: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. In Monographien dargestellt, Zweiter Band, Erlangen 1856, S. 337.

<sup>763</sup> Ulbrich, Joseph: Lehrbuch des Oesterreichischen Staatsrechts. Für den akademischen Gebrauch und die Bedürfnisse der Praxis, Wien 1883, S. V, Vorwort.

<sup>764</sup> Siehe Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 130.

des Staates wird bei Ulbrich ganz in der Tradition Kelsens auf die rein „juristische“ Dimension eingeschränkt, denn „(d)a alles wirkliche Recht *positiv* ist, so giebt [sic] es für den praktischen Bereich nur ein positives Staatsrecht.“<sup>765</sup> Ulbrich ist somit zurecht ein typischer Vertreter einer rechtspositivistisch verengten Staatsrechtslehre, die sich ausschließlich mit administrativ-rechtlichen Problemen auseinandersetzt<sup>766</sup>. In konsequenter Fortführung dieses Gedankens wird hierbei die Rolle des Verwaltungsrechts aufgewertet, das nunmehr zum Bestandteil von Ulbrichs Abhandlungen wird:

„Die Aufnahme des Verwaltungsrechts in das System des Staatsrechts rechtfertigt sich durch die Erwägung, dass das Verwaltungsrecht die Zwecke und Aufgaben des Staates in konkreter Weise feststellt, die öffentlichen Rechte und Pflichten bestimmt und die Grenzen zwischen öffentlichem und individuellem Leben determiniert [sic].“<sup>767</sup>

Das Verwaltungsrecht ist für Ulbrich ein unverzichtbarer Bestandteil des Staatsrechts, ohne dessen das Staatsrecht nur aus nutzlosen allgemeinen Erwägungen staatsphilosophischer Art bestehe und keine praktisch anwendbaren Regeln enthalte<sup>768</sup>. Ein Grund für die Beschränkung der österreichischen Staatsrechtslehre auf administrativ-juristische Probleme dürfte darin zu sehen sein, daß es dem Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn eines homogenen Staatsvolkes ermangelte, welches die Quelle politischer Impulse sein konnte<sup>769</sup>. Auch Ulbrich selbst hatte diese Problematik erkannt und in seinem Lehrbuch aus staatsrechtlich-administrativer Sicht erläutert<sup>770</sup>. Zudem sollten die Probleme, wie Rudolf Sieghart bekundet, mit dem Erwachen des Nationalbewußtseins der verschiedenen Völkerschaften erst Recht zu Tage treten:

„Im Augenblicke nun, wo das Nationalbewußtsein zuerst der geschichtlichen (Deutsche, Ungarn, Tschechen, Polen), dann der geschichtslosen Völker erwachte, erstarkte und das allgemeine Denken formte, hatte die Donaumonarchie als der eine Staat mit acht Nationen, von denen jede ihren Staat wollte, mit acht widerstreitenden Staatsvorstellungen zu tun. Das Staatswesen selbst war zum Probleme geworden.“<sup>771</sup>

Somit dürfte gerade in substanzieller Hinsicht die Motivation gering sein, sich im Rahmen einer Staatsrechtslehre mit Problemen zu befassen, die über den Horizont des positiven Rechts hinausgehen, der administrative Charakter der österreichischen Staatsrechtslehre ist somit auch als ein „Zeichen der politischen Resignation“<sup>772</sup> zu interpretieren<sup>773</sup>. Ein weiterer Autor der österreichischen Staatsrechtslehre, der laut Voegelin die genannten paradigmatischen Grundzüge repräsentiert, ist Ludwig Gumplowicz. Dessen Ansatz ist mit dem Kelsens eng verwandt. Auch für Gumplowicz beschränkt sich der Gegenstandsbereich der Staatslehre auf die Normenordnung. Alles was den Inhalt der Normenordnung transzendiert, gehört hingegen in den Bereich der „Naturwissenschaft“ Soziologie, auf keinen Fall jedoch in die Staatslehre. Wie bereits Kelsen ist also auch Gumplowicz ein „positivistischer Metaphysiker und Ideologievernichter.“<sup>774</sup> Anders als Kelsen jedoch, der die Soziologie lediglich als Sammelbecken für alle das positive Recht transzendierenden Inhalte ansieht, sich mit ihr selbst aber nicht näher befaßt, wendet sich Gumplowicz in seinen Untersuchungen vor allem der Soziologie als Gegenstandsbereich zu.

Kelsen und Gumplowicz stehen somit auf demselben metaphysischem Standpunkt, widmen ihre

---

<sup>765</sup> Ulbrich, Joseph: Lehrbuch, S. 72.

<sup>766</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 130 f.

<sup>767</sup> Ulbrich, Joseph: Lehrbuch, S. V f., Vorwort.

<sup>768</sup> Vgl. ebd.

<sup>769</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 131 f.

<sup>770</sup> Vgl. Ulbrich, Joseph: Lehrbuch, S. 110 ff.

<sup>771</sup> Sieghart, Rudolf: Die letzten Jahrzehnte einer Großmacht. Menschen, Völker, Probleme des Habsburger-Reichs, Berlin 1932, S. 365.

<sup>772</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 132.

<sup>773</sup> Vgl. ebd. S. 127 ff.

<sup>774</sup> Ebd. S. 132.

nachfolgenden Untersuchungen dann aber ihrem jeweils sie selbst interessierenden Gebiet, welches für Kelsen die (gereinigte) Staatslehre und für Gumplowicz das Problem des Staates aus soziologischer Sicht darstellt. Wenn Gumplowicz von „Staatswissenschaft“ spricht, meint er den soziologischen Gegenstandsbereich des Staates:

„Mögen die Juristen darüber zetern, so viel sie wollen! Die Staatswissenschaft ist keine juristische Disziplin: sie ist eine reine Naturwissenschaft, die sich auf dem Gebiete der sozialen Erscheinungen bewegt. Denn der Staat ist ein Naturprozeß, eine Art jener Gattung von Prozessen, wie sie sich im Kreislauf der Sonnensysteme, in den chemischen, vegetabilischen und biologischen Vorgängen abspielen. Daß man aber in diesen Prozeß bisher keinen Einblick hatte, daß seine wirklichen Vorgänge in ihrem eigentlichen Wesen unbekannt blieben, das rührt daher, daß man die eigentlichen Elemente desselben übersah und ganz verkannte.“<sup>775</sup>

Gumplowicz entwickelt eine „sociologische Staatsidee“<sup>776</sup>:

„Als constitutive Elemente des Staates betrachtet sie nicht die ‚freien und gleichen‘ Individuen, sondern jene socialen *Gruppen*, deren gegenseitiges Verhältnis die Verfassung eines Staates ausmacht. Die sociologische Staatsidee fasst daher den Staat als eine Mehrheit über- und untergeordneter socialer Gruppen auf, deren gegenseitiges Ringen in erster Linie die Erhaltung des Staates, in zweiter Linie eine solche Entwicklung desselben fördert, dass die Daseinsbedingungen der einzelnen Gruppen mit den Daseinsbedingungen der Gesamtheit [sic] in Einklang gebracht werden.“<sup>777</sup>

Aus dem gegenseitigen Arrangement der gesellschaftlichen Gruppen eines Staates untereinander ergibt sich die Notwendigkeit rechtlicher Normierung. Das Recht ist somit kein originäres Produkt des Geistes, sondern die Folge, die sich aus dem Kampf der gesellschaftlichen Gruppen in einem Staat ergibt<sup>778</sup>. Für Gumplowicz macht die soziologische Sicht das eigentliche Wesen einer Staatslehre aus, so daß der Unterschied zwischen Kelsen und Gumplowicz besonders in der Verwendung des Begriffes der „Staatslehre“ zu sehen ist. Während Kelsen als „Staatslehre“ die Rechtslehre verstanden wissen will, versteht Gumplowicz darunter eine soziologische „Naturwissenschaft“ vom Staat. Beide stimmen jedoch darin überein, daß der Staat eine Erscheinung der Natur sei, und nicht Gegenstand einer Wissenschaft vom Staatsrecht sein könne<sup>779</sup>.

Voegelin sieht noch einen weiteren Unterschied zwischen Gumplowicz und Kelsen. Während Kelsen das Recht als geistigen Bereich ansieht und hierbei bezüglich der positivistischen Metaphysik inkonsequenterweise eine Ausnahme zuläßt, wird bei Gumplowicz selbst diese einzige Ausnahme nicht toleriert. Vielmehr ist das Recht, wie Voegelin resümiert, in Gumplowicz' Augen ein „Ausdruck von Ereignissen in der naturalen Sphäre“<sup>780</sup>, eine Erklärung, die der Konsequenz positivistischer Metaphysik gerechter wird als die diesbezüglich gemachte Ausnahme bei Kelsen. Diese Konsequenz wird bei Gumplowicz weiter ausgeführt und mündet in eine Machtkampftheorie:

„Nicht Individualismus und nicht Sozialismus sind die richtigen Standpunkte zur Betrachtung des Staates, sondern einzig und allein – man verzeihe der Sache zu Liebe den barbarischen Ausdruck – der *Gruppismus*. Das ist der soziologische Standpunkt, von dem aus der Staat als ein Inbegriff sozialer, wechselseitig sich bekämpfender Gruppen angesehen wird, welche seine wahren Elemente bilden, deren ‚Antagonismus‘ den Staat ins Leben rief und seine Entwicklung erzeugt. Dieser ‚Antagonismus‘ der *sozialen Gruppen* bildet das eigentliche Leben des Staates, er bildet den *Naturprozeß* der staatlichen Entwicklung und ist die unvermeidliche Folge des Kontaktes heterogener sozialer Gruppen, ganz ebenso wie zwei in Kontakt gebrachte chemische Stoffe gegen einander reagierend, einen chemischen Prozeß einleiten *müssen*.“<sup>781</sup>

<sup>775</sup> Gumplowicz, Ludwig: Sozialphilosophie im Umriss, Neudruck der Ausgabe Innsbruck 1910, Aalen 1969, S. 35.

<sup>776</sup> Ders.: Die sociologische Staatsidee, 2. Auflage, Innsbruck 1902.

<sup>777</sup> Ebd. S. 52.

<sup>778</sup> Vgl. ebd. S. 51 f.

<sup>779</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 133.

<sup>780</sup> Ebd.

<sup>781</sup> Gumplowicz, Ludwig: Sozialphilosophie im Umriss, S. 36.

Hierbei kommt Voegelin in seinem *Autoritären Staat* auf Probleme zu sprechen, die er bereits in seiner Untersuchung über *Rasse und Staat* abgehandelt hat. Die Geschichte ist nach Auffassung von Gumplowicz, wie bereits ausgeführt wurde, eine Abfolge von Rassenkämpfen, wobei es zur Eroberung einer minderwertigen durch eine höherwertige Rasse kommt, die sich später in den beiden sozialen Schichtungen Adel und Volk widerspiegelt. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auch auf Gobineau, mit dem sich Voegelin ebenfalls bereits in *Rasse und Staat* auseinandergesetzt hat<sup>782</sup>.

#### 3.4.1.6. Die reformistischen Ansätze von Stoerk und Tezner

Zurückzukommen ist noch einmal auf die Problematik der österreichischen Staatsrechtslehre des 19. Jahrhunderts, deren administrativen Charakter und die ihr zugrundeliegende resignative Haltung. Hervorzuheben ist hierbei, daß es trotz dieser Umstände schon im 19. Jahrhundert Versuche gegeben hat, eine Verfassungslehre zu kreieren, die den resignativen Zustand und den administrativen Charakter der österreichischen Staatsrechtslehre überwindet. Voegelin geht hierzu auf die Versuche von Felix Stoerk und Friedrich Tezner ein, die er beide als die bedeutendsten österreichischen Autoren zu Methodenfragen einer Lehre vom Verfassungsrecht ansieht.

Stoerk befaßte sich mit seiner Abhandlung *Zur Methodik des öffentlichen Rechts* in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, seine Zielsetzung war eine Auseinandersetzung mit der „Reinen Rechtslehre“. Auf Vertreter des positivistischen Dogmas jener Zeit, zum Beispiel Ulbrich und Gumplowicz, wurde bereits eingegangen. Bei Stoerk nun werde, so Voegelin, bezüglich der Reinheit der Methode ein anderer Weg beschritten als bei Kelsen. An die Stelle des neukantianischen Postulates der Methodenreinheit tritt nunmehr das Postulat eines induktiven Verfahrens, nach welchem, analog zu den Naturwissenschaften, abstrakte Rechtsbegriffe zu gewinnen seien<sup>783</sup>. Stoerk kommt mit seiner Kritik Voegelins eigenem Ansatz nahe, auch wenn er sie noch in einer anderen Terminologie ausdrückt:

„Die Verdichtung einer Reihe von Einzelerkenntnissen und deren Verbindung zu einer systematischen Wissenschaft kann [...] unmöglich früher erfolgen, als bis der Weg hiezu mit Hilfe der richtigen Methode gefunden ist. Noch weniger aber könnte eine solche Ordnung als gedankenmäßige erscheinen, bei welcher erst die Methode und dann das Stoffliche ihres Denkprocesses zur Ausgestaltung, zur geistigen Ausprägung gelangen sollte; denn das Sein wird nicht durch das Denken bestimmt, sondern umgekehrt das Denken muss sich durch das Sein bestimmen lassen, wie sich die Arbeit der Natur des Stoffes anpasst. Demnach kann auch für die wissenschaftliche Methode, welche doch nur *das adäquate Verfahren ist, ein Object für die Erkenntnis zu vermitteln*, die Beschaffenheit des wissenschaftlichen Objectes selbst nicht gleichgiltig sein.“<sup>784</sup>

Stoerk gelangt zu dem Ergebnis,

„dass auch die *Vorannahme einer wissenschaftlichen Methode vor der bestimmten wissenschaftlichen Fixierung des Stoffes selbst undenkbar ist*. Ein Ausweg aus dem Cirkel liegt für uns somit nur in der vermittelnden Erkenntnis, dass die Trennung von Methode und Stoffentwicklung im Sinne eines Principes der höheren Arbeitsteilung eine unvollziehbare Vorstellung bedeutet. Ich kann mir das geistige Thun nicht losgelöst vom bearbeiteten Materiale denken.“<sup>785</sup>

Die der „Reinen Rechtslehre“ zugrunde liegende positivistische Metaphysik wird in ihren Grundlagen abgelehnt, in dem die Möglichkeit, daß die Seinsordnung und ihre einzelnen Bereiche jeweils methodenrein erkennbar seien, verneint wird. Sowohl Stoerk als auch Voegelin selbst stimmen darin überein, daß nicht die Methode den Erkenntnisgegenstand abgrenze, sondern durch das erkennende Subjekt selbst. Auf den Erkenntnisgegenstand selbst seien alle Methoden anzuwenden, die über diesen etwas aussagen können<sup>786</sup>.

<sup>782</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 132 ff.

<sup>783</sup> Vgl. ebd. S. 136 f.

<sup>784</sup> Stoerk, Felix: *Zur Methodik des öffentlichen Rechts*, Wien 1885, S. 8.

<sup>785</sup> Ebd. S. 9.

<sup>786</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 137.

Betreffend die methodische Herangehensweise kritisiert Stoerk die Ableitung von Allgemeinbegriffen anhand von vorliegendem empirischem Material. Hierbei sei festzustellen, daß die Bildung von Allgemeinbegriffen auf dem Wege der Abstraktion nicht in jedem Falle zu wertvollen Ergebnissen führen muß. Das Problem der Abstraktion besteht darin, daß sie immer ein Weglassen von konkreten Merkmalen erfordert, weil man sich auf übergeordnete Merkmale eines gemeinsamen Allgemeinbegriffes, unter den eine Vielzahl konkreterer Begriffe subsumiert werden soll, konzentriert. Das Abstrahieren bzw. Generalisieren an sich hat nach Stoerk durchaus seine Berechtigung und wird von der Sache nicht in Frage gestellt:

„An die Stelle einer *combinirenden* Verstandesthätigkeit wird [...] die *abstrahirende* treten müssen – die Gewinnung von Art und Gattungsbegriffen im Wege des Generalisationsprozesses. Nur darf derselbe nicht so verstanden werden, als liesse sich ohne weitere Rücksicht auf die Werthrelation der einzelnen Merkmale, durch die Weglassung irgend eines beliebigen Merkmales aus einem Begriff dadurch allein schon ein anderer allgemeiner, höherer herauswickeln. In jedem Begriff liegt ein unverlierbarer Kern, um den die spezifischen Bestimmungen sich lagern, die Unterlage, auf der sie ruhen. Wenn ich aus dem Begriffe Gold das Merkmal Metall eliminire, so gibt es für den Rest überhaupt keinen Halt mehr.“<sup>787</sup>

Das Abstrahieren darf daher nicht einer Beliebigkeit der Entscheidung ausgesetzt werden, welche konkreten Merkmale eines Begriffes als Kriterium für die Zuordnung zu einem höheren Begriff relevant seien. Zu berücksichtigen sind daher in entscheidendem Maße die Wertrelationen der Merkmale eines Begriffes untereinander. Es dürfen daher keine elementaren Merkmale sein, die beim Abstrahieren eines Begriffes unter den Tisch fallen:

„Je einfacher die individuelle Erscheinung ist, um so leichter wird jenes *übereinstimmende* Merkmal aufgefunden werden *können*, welches unter allen *speciellen* ruhend die Zusammengehörigkeit einer Individuengruppe begründet, und je mehr eine Erscheinung unter der concentrischen Wirkung *complicirter* Kräfte steht, umso schwieriger ist es, jenen Punkt ausfindig zu machen, *umso grösser ist die Gefahr, dass die abstrahirende Thätigkeit etwa ein elementares Merkmal getroffen*. Im letzteren Falle wird die Erscheinung in ihrem begrifflichen Bilde *denaturirt*, wie sie bei Hervorkehrung eines nebensächlichen Momentes als Gattungsmerkmal in ihrem Wesen nicht erfasst wird.“<sup>788</sup>

Somit hat Stoerk das Problem der Wertauswahl bei der Bildung staatswissenschaftlicher Begriffe als existent erkannt und dabei die unzulängliche Rolle herausgestellt, die dabei das Erkenntnissubjekt, das heißt der Staatswissenschaftler, spielt. Dem Erkenntnissubjekt steht es nach Stoerk lediglich zu, die für die Bildung abstrakter Begriffe entscheidenden Merkmale auszuwählen. Die Entscheidung darüber, was dann aber wirklich relevant ist, fällt der Staatswirklichkeit zu. Die Auffassung von Stoerk wird von Voegelins Seite nicht nur geteilt, Voegelin nimmt zugleich eine Gegenüberstellung von Stoerk zu den Ansätzen Max Webers vor und unterstreicht dabei die Überlegenheit in Stoerks Ansatz<sup>789</sup>.

Als vorbildhaft für eine adäquate Begriffsbildung sieht Stoerk den Bereich des Zivilrechts an. Dessen geschlossenes System rechtlicher Begriffe sei von keinem anderen Rechtsgebiet qualitativ erreicht worden, und unter den Sozialwissenschaften sei lediglich die Nationalökonomie zu nennen, die ein System von Gesetzen entwickelt hat, dessen Begriffsbildung qualitativ mit dem Zivilrecht vergleichbar wäre. Für die Rechtswissenschaft wird hier eine Gegenüberstellung zwischen dem „zivilistischen“<sup>790</sup> und dem „publizistischen“<sup>791</sup> Bereich vorgenommen, wobei halt letzterer die Qualität rechtswissenschaftlicher Begriffsbildung nicht erreicht. Als Ursache dafür wird von Stoerk angesehen, daß der zivilistische Bereich im Verlaufe der Menschheitsgeschichte durch eine höheres Maß an Konstanz der herrschenden Normkonfigurationen gekennzeichnet sei als der publizistische. Bei letzterem wirken hingegen eine Vielzahl von Kräften mit, die eine Konstanz der Normkonfigurationen auf die Dauer unmöglich machen und diese vielmehr fortwährenden Änderungen unterwerfen. Es ist, wie es in der Diktion Voegelins heißt, der

<sup>787</sup> Stoerk, Felix: Zur Methodik des öffentlichen Rechts, S. 42.

<sup>788</sup> Ebd.

<sup>789</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 138.

<sup>790</sup> Ebd. S. 139.

<sup>791</sup> Ebd.

„Unterschied zwischen geschichtslosen, personsperipheren Beziehungen zwischen Individuen auf der einen Seite und geschichtszentralen politischen Gefügen auf der andern.“<sup>792</sup>

Voegelin korrigiert den Ansatz Stoerks insoweit, als er annimmt, daß sowohl im publizistischen als auch im zivilistischen Bereich jeweils Elemente der Konstanz und des Wandels anzutreffen seien. Er kommt Stoerk aber wiederum entgegen, indem er zugesteht, daß nicht alle Elemente auch relevant werden. So gesehen sind im Sinne Stoerks auch von Voegelin als relevante Elemente im zivilistischen Bereich die der Konstanz und im publizistischen Bereich die des Wandels anzusehen. Der im Grundsatz von Voegelin für richtig befundene Ansatz Stoerks hat Konsequenzen für die Einschätzung der Begriffsbildung in der Staatsrechtslehre. In der Bildung sehr allgemeiner Begrifflichkeiten wird eine solche Staatsrechtslehre zwar keine falschen Begriffe hervorbringen, möglicherweise aber welche, die keinen Anwendungsbereich haben und daher irrelevant sind<sup>793</sup>.

Der Ansatz von Stoerk ist gekennzeichnet durch ein Verständnis für Geschichtlichkeit. Bei Stoerk ist es nicht etwa so, daß die Gegenwart zwar auf dem Vergangenen aufbaut, dieses ansonsten jedoch hinter sich läßt, sondern vielmehr bleibt hier das Vergangene auch für die Gegenwart immanent. Folglich hat sich auch das Verfassungsrecht mit der Frage nach der historischen Genese seiner Inhalte zu befassen. Rechtswissenschaft hat also mehr zu sein als bloße Kenntnis des aktuellen positivrechtlichen Gefüges, sie muß darüber hinaus auch rekonstruieren, welche historische Entwicklung für die Entstehung des Rechts, wie es sich aktuell präsentiert, verantwortlich ist. Die methodischen Grundsätze von Felix Stoerk gelten auch für den Staatsrechtslehrer Friedrich Tezner, der diese auf das österreichische Staatsrecht anwendet. Laut Voegelin ist Tezner der einzige Staatsrechtslehrer, der diesen Versuch unternommen hat. Tezner:

„Bei der Behandlung des Stoffs ließ ich mich von jenen Gesichtspunkten leiten, die ich bei meiner bisherigen staatsrechtswissenschaftlichen Tätigkeit festgehalten habe und die am treffendsten durch den von Felix *Stoerk* aufgestellten methodischen Grundsatz gekennzeichnet werden, daß im Staatsrecht das Typische in den Hintergrund tritt und das Individuelle des nationalen, historischen, wirtschaftlichen Tatbestandes aus der Masse herausgegriffen zu werden verlangt. Es gibt kaum ein Staatswesen, welches ein lehrreicherer Beispiel für die Richtigkeit dieses Satzes bietet, als die österreichisch-ungarische Monarchie, das Reich des staatsrechtlichen Helldunkels und der endlosen, sich mannigfaltig kreuzenden Verfassungskämpfe.“<sup>794</sup>

Was nämlich die Lehre von den Staatsformen angeht, welche Typen wie Republik, Bundesstaat, Realunion und sonstige umfaßt, so leitet diese Tezner zufolge ihre Begriffe nicht auf empirischem und induktivem Wege her, sondern begreift sie als Modelle per se. Hierin spiegeln sich die Entwicklungen im Staate wider, jedoch ist der historische Charakter der Staatsmodelle zu berücksichtigen, um nicht den Fehler zu machen, diese zur Doktrin zu erheben:

„Den doktrinären Typen des Bundesstaats und Staatenbunds, der Real- und Personalunion kann selbst in dem sehr beschränkten Umfange, in welchem in der Wissenschaft Einigkeit über ihr Wesen besteht, für die Erklärung eines so verwickelten Gebildes keine weitere Bedeutung beigelegt werden, als den Kampf der ihnen zu Grunde liegenden Ideen aufzuweisen, der das politische Leben der Monarchie beherrscht und zu einer staatsrechtlichen Entwicklung geführt hat, die aus dem Gesetzesrecht nicht herausgelesen werden kann.“<sup>795</sup>

Die Erkenntnisse führen bei Tezner zur Entwicklung eines staatsrechtlichen Verständnisses für die Probleme der österreichisch-ungarischen Monarchie, das auch nach Voegelins Befinden richtungweisend ist. Tezners Ansatz ist eine Kritik an der Staatslehre von Georg Jellinek. Letztere beinhaltet im besonderen die Lehre von den drei Staatselementen Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt<sup>796</sup>. Selbst bei einer Beschränkung der Betrachtung auf die österreichische Reichshälfte ist das Fehlen eines österreichischen Volkes auszumachen. Nach Tezner muß das österreichische

<sup>792</sup> Ebd., siehe hierzu Stoerk, Felix: Zur Methodik des öffentlichen Rechts, S. 33 ff.

<sup>793</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 139.

<sup>794</sup> Tezner, Friedrich: Der Kaiser, Wien 1909, Vorwort, S. III.

<sup>795</sup> Ebd. S. III f.

<sup>796</sup> Vgl. Jellinek, Georg: Allgemeine Staatslehre, 3. Auflage, Bad Homburg v. d. Höhe – Berlin – Zürich 1966, S. 394 – 434.

Staatsproblem unter Abweichung von den gängigen Begrifflichkeiten der Allgemeinen Staatslehre unter seinen eigenen historischen Voraussetzungen betrachtet werden. Sowohl die Rolle des österreichischen Kaisers als auch das Problem der Nationalitäten, die zu selbständigen staatlichen Organisationsformen nicht in der Lage waren, sind Überbleibsel aus dem Mittelalter, die das österreichische Staatsproblem charakterisieren:

„Ihren tieferen Grund hat die eigenartige staatsrechtliche Bildung, welche nicht schablonenhaft mit dem doktrinären Typus der Real- oder Personalunion zusammengeworfen werden darf, darin, daß keine der beiden Ländergruppen der Monarchie seit dem Zeitpunkte ihrer Zusammenfassung durch die Herrschaft des Hauses Österreich infolge ihrer nationalen und ethnischen Zusammensetzung sich zu einem festgeschlossenen, zur selbständigen Existenz fähigen, wahrhafte Souveränität besitzenden Staatswesen zu entwickeln vermochte und daß ihr Fortbestand nur durch die Zusammenfassung aller zu einer Einheit gesichert werden konnte, eine Erkenntnis, für welche die Anerkennungserklärungen der nichtungarischen Landstände und der ungarischen pragmatischen Sanktion den bedeutsamsten staatsrechtlichen Ausdruck bilden.“<sup>797</sup>

Die Ansätze von Stoerk und Tezner ordnet Voegelin in weiterem Sinne dem Historismus zu. Es handele sich um Bemühungen, eine den positivistisch verengten Horizont der herrschenden Staatslehre überschreitende österreichische Staatslehre sui generis zu kreieren<sup>798</sup>.

### 3.4.1.7. Voegelins Fazit zur „Reinen Rechtslehre“

Voegelin schließt seine im *Autoritären Staat* angestellten Ausführungen über die „Reine Rechtslehre“ Hans Kelsens und das Problem einer österreichischen Staatslehre mit einer zusammenfassenden Betrachtung ab, in welcher er auch seine eigene Position noch einmal deutlich werden läßt. Folgende Punkte werden dabei als wesentlich erachtet. Ausgangspunkt der Betrachtung ist die in der Tradition des Neukantianismus stehende These, daß es verschiedene, nebeneinander stehende Gegenstände der Erkenntnis gibt, welche jeweils methodenrein, das heißt jeweils aufgrund nur einer Methodenkatgorie, erfaßt werden können. Der Synkretismus verschiedenartiger Methodenkatgorien bei der Untersuchung eines Erkenntnisgegenstandes wird hierbei abgelehnt.

Für die unter dem neukantianischen Paradigma betriebene „Reine Rechtslehre“ heißt das, der Gegenstand der Rechtswissenschaft sei die Ordnung der Rechtsnormen, welche als ein System von Zwangsnormen aufgefaßt wird. Für die Betrachtung des Rechtsgegenstandes „Staat“ wird dieser als identisch mit der Rechtsordnung angesehen. Daß es auch noch andere Aspekte des Staates gibt, wird zwar nicht bestritten, jedoch werden diese in der Rechtswissenschaft als irrelevant erachtet und als Gegenstandsbereich in die „Naturwissenschaft“ Soziologie verbannt. Voegelin dagegen möchte den positivistischen Trend der Rechtswissenschaft korrigieren „und den Inhalt der Normen des Verfassungsrechtes in seiner Fülle restituieren.“<sup>799</sup>

Dabei knüpft er an den Ausgangspunkt der These Kelsens an, die Betrachtung eines Nebeneinanders verschiedener Erkenntnisgegenstände, deren auf jeweils einer Methodenkatgorie beruhende, also „methodenreine“, Erkennbarkeit behauptet wird. Dieser Betrachtungsweise hält Voegelin die Behauptung entgegen, daß dieses Nebeneinander verschiedener Erkenntnisgegenstände nicht existiert. Vielmehr stellt er fest, daß die von Kelsen in den Bereich der Soziologie verbannten Erkenntnisgegenstände dennoch dem positiven Recht angehören, da sie den Inhalt einer Norm in umfassendem Sinne mit ausmachen. Das Attribut „rein“ trage die „Reine Rechtslehre“ Kelsens zu Unrecht, denn in Wirklichkeit gehe es ihr nicht um die reine Auslegung des positiven Rechts, sondern darum einen von dessen Teilinhalten zu interpretieren<sup>800</sup>.

Diese Beschränkung ist von einem willkürlichen metaphysischen Dogma diktiert, welches sich um so mehr als irrational erweist. Nunmehr muß es darum gehen, den umfassenden Inhalt der Normenordnung wiederherzustellen. Der Inhalt der Normenordnung besteht regelmäßig darin, Verhaltensweisen des Menschen zu regeln mit dem Ziel, einen bestimmten Bereich des menschlichen Seins zu ordnen. Dabei muß jedoch Klarheit über Sinn und Bedeutung der Termini vorzuschreibender

<sup>797</sup> Tezner, Friedrich: Der Kaiser, S. 246.

<sup>798</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 136 ff.

<sup>799</sup> Ebd. S. 144.

<sup>800</sup> Vgl. ebd.

Verhaltensweisen bestehen. Dieses ergibt sich jedoch nicht aus der Norm selbst, sondern aus übergeordneten Zusammenhängen.

In der „Reinen Rechtslehre“ Kelsens wird der Norminhalt offensichtlich als unproblematisch angesehen und in seiner Erkennbarkeit einem mechanischen Akt gleichgesetzt, so daß sich sowohl bei der „Norm“ als auch bei deren Umsetzung in Form der „Akte“ die Frage nach der Bedeutung nicht stellt, da es eine solche in Gestalt verschiedener Interpretationsmöglichkeiten nicht gibt. Die Norm wird inhaltlich als auf naturale Akte und Wirkungen bezogen angesehen. Daß ihr darüber hinaus auch ein geistiger Sinngehalt zukommt, wird Voegelin zufolge von der „Reinen Rechtslehre“ als nicht relevant erachtet.

Beispielhaft führt Voegelin die Frage an, ob etwa ein Parlamentsabgeordneter, der seine Partei verläßt, auch seines Sitzes im Parlament verlustig gehe. Soweit ein solcher Fall nicht bereits positivrechtlich geregelt sei, müsse nun nach Sinn und Zweck der Stellung eines Abgeordneten sowie weiteren hiermit in Zusammenhang stehenden Begrifflichkeiten gefragt werden, und diese seien nicht in den Normen zu finden, sondern aufgrund „einer historische Typen bildenden Staatswissenschaft“<sup>801</sup> zu ermitteln. An dieser Stelle kann jedoch eingewendet werden, daß die Rechtswissenschaft auch unter dem Paradigma des Rechtspositivismus Kelsenscher Prägung ein System juristischer Auslegungsmethoden entwickelt hat, ohne ausdrücklich eine Voraussetzungswissenschaft der beschriebenen Art einzubeziehen.

Der positivistisch-rechtsdogmatische Jurist kennt neben der wörtlichen Auslegung und weiteren Methoden unter anderem auch die teleologische Deduktion, die Auslegung nach Sinn und Zweck einer Rechtsnorm, in deren Zusammenhang ohnehin nach der historischen Genese der betreffenden Norm gefragt wird. Dennoch vermeint Voegelin in der Entscheidungsfindung, wie sie praktiziert wird, immer nur eine Zufälligkeit zu erblicken, die in der Zugehörigkeit des Juristen zu einer bestimmten Schultradition, deren metaphysischen Hintergrund sowie der politisch-weltanschaulichen Sicht des Interpreten begründet liegt:

„Interpretiert wird also auf jeden Fall auf Grund irgendwelcher vorausgesetzter Sinnzusammenhänge – es handelt sich nur darum, ob sie naiv oder kritisch-wissenschaftlich ausgewählt werden.“<sup>802</sup>

Die Gegenüberstellung „naiver“ und „kritisch-wissenschaftlicher“ Auswahl korrespondiert durchaus mit dem Gegenüber der Termini „doxa“ und „episteme“, also „Meinungen“ und „Wissenschaft“. Erstere sind regelmäßig das Produkt individueller, subjektiver Sichtweise, bedingt durch Erziehung, Bildung, möglicherweise auch Interessen, mit Sicherheit sind sie jedoch nicht für eine „kritische Wissenschaft“ tauglich. Diese setzt, um sich mit Recht das Attribut einer „episteme“ zueignen zu können, eine die Ebene von „Meinungen“ überschreitende Betrachtung normativer Objektivität voraus. Letzteres ist Sinn der von Voegelin postulierten Voraussetzungswissenschaft. Diese Problematik, aufgegriffen in seinem *Autoritären Staat*, sollte für Voegelin auch später noch einen der Motivationsgründe für die Abfassung seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* liefern<sup>803</sup>.

Im Zusammenhang mit Kelsens „Reiner Rechtslehre“ spricht Voegelin schon 1925 in seinem Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre* von einer „historischen Destruktion des Problemkomplexes“<sup>804</sup>, an deren Ende die „Reine Rechtslehre“ stehe und von wo aus nunmehr die „Rekonstruktion der vollständigen Wissenschaft vom Staat beginnen“<sup>805</sup> müsse<sup>806</sup>. Letztlich löst er dieses Vorhaben in den 1950er Jahren mit seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* ein<sup>807</sup>.

Es dürfte deutlich werden, daß die Kritik Voegelins an der „Reinen Rechtslehre“ Kelsens der Ausgangspunkt eines eigenständigen, wiederum von einer umfassenderen Metaphysik und Ontologie als der positivistischen geleiteten Versuchs ist, eine originäre Verfassungslehre zu kreieren. Zugleich lassen sich sowohl in den Untersuchungen Voegelins zum Rassenproblem als auch im *Autoritären*

<sup>801</sup> Ebd. S. 146.

<sup>802</sup> Ebd. S. 147.

<sup>803</sup> Siehe Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik, Vorwort zur deutschen Ausgabe, S. 11 – 16, besonders S. 12 f.

<sup>804</sup> Ders.: Reine Rechtslehre und Staatslehre, S. 131.

<sup>805</sup> Ebd.

<sup>806</sup> Siehe ebd. S. 126 ff.

<sup>807</sup> Vgl. Winkler, Günther: Die Reine Rechtslehre Kelsens als Dekonstruktionismus?, S. 115 f.

*Staat* Denkmuster nachweisen, die bereits den politiktheoretischen Ansatz des späteren Voegelin erkennen lassen.

Zunächst dienen Voegelin diese Erkenntnisse aber vor allem, um Kelsens „Reine Rechtslehre“ hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit, ihrer horizontalen Verengung, zu überführen. Die von der „Reinen Rechtslehre“ postulierte Abgrenzung von „soziologischer“ und „juristischer“ Staatslehre ist von daher abzulehnen, sie ist für Voegelin der Ausdruck einer „naiven“, nicht jedoch kritisch-wissenschaftlichen Dogmatik des Rechts. Die Schwierigkeiten, die jedoch einer Entlarfung der metaphysischen Thesen der „Reinen Rechtslehre“ entgegenstehen, erblickt Voegelin darin, daß diese bei der Normeninterpretation durchaus zu handfesten Schlüssen gelangen und aufgrund ihrer nüchternen Beschränkung des Inhaltes auf das positive Recht den Schein von besonderer streng wissenschaftlich vorgehender Objektivität zu repräsentieren wissen. Voegelin stellt hierbei die These auf, daß der Normtext an sich keinen Inhalt haben könne, dieser ergebe sich in jedem Falle erst durch Interpretation, jedoch werde dieser Sachverhalt von der positivistischen Rechtswissenschaft leicht übersehen.

Voegelin versucht diese These am Beispiel des Demokratiebegriffes zu unterstreichen. Um etwa festzustellen, ob eine Verfassung demokratisch ist, reiche es nicht aus, deren positivrechtlichen Inhalt zu studieren. Was Demokratie ist, muß zunächst einmal, rein vom Begriffe ausgehend, unabhängig vom Verfassungstext geklärt werden, ehe man sich dann der Untersuchung zuwendet, ob die politische Ordnung, der das Verfassungswerk zugrunde gelegt werden soll, in ihrem Selbstverständnis auch eine demokratische ist. Wenn eine Verfassung demokratisch gestaltet ist, bedeutet es nicht zwangsläufig, daß die politische Ordnung, die dann im Ergebnis der Verfassungsgeltung entsteht, in ihrem Bewußtsein die Demokratie verinnerlicht hat. Zeitgeschichtlicher Hintergrund für diese Ansicht Voegelins ist die politische Ordnung Österreichs nach dem Inkrafttreten der Bundesverfassung von 1920. Die Verfassung selbst mag demokratisch strukturiert gewesen sein, die politische Ordnung, die mit ihr hervorgebracht wurde, war es nach Voegelins Auffassung nicht<sup>808</sup>.

Diese Problematik bleibt erkenntnistypisch verschlossen, wenn man die Betrachtung des Demokratieproblems in rechtspositivistischer Manier auf den formellen Verfassungstext verengt. Bei der Interpretation einer Norm sind daher mit Voegelin drei Sinngehalte zu berücksichtigen, die einer Norm zugeordnet werden müssen. Erstens, besitzt die Norm selbst eine „Formensprache“<sup>809</sup>, die sich durch den Text der Rechtsnorm ausdrückt. Zweitens, kommt dieser Formensprache eine typische Funktion zu, die in verschiedenen politischen Ordnungen sich wiederholen kann. Drittens schließlich, hat die Formensprache einer Norm eine sehr konkrete Funktion, nämlich die Regelung der Verfassungs- und Rechtsordnung eines ganz bestimmten Staates.

Voegelin fordert für eine Verfassungsanalyse die Berücksichtigung aller drei Sinngehalte einer Norm ein. Hingegen beschränke sich die „Reine Rechtslehre“ nur auf die erste Komponente des Sinns einer Norm, auf die Formensprache, während die beiden anderen Sinngehalte als Gegenstandsbereiche der Soziologie aus der Rechtswissenschaft ausgegrenzt werden. Für Voegelin bleibt es übrig, seine Betrachtungen zu Kelsens „Reiner Rechtslehre“ mit dem Hinweis abzuschließen, daß die Verengung des wissenschaftlichen Horizontes durch den rechtspositivistischen Ansatz Kelsens sich auch bei der Errichtung der autoritären Verfassung im Österreich der Jahre 1933/34 widerspiegeln sollte<sup>810</sup>.

### 3.4.2. Das Werden der autoritären Verfassung 1933/34

#### 3.4.2.1. Kontinuität und Diskontinuität des Rechts

In Bezug auf das Werden der österreichischen autoritären Verfassung in den Jahren 1933/34 stellt sich für Voegelin die Frage, inwieweit die Kontinuität der innerstaatlichen Rechtsordnung (das völkerrechtliche Problem der fortdauernden Identität des Staates sei hier außen vor gelassen) fortbesteht, wenn es zu einer grundlegenden Änderung der Verfassung kommt, durch die sich auch die Staatsform ändern soll. Hierbei werde, so Voegelin, in der „Reinen Rechtslehre“ die Auffassung

<sup>808</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 148 f.

<sup>809</sup> Ebd. S. 149 f.

<sup>810</sup> Vgl. ebd. S. 143 ff. Siehe ferner ders.: *Kelsen's Pure Theory of Law*, in: *Political Science Quarterly*, Vol. 42 (1927), S. 268 – 276, zur österreichischen Verfassung besonders S. 274 ff. Summarisch zur Rolle von Kelsens Rechts- und Staatslehre in Voegelins *Autoritärem Staat* vgl. Henkel, Michael: *Eric Voegelin zur Einführung*, S. 59 ff.

vertreten, daß die Kontinuität gegeben ist, wenn sich die Verfassungsänderungen innerhalb des von der Verfassung vorgesehenen Rahmens bewegen, wenn also die Verfassungsänderungen auch im Rahmen der bisherigen Verfassung rechtmäßig sind.

Eine Monarchie kann sich also zur Republik und eine Demokratie sich in eine Diktatur wandeln, ohne daß die Kontinuität der Rechtsordnung unterbrochen wird, solange sich dieser Vorgang in von der geltenden Verfassung legitimierten Formen abspielt. Erfolgt dieser Verfassungswandel jedoch illegal, liegt ein Bruch der Rechtsordnung vor, im Verständnis der Rechtslogik kann von einer Revolution gesprochen werden. Von Diskontinuität kann dann jedoch begrifflich nicht die Rede sein,

„der Begriff des Diskontinuums ist orientiert am Bild einer Geraden, die an einer Stelle eine Lücke aufweist; einer Geraden, die bis zu einem bestimmten Punkt führt, an ihm eine Unterbrechung erfährt, um jenseits als die ‚selbe‘ Gerade weiterzulaufen.“<sup>811</sup>

Wenn jedoch ein Bruch der Rechtsordnung vorliegt, so ist die neue Rechtsordnung, welche die alte ersetzt, nicht mit einer Fortführung der selbigen alten Geraden zu vergleichen, sondern der Beginn einer neuen. Insofern scheidet aus Voegelins Perspektive die Möglichkeit der Diskontinuität der Rechtsordnung aus. Um von Diskontinuität der Rechtsordnung zu sprechen, wäre nämlich noch eine Voraussetzung erforderlich, die jedoch das System der „Reinen Rechtslehre“ verbietet,

„denn das Urteil über die ‚Selbigkeit‘ der Geraden, die jenseits der Unterbrechung weiterläuft, kann nur begründet werden im Rückgriff auf jene Substanzfragen (z. B. Identität von Volk und Gebiet, des Kulturzusammenhanges, des gesamten unterhalb der Verfassungsstufe liegenden Bestandes an Rechtsnormen usw.), die als solche kein zulässiger Gegenstand rechtswissenschaftlicher Betrachtung sind.“<sup>812</sup>

Im System der „Reinen Rechtslehre“ könne es von daher per definitionem keine Revolution oder ein Bruch des Rechts geben, weil zwischen alter und neuer Rechtsordnung kein positivrechtlicher Zusammenhang besteht, stattdessen liegt hier ein zusammenhangloses Nebeneinander zweier Rechtsordnungen vor. Trotz dieser theoretisch-logischen Unmöglichkeit wird, so Voegelin weiter, in der „Reinen Rechtslehre“ jedoch auch in dieser Frage eine Ausnahme gemacht, die sich nur mit einer politischen Entscheidung begründen läßt, so daß man nun doch von einem die aufeinanderfolgenden Rechtsordnungen übergreifenden substanziellen Begriff des Staates ausgeht. Ziel dieser Betrachtungsweise ist es, Akte der neuen Rechtsordnung auch vom Standpunkt der alten Rechtsordnung bewerten zu können. Wenn nämlich die neue Rechtsordnung durch Revolution und Bruch der alten zustande gekommen ist, sind alle Akte der neuen Rechtsordnung vom Standpunkt der vorherigen als Unrecht zu qualifizieren.

Diese Betrachtungsweise ist durch die politische Forderung motiviert, daß sich Verfassungsänderungen stets in den von der alten Rechtsordnung vorgeschriebenen Formen abzuspielen haben, so daß diese gewahrt wird. Zugleich wird mit vorgenannter Betrachtungsweise das Problem der Legalität angesprochen. Die Begründung einer neuen Verfassung ist nach der „Reinen Rechtslehre“ nicht aus gegebenen politischen Rahmenbedingungen herzuleiten, sondern streng rechtspositivistisch auf die ursprüngliche „Grundnorm“ zurückzuführen. Wenn man dann noch die Frage danach stellt, warum eine Norm, die ja lediglich aus der ihr zugrundeliegenden Grundnorm abgeleitet wird, befolgt werden soll, so sieht Voegelin das Problem, daß eine Antwort auf diese Frage nicht möglich ist<sup>813</sup>.

Voegelin spricht hiermit ein grundsätzliches Problem an, welches später in der *Neuen Wissenschaft der Politik* für sein Konzept einer Politischen Wissenschaft im Sinne einer „kritischen Wissenschaft von menschlicher und sozialer Ordnung“ Bedeutung hat: die theoretische Begründung politischer Ordnung, die Begründung für die Ordnung der Existenz des Menschen in Gesellschaft. Diese theoretische Begründung ist die normative Grundlage, die für die Gestaltung politischer Ordnung vorbildhaft zu sein hat. Der Rückzug des Begründens auf positives Recht, im besonderen einer positivrechtlichen „Grundnorm“, kann nicht überzeugen, da die theoretische Begründung den Horizont des positiven Rechtes überschreiten muß, diese Begründung zielt vielmehr, wie es in Voegelins späterem Werk hervortritt, auf eine durch die Gesellschaft vertretene transzendente Wahrheit ab<sup>814</sup>.

---

<sup>811</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 151.

<sup>812</sup> Ebd. S. 151 f.

<sup>813</sup> Vgl. ebd. S. 150 ff.

<sup>814</sup> Siehe hierzu Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 81 ff.

### 3.4.2.2. Legalität und Legitimität

Soweit, wie gerade im letzten Absatz in Bezug auf seine *Neue Wissenschaft der Politik* resümiert wurde, geht Voegelin in seinem *Autoritären Staat* noch nicht, er beschränkt sich hier auf die Feststellung der Unzulänglichkeit des in der „Reinen Rechtslehre“ Kelsens vertretenen Rechtspositivismus‘:

„Das Problem des Rechtskontinuums löst sich für die reine Rechtslehre in die Forderung auf, daß eine ‚Norm‘ befolgt werden soll; die ‚Norm‘ wird zu einem Fetisch – und wir stehen vor der Aufgabe, diesem anscheinend unbegreiflichen Fetischismus einen Sinn abzugewinnen.“<sup>815</sup>

Der Legalität wird im Rechtspositivismus Vorrang eingeräumt gegenüber Fragen der Legitimität, dieser Umstand ist es, den Voegelin als Fetischismus stigmatisiert<sup>816</sup>. Hierbei handelt es sich jedoch um eine Legalität aus Prinzip, denn die Alternative zur Herrschaft des Rechts, des „Nomos“, wäre ein Chaos. Ein völliger Bruch der Rechtsordnung, eine Revolution, ist jedoch mit der Unterbrechung des Nomos durch ein zeitweiliges Chaos zu vergleichen. Diese theoretische Konsequenz des Rechtspositivismus gilt es jedoch in der „Reinen Rechtslehre“ zu durchbrechen. Zu diesem Zweck wird hier die Theorie von der Diskontinuität der Rechtsordnung eingeführt, jenes Bild einer Geraden entworfen, die zwar unterbrochen, dann aber als die selbige Gerade fortgeführt wird. Hierbei stehen also auch zwei durch Rechtsbruch getrennte, aufeinanderfolgende Verfassungsordnungen nicht zusammenhanglos nebeneinander, sondern werden durch die übergreifende Substanz des Staates zu einer zwar diskontinuierlich sich verhaltenden, aber immer dieselbige bleibenden Rechtsordnung verknüpft. Voegelin nimmt nunmehr noch auf zwei weitere bedeutende Staatsdenker seiner Zeit Bezug, die sich ebenso mit den Problemen der Legalität und der Legitimität befaßt haben. Zu nennen sind hier Max Weber und Carl Schmitt<sup>817</sup>. Max Webers Herrschaftssoziologie spielt für Voegelin insofern eine Rolle, als sich Weber hier mit einer Typologie verschiedener Legitimitätsformen befaßt:

„Es gibt drei *reine* Typen legitimer Herrschaft. Ihre Legitimitätsgeltung kann nämlich primär sein:

1. *rationalen* Charakters: auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen ruhen (legale Herrschaft), – oder
2. *traditionalen* Charakters: auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen ruhen (traditionale Herrschaft), – oder endlich
3. *charismatischen* Charakters: auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen [ruhen] (charismatische Herrschaft).“<sup>818</sup>

Ersteres ist hierbei die interessanteste Variante. Die Legalität als Möglichkeit der Legitimierung eines Staates ist nach Weber von folgenden Vorstellungen bestimmt. Erstens, wird von der immerwährenden Möglichkeit rationaler Rechtsetzung beliebigen Inhaltes ausgegangen. Das bedeutet,

„daß beliebiges Recht durch Paktierung oder Oktroyierung rational, zweckrational oder wertrational orientiert (oder: beides), *gesetzt* werden könne mit dem Anspruch auf Nachachtung mindestens durch die Genossen des Verbandes, regelmäßig aber auch: durch Personen, die innerhalb des Machtbereichs des Verbandes (bei Gebietsverbänden: des Gebiets) in bestimmte von der Verbandsordnung für relevant erklärte soziale Beziehungen geraten oder sozial handeln“<sup>819</sup>.

<sup>815</sup> Ders.: *Der autoritäre Staat*, S. 153.

<sup>816</sup> Vgl. Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 59 f.

<sup>817</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 155.

<sup>818</sup> Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen 1976, S. 124. Auch der Zusatz in eckigen Klammern stammt von Weber selbst. Zu Max Weber siehe auch Voegelin, Erich: *Über Max Weber*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, III (1925), S. 177 – 193.

<sup>819</sup> Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 125.

Zweitens, wird das Recht wesensmäßig als ein Abstraktum angesehen, welches eine Ordnung von Regeln darstellt. Diese auf den Einzelfall anzuwenden, obliegt der Rechtspflege. Ebenso haben sich Verwaltung und Interessenvertreter innerhalb der Grenzen des Rechts zu bewegen. Das heißt,

„daß jedes Recht seinem Wesen nach ein Kosmos abstrakter, normalerweise: absichtsvoll gesetzter *Regeln* sei, die Rechtspflege die Anwendung dieser Regeln auf den Einzelfall, die Verwaltung die rationale Pflege von, durch Verbandsordnungen vorgesehenen, Interessen, innerhalb der Schranken von Rechtsregeln, und: nach allgemein angebbaren Prinzipien, welche Billigung oder mindestens keine Mißbilligung in den Verbandsordnungen finden“<sup>820</sup>.

Drittens, hat auch der Herrscher sich der Rechtsordnung zu unterwerfen und sich bei seinem Regieren an diese zu halten,

„daß also der typische legale Herr: der ‚Vorgesetzte‘, indem er anordnet und mithin befiehlt, seinerseits der unpersönlichen Ordnung gehorcht, an welcher er seine Anordnungen orientiert“<sup>821</sup>.

Viertens, hat sich der Gehorsam der Untertanen ausschließlich auf das Recht zu beziehen, „daß – wie man dies meist ausdrückt – der Gehorchende nur als *Genosse* und nur ‚dem Recht‘ gehorcht.“<sup>822</sup> Das fünfte Merkmal der Legalität faßt die Merkmale drei und vier im Grunde genommen noch einmal zusammen. Es gilt

„die Vorstellung, daß die Verbandsgenossen, indem sie dem Herrn gehorchen, nicht seiner Person, sondern jenen unpersönlichen Ordnungen gehorchen und daher zum Gehorsam nur innerhalb der ihm durch diese zugewiesenen rational abgegrenzten sachlichen *Zuständigkeit* verpflichtet sind.“<sup>823</sup>

Wenn die Untertanen also dem Herrscher gehorchen, so tun sie das nur innerhalb der Zuständigkeit, die das Recht dem Herrscher verleiht. Das heißt, im Prinzip gehorchen die Untertanen nicht dem Herrscher, sondern dem Recht. Unter den genannten fünf Merkmalen der Legalität als Form der Legitimierung eines Staates spielen aus Voegelins Sicht die beiden erstgenannten die wichtigste Rolle: „es sind ‚Vorstellungen‘ der Verbandsgenossen vom Wesen der Herrschaft, der sie unterworfen sind.“<sup>824</sup> Die Typologie Webers ist zwar durchaus brauchbar, jedoch befindet Voegelin, daß die Problematik der Legitimierung selbst ungeklärt bleibt. Zu Recht stellt Voegelin die Frage, ob nicht auch Webers Theorie der Legitimierung durch Legalität als fetischistisch charakterisiert werden muß. Auch bei Carl Schmitt wird die Problematik des Glaubens an die Legalität abgehandelt. Der Glaube daran, daß die gesetzte generelle und abstrakte Rechtsnorm verbindlich sei, setzt voraus, daß zwischen Recht und Gesetz, zwischen Gerechtigkeit und Legalität sowie zwischen Sache und Verfahren ein Verhältnis der Harmonie und Kongruenz besteht:

„Die prästabilisierte und präsumierte Kongruenz und Harmonie von Recht und Gesetz, Gerechtigkeit und Legalität, Sache und Verfahren beherrscht das Rechtsdenken des Gesetzgebungsstaates bis in jede Einzelheit hinein. Nur dadurch wurde es möglich, daß man sich der Herrschaft des Gesetzes gerade im Namen der Freiheit unterwarf, das Widerstandsrecht aus dem Katalog der Freiheitsrechte entfernte und dem Gesetz jenen unbedingten Vorrang zubilligte, der in der Unterwerfung des Richters unter das Gesetz eine Garantie der richterlichen Unabhängigkeit erblickte, in der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung den wichtigsten Schutz vor Mißbrauch staatlicher Macht fand und alle in der Verfassung gewährleisteten Grundrechte unbedenklich dem Gesetzgeber zur Verfügung stellte, der kraft des ‚Vorbehalts des Gesetzes‘ nach seinem Ermessen in sie eingreifen durfte.“<sup>825</sup>

Diese Harmonie ist nur dann möglich, wenn man auf einen gerechten und vernünftigen Gesetzgeber sowie auf ebenso gerechte und vernünftige Instanzen beim Gesetzgebungsverfahren vertrauen darf.

---

<sup>820</sup> Ebd.

<sup>821</sup> Ebd.

<sup>822</sup> Ebd.

<sup>823</sup> Ebd.

<sup>824</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 155.

<sup>825</sup> Schmitt, Carl: Legalität und Legitimität, S. 22.

Gerechtigkeit und Vernunft sind Eigenschaften, die unter den Bedingungen einer Demokratie vom Volk erfüllt werden müssen:

„Alle Würde und Hoheit des Gesetzes hängt ausschließlich und unmittelbar, und zwar mit unmittelbar positiv-rechtlicher Bedeutung und Wirkung, an diesem Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Vernunft des Gesetzgebers selbst und aller am Gesetzgebungsverfahren beteiligten Instanzen. Alle rechtlichen Garantien und Sicherungen, aller Schutz gegen Mißbrauch, sind in die Person des allmächtigen Gesetzgebers oder in die Eigenart des Gesetzgebungsverfahrens verlegt.“<sup>826</sup>

In einer nationalen Demokratie ist die Homogenität des Volkes gegeben und somit zugleich eine Voraussetzung für den Glauben an einen gerechten und vernünftigen Gesetzgeber in Gestalt eben dieses homogenen Volkes:

„Denn nach demokratischer Voraussetzung hat das in sich homogene Volk alle Eigenschaften, die eine Garantie der Gerechtigkeit und Vernünftigkeit des von ihm geäußerten Willens enthalten. Keine Demokratie besteht ohne die Voraussetzung, daß das Volk gut ist, und sein Wille infolgedessen genügt.“<sup>827</sup>

Im pluralistischen Parteienstaat jedoch zerfällt das Volk in partikuläre Gruppen, welche um die Herrschaft konkurrieren. Der Legalitätsglaube kann jetzt nur noch solange funktionieren, wie für alle Parteien die gleiche Chance besteht, die Regierung zu übernehmen. Wenn jedoch eine der Parteien nach immerwährender Herrschaft trachtet und diese auf legalem Wege erreicht, dann beginnt das Modell der Legitimität durch Legalität zu zerfallen. Wenn Voegelin nun ein Resümee zu den Thesen von Kelsen, Weber und Schmitt zieht, so interpretiert er sowohl die Bemühungen von Weber als auch die von Kelsen als Rationalisierungsversuche, um den Verfall des Legalitätsglaubens zu erklären. Bei Weber werde die Legalität als ein Typus der Legitimität angesehen, das eigentliche Problem jedoch außen vor gelassen. Bei Kelsen sei das Problem der Schaffung von Rechtsnormen auf das Erfordernis reduziert, daß die Akte sich auf den von den Rechtsnormen vorgezeichneten Bahnen zu bewegen haben.

Das Modell von Schmitt wiederum bewertet Voegelin als noch leistungsfähiger gegenüber denjenigen Webers und Kelsens, da Schmitt im Gegensatz zu den anderen Modellen das Legalitätsproblem unter dem institutionellen Aspekt beleuchte. Voegelin wendet allerdings kritisch ein, daß auch Schmitt das Problem von Legitimität und Legalität nicht in seinen Prinzipien erörtert hat, sondern nur auf das spezifische Problem der Entwicklung eines Gesetzgebungsstaates zu einem pluralistischen Parteienstaat und weiter zu einem autoritären, aber plebiszitär gerechtfertigten Staat Bezug nimmt. Voegelin geht es jedoch um eine Beleuchtung der Prinzipien, die durch das Problem von Legitimität und Legalität zu Tage treten sowie um eine Bezugnahme auf die spezifisch österreichische Situation. Hierzu werden nun einige Ideen von Maurice Hauriou aufgegriffen.

So präsentiert Voegelin die These, daß die Verfassungsnorm an sich keinerlei Bedeutung hat und erst durch ihre Rolle „als Grundgesetz einer Institution“<sup>828</sup> an Bedeutung gewinnt. Diese These entspricht Voegelins Kritik an der „Reinen Rechtslehre“ Kelsens, das heißt, der Text einer Rechtsnorm ist an sich inhaltslos, sein sprachlicher Inhalt läßt sich nur durch Interpretation gewinnen. Die Norm muß zu ihrer Interpretation in einen größeren Sinnzusammenhang eingeordnet werden, der als Institution bezeichnet wird. Als Institution wird ein gesellschaftliches Gebilde angesehen, das durch folgende Elemente konstituiert wird.

Erstens, ist das Vorhandensein einer Macht erforderlich, die eine Gruppe von Menschen beherrschen will mit Hilfe von Ordnung und Recht. Zweitens, ist diese Ordnung Bestandteil des politischen Willens der Gesellschaft, der sich freiheitlich konstituiert. Drittens, wird die Idee wirksam, es bildet sich eine Organisation von Herrschaftsinstitutionen, die im Ergebnis sachlich von den eigentlichen Trägern der Macht getrennt wird. Letztere werden den Herrschaftsinstitutionen unterstellt, diese gewinnen somit einen unpersönlichen Charakter. Schließlich stellt Voegelin noch ein viertes Merkmal heraus:

---

<sup>826</sup> Ebd. S. 24.

<sup>827</sup> Ebd. S. 27 f., vgl. ebd. S. 20 ff.

<sup>828</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 158.

„die Herrschaftsorganisation wird zur Institution, wenn die dauernde Organisation bei den Herrschaftsunterworfenen eine weitgehende gewohnheitsmäßige Zustimmung findet, den Consentement coutumier.“<sup>829</sup>

Die Legitimierung der Herrschaft ergibt sich aus der Idee des Staates. Aus der Notwendigkeit, die Institutionen der Herrschaft einer Ordnung zu unterwerfen, ergibt sich die Legitimierung der Verfassungsnormen. Desweiteren haben die Institutionen des Staates dauerhaften Charakter, sie überdauern somit das Leben von Herrscher und Untertanen. Durch diese Dauerhaftigkeit legitimieren sich die Normen, welche die Übertragung der Herrschaft regeln. Bei langandauernder Herrschaftsausübung und Übertragung der Macht von einem Herrscher auf den nächsten kann sich das Legitimierungsbewußtsein wandeln, mit der Folge, daß sich die Normen nicht mehr aufgrund des Staates und seiner Institutionen, sondern nunmehr aufgrund ihrer eigenen langandauernden Geltungskraft legitimieren. Der Sinn der Legitimierung wird nun also umgekehrt, und es wird verständlich, wie es dazu kommt, die Legalität als Quelle der Legitimität anzusehen. Zugleich wird jedoch deutlich, daß die These der Legitimierung durch Legalität jeder sachlichen Grundlage entbehrt. Eine Herrschaft muß, um legitim zu sein, eine Institution repräsentieren, der Herrscher selbst ist es, der die herrschaftliche Rechtsordnung erläßt. Von daher kann er nicht umgekehrt erst durch die Rechtsordnung legitimiert werden. Die These von der Legitimierung durch Legalität ist ein rechtspositivistisches Dogma, dessen Entstehung sich nachvollziehbar erklären läßt. Diese Erkenntnis entspricht den Schlußfolgerungen Voegelins zum Problem von Legalität und Legitimität:

„Die Forderung der ‚Legalität‘ ist ein – psychologisch wohl erklärbares – Mißverständnis der Legitimierungsvorgänge. Die Behauptung, daß Akte der Verfassungsänderung, die sich nicht den Regeln über Verfassungsänderung fügen, Unrechtsakte seien, ist nicht das Ergebnis einer ‚juristischen‘ Theorie, die man einer ‚soziologischen‘ gegenüberstellen könnte, sondern sie ist eine erfahrungs- und wesenswissenschaftlich falsche Beschreibung des Verfassungsphänomens.“<sup>830</sup>

### 3.4.3. Der autoritäre Charakter der Verfassung von 1934

#### 3.4.3.1. Grundzüge

Im folgenden geht es darum, die Charakteristika der von der österreichischen Bundesregierung per Verordnung vom 24. April 1934 erlassenen autoritären Verfassung<sup>831</sup> aus der Sicht Voegelins darzustellen. Dabei beschreibt Voegelin ein Phänomen, welches diese neue Verfassung kennzeichnet und das er als „Anonymität der Macht“<sup>832</sup> bezeichnet. Will man nun die neue österreichische Bundesverfassung charakterisieren, so fällt in erster Linie, wie gesagt, der autoritäre Grundzug auf. Voegelin verweist hierzu auf seine an bereits früherer Stelle gemachten Ausführungen zu Hauriou und Dollfuß. Zwischen dem erstgenannten Theoretiker und dem letztgenannten Praktiker, dem damaligen österreichischen Bundeskanzler, gebe es laut Voegelin viele Parallelformulierungen, die darauf hinaus laufen, „daß Österreich der nahezu reine Fall einer autoritären Herrschaft im Sinne der Legitimierung

<sup>829</sup> Ebd. S. 158 f.

<sup>830</sup> Ebd. S. 159 f., vgl. ebd. S. 153 ff. sowie insgesamt auch Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 60 ff.

<sup>831</sup> Verordnung der Bundesregierung vom 24. April 1934, BGBl. Nr. 239, über die Verfassung des Bundesstaates Österreich. Auf Grund des Gesetzes vom 24. Juli 1917, RGBl. Nr. 307, wird verordnet: Die Bestimmungen der in der Anlage kundgemachten Verfassungsurkunde bilden die Verfassung des Bundesstaates Österreich. Enthalten in: Schuschnigg, Kurt (Hg.): Die Verfassung des Bundesstaates Österreich. Auf Grund der Kundmachung der Bundesregierung vom 1. Mai 1934, B.G.Bl. Nr. 1, und des Bundesverfassungsgesetzes betreffend den Übergang zur ständischen Verfassung (Verfassungsübergangsgesetz 1934) vom 19. Juni 1934, B.G.Bl. Nr. 75 (Die neue Bundesverfassung für Österreich samt Übergangsverfassung). Herausgegeben und erläutert von Dr. Kurt Schuschnigg., Leipzig – Wien – Berlin 1936, S. 95 – 151.

<sup>832</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 183.

der Herrschaft durch die urheberschaftliche Leistung für die Institution des Staates sei.<sup>833</sup>

Die „urheberschaftliche Leistung für die Institution des Staates“ ist zugleich die einzige Legitimationsquelle dieser autoritären Herrschaft, eine demokratische, plebiszitäre oder dynastische Variante der Legitimation scheiden hier aus. Die Gründe hierfür sind historischer Natur, denn ein Volk, eine Nation im politischen Sinne, kennt der österreichische Staat nicht. Im Gegensatz zu anderen westeuropäischen Staaten, in denen die Bildung der Nation der Entstehung des modernen Staates vorausgegangen ist, stellt Österreich, wie bereits festgestellt wurde, eine Besonderheit dar.

Was jedoch die Phase des Überganges von der parlamentarisch-demokratischen zur autoritären Verfassung angeht, meint Voegelin jedoch auch eine „autoritär-demokratische Doppeldeutigkeit“<sup>834</sup> zu erblicken, welche auch die neue autoritäre Verfassung von 1934 weiterhin kennzeichnet. Das heißt, die Verfassung ist zwar in ihrer Substanz autoritär, in ihrer äußeren Symbolik hingegen weniger. Um diese These zu untermauern, streicht Voegelin eine Reihe von Merkmalen heraus, die die Verfassung von 1934 charakterisieren. Erstens, sei der Prozeß der österreichischen Verfassungsentwicklung zyklischer Natur. Dieser beginnt zunächst mit der Entwicklung in Richtung einer Demokratie, führt dann aber zurück zur autoritären Verfassungsform. Diesen Prozeß sieht Voegelin in der österreichischen Verfassungsgeschichte seit 1848 realisiert. Durch diese zyklische Gestalt mit der wechselweisen Rückkehr demokratischer und autoritärer Elemente erklärt sich für Voegelin, daß die autoritäre Verfassung am Ende des Zyklus' Konzessionen hinsichtlich einer zusätzlichen demokratischen Legitimierung macht<sup>835</sup>.

Zweitens, ist der Wesenszug der autoritären Verfassung in dem unpersönlichen Charakter der Herrschaft zu sehen. Die Autorität bezieht sich nicht auf eine konkrete Herrscherperson, sondern auf die abstrakte Herrschaftsinstitution. Wenn hiervon abweichend die Herrscherperson dennoch eine besondere Rolle spielen sollte, so legitimiert sich diese nicht etwa aus ihrer repräsentativen Funktion für die Herrschaftsinstitution, sondern aufgrund einer besonderen persönlichen Legitimation, die dann meist über einen sakralen Charakter verfügt. Einen solchen sakralen Charakter besitzt etwa das mittelalterliche Königtum. Wenn die besondere persönliche Legitimation allerdings fehlt und lediglich eine repräsentativ-institutionelle Rechtfertigung der Herrschaft einer Person gegeben ist, dann tendiert die Herrschaft zu einem anonymen Charakter.

Drittens, wird der anonyme Charakter der Herrschaftsausübung durch den weltlichen Charakter der autoritären Verfassung von 1934 verstärkt. Die sakrale Legitimierungsform war lange Zeit Bestandteil der christlichen Staatsidee, und als solche konnte sie daher nicht in die „weltliche“ Verfassung von 1934 Eingang finden. Viertens, findet sich in den von Voegelin aufgezählten Charakteristika der Verfassung von 1934 der oben schon erwähnte „administrative“ Charakter des österreichischen Verfassungsrechts, der sich in der neuzeitlichen Verfassungsgeschichte Österreichs zu deren Signum entwickelt hat. Der administrative Stil findet sich im 20. Jahrhundert schließlich auch in der parlamentarisch-demokratischen Verfassung von 1920 sowie in der autoritären Verfassung von 1934<sup>836</sup>.

Der administrative Stil der Herrschaftsausübung ist für Voegelin das wohl wichtigste Merkmal der Verfassung von 1934, es wirkt jedoch mit anderen Merkmalen zusammen und bringt auf diese Weise das Phänomen der Anonymität der Macht hervor. Diese Anonymität drückt sich bereits in der Präambel der Verfassung von 1934 aus:

„Im Namen Gottes, des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese *Verfassung*.“<sup>837</sup>

Allgemein enthält eine Präambel zu einer Verfassung drei Bestandteile. Dazu zählen die Benennung der Macht, welche die Verfassung erlässt, eine Aufzählung der Verfassungsgrundsätze sowie „den Gegenstand der verfassungsgebenden Fürsorge.“<sup>838</sup> In seinen Ausführungen gibt Voegelin ebenfalls ein Zitat der Präambel der Verfassung von 1934 wider, um festzustellen, daß in der Präambel eines

<sup>833</sup> Ebd.

<sup>834</sup> Ebd. S. 184.

<sup>835</sup> Vgl. ebd.

<sup>836</sup> Vgl. ebd. S. 185 f.

<sup>837</sup> Bundesverfassung Österreichs 1934, Präambel, S. 95.

<sup>838</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 186.

der drei genannten Elemente fehlt: die Benennung der die Verfassung erlassenden Macht. Hierin spiegelt sich die Anonymität der Macht wider. Aber auch in der Aufzählung der Verfassungsgrundsätze findet sich eine Besonderheit: das autoritäre Prinzip der Verfassung wird als solches nicht ausdrücklich erwähnt. Auch in der Struktur der Verfassung insgesamt tritt das Prinzip des autoritären Staates nicht hervor. Lediglich was den Abschnitt über die Verwaltung betrifft, so werden dieser „Notrechte“ eingeräumt, welche aber wiederum auch nur eine Ausnahme vom Regelfall beschreiben und daher normalerweise der Verwaltung nicht zustehen. Überhaupt sind es bundesstaatliche und rechtsstaatliche Verfassungsprinzipien, die das Wesen der Verfassung von 1934 ausmachen<sup>839</sup>.

Die Verfassung von 1934 selbst ist jedoch nicht die einzige relevante Quelle bei der Untersuchung der Eigenheiten des autoritären Staates. Ferner trat noch nicht die gesamte Verfassung sogleich in Kraft, sondern wurde teilweise vorübergehend ersetzt durch ein Verfassungsübergangsgesetz vom 19. Juni 1934<sup>840</sup>. Zudem ist hier bereits von dem zyklischen Charakter der österreichischen Verfassungsgebung seit 1848 die Rede gewesen. In allen Phasen der österreichischen Verfassungsgeschichte seit 1848 finden sich neben dem jeweils dominierenden demokratischen bzw. autoritären Gehalt auch Überreste mit entsprechend anderem Gehalt, die aus anderen Phasen der Verfassungsgeschichte herrühren. Diese Bigotterie setzt sich, wie schon festgestellt wurde, auch unter den Voraussetzungen der Verfassung von 1934 fort<sup>841</sup>.

Voegelin erblickt im österreichischen Verfassungsleben seit 1848 eine Besonderheit, die darin besteht, daß die Verfassungen Österreichs nicht nur Regelungen für den Normalfall der Staatspraxis vorsahen, sondern darüber hinaus auch stets ein Provisorium mit Dispositionen für künftige Ausnahmefälle enthielten<sup>842</sup>.

Das Wesen der autoritären Verfassung von 1934 und deren Beziehung zu der vorangehenden parlamentarisch-demokratischen Verfassung von 1920/29 faßt Voegelin selbst in wenigen Sätzen präzise zusammen. Aus dieser Zusammenfassung geht zudem noch einmal hervor, wie sehr sich auch die Verfassungen von 1920/29 und 1934 in den Gesamtkontext des zyklischen Charakters der österreichischen Verfassungsgebung seit 1848 einfügen:

„Man dringt in den autoritären Sinngehalt der Verfassung 1934 am besten ein, wenn man von der Promesse der Auflockerung des extrem regierungautoritären Staates ausgeht. Die Machtkonzentration soll nicht so weit aufgelockert werden, daß nicht ein autoritärer Staatskern bestehen bliebe, der völlig in sich geschlossen ist; dort, wo die zentrale Autorität anderen Autoritäten einen größeren oder geringen Einfluß einräumt, tut sie es unter solchen Kautelen, daß die reale Macht des Kernes dadurch kaum berührt wird. In dieser Beziehung ist der autoritäre Kern ein musterhaft durchgearbeitetes Gegenstück zu dem parlamentarisch-demokratischen Kern des B.-VG. 1920 vor seiner Novellierung im Jahre 1929.“<sup>843</sup>

Anders ausgedrückt bedeutet dies: In der Verfassung von 1934 ist der autoritäre Kern von einer demokratisch-plebiszitären Peripherie umgeben, in der vorangegangenen hingegen verhielt es sich genau umgekehrt<sup>844</sup>.

### 3.4.3.2. Der autoritäre Charakter am Beispiel der Exekutivorgane

Um diesen Sachverhalt zu illustrieren, geht Voegelin auf die Verfassungsstruktur im einzelnen ein und untersucht das Verhältnis der Verfassungsorgane zueinander, wie es vor und nach dem Inkrafttreten der Verfassung von 1934 aussah. Was den Zustand vor 1934 betrifft, die Zeit der Geltung der Verfassung von 1920/29, so trug diese die typischen parlamentarisch-demokratischen Strukturen

<sup>839</sup> Vgl. ebd. S. 183 ff.

<sup>840</sup> Bundesverfassungsgesetz vom 19. Juni 1934, betreffend den Übergang zur ständischen Verfassung (Verfassungsübergangsgesetz 1934). B.G.Bl. Nr. 75 vom 23. Juni 1934. Enthalten in: Schuschnigg, Kurt (Hg.): Die neue Bundesverfassung für Österreich samt Übergangsverfassung, S. 155 – 171.

<sup>841</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 188 f.

<sup>842</sup> Vgl. ebd. S. 187 ff.

<sup>843</sup> Ebd. S. 189.

<sup>844</sup> Vgl. ebd. S. 189 f.

einer bundesstaatlich verfassten Republik in sich. Staatsoberhaupt ist ein auf begrenzte Zeit demokratisch gewählter Bundespräsident. Ihm steht die vom Nationalrat als Parlament gewählte und diesem verantwortliche Bundesregierung mit dem Bundeskanzler als Regierungschef gegenüber. In der Verfassung von 1934 nun wird der Bundespräsident mit einer größeren Machtfülle ausgestattet, als ihm vorher zustand. Nicht mehr dem Nationalrat sind Bundeskanzler und Bundesregierung verantwortlich, sondern dem Bundespräsidenten. Der Parlamentarismus wird also ersetzt durch ein Präsidialsystem<sup>845</sup>. Adolf Merkl schreibt in seinem Grundriß über *Die ständisch-autoritäre Verfassung Österreichs*:

„Das einzige soziologisch bedeutsame Gegengewicht gegen die Machtfülle des Bundespräsidenten ergibt sich nur daraus, daß die, wenn auch nur gewissermaßen prekaristisch – auf beliebigen Widerruf des Bundespräsidenten – verliehenen Kompetenzen der Bundesregierung, insbesondere ihre Verfügung über den ganzen Vollzugsapparat des Bundes, ihr eine Machtfülle geben, die den Bundespräsidenten tatsächlich an der restlosen Auswertung seiner Kompetenzen, ja selbst an der Entlassung einer dissentierenden Regierung hindern kann.“<sup>846</sup>

Die Bundesregierung ist also nicht völlig vom Bundespräsidenten abhängig,

„denn die neue Verfassung läßt den Bundespräsidenten und die Bundesregierung weit über die Verwaltung hinauswachsen, gibt insbesondere der Bundesregierung den Hauptteil der gesetzgebenden und verfassunggebenden Gewalt, und macht sie dieserart zu den tragenden Pfeilern des neuen Staatsgebäudes. An ihren Kompetenzen gemessen, könnte man die Kooperation von Bundespräsident und Bundesregierung geradezu als Symptom eines *Duumvirates* deuten, wenn dem Bundespräsidenten ein Einzelorgan zur Seite stünde.“<sup>847</sup>

Da es sich bei Österreich um einen Bundesstaat handelt, spielen auch in dessen Gliedstaaten, den Bundesländern, deren Verfassungsorgane bei Voegelins Analyse eine Rolle. Deshalb geht er auch auf die Bedeutung des Landeshauptmannes, des Regierungschefs eines Bundeslandes, und der Landesregierung ein<sup>848</sup>. Voegelin sieht die neue Verfassung hinsichtlich des Bundesstaatsprinzips in einem Spannungsfeld zwischen der Legitimierung des autoritären Staatscharakters einerseits und der Legitimierung des Föderalismus andererseits. Erstere hatte zur Folge, daß der Bundesstaat Österreich stärker unitarisch ausgelegt wurde, als er es vorher war, letztere zog eine gewisse plebiszitär-demokratische Abschwächung der autoritären Verfassung nach sich. Die Landesregierung wurde durch die Verfassung von 1934 in ihrer Zusammensetzung gestrafft, die Ernennung des Landeshauptmannes nahm der Bundespräsident auf der Grundlage eines Vorschlages des Landtages und unter Gegenzeichnung des Bundeskanzlers vor<sup>849</sup>.

In dieser Regelung widerspiegelt sich der unitarische Zug der Verfassung, der Landeshauptmann wird fast zu einem Bundesorgan, die bundesstaatliche Regelung der Verfassung läßt die Tendenz zum dezentralisierten Einheitsstaat erkennen. Daß hierbei der Landtag dreifach vorschlagsberechtigt war, mag den Sinn gehabt haben, dieser Unitarisierung entgegenzuwirken. Es ließen sich hier noch etliche weitere Regelungen anführen, welche die unitarisierende Tendenz der Verfassung von 1934 dokumentieren<sup>850</sup>.

<sup>845</sup> Vgl. ebd. S. 190 ff. Siehe hierzu Artt. 73 – 80 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 118 – 120. Die Verantwortlichkeit des Bundeskanzlers und der Bundesregierung gegenüber dem Bundespräsidenten ergibt sich aus der Bestimmung von Art. 82 I 1, 2, ebd. S. 120: „Der Bundeskanzler und auf seinen Vorschlag die übrigen Mitglieder der Bundesregierung werden vom Bundespräsidenten ernannt. Zur Entlassung des Bundeskanzlers oder der gesamten Bundesregierung ist ein Vorschlag und eine Gegenzeichnung nicht erforderlich; die Entlassung einzelner Mitglieder der Bundesregierung erfolgt auf Vorschlag des Bundeskanzlers.“

<sup>846</sup> Merkl, Adolf: *Die ständisch-autoritäre Verfassung Österreichs*. Ein kritisch-systematischer Grundriß, Wien 1935, S. 85.

<sup>847</sup> Ebd. S. 83.

<sup>848</sup> Siehe hierzu Siebentes Hauptstück. Verwaltung in den Ländern. Artt. 114 – 122 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 126 – 132.

<sup>849</sup> Vgl. ebd. Art. 114 IV 1, 2, S. 126 f.

<sup>850</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 199 ff.

Eine weitere Ebene, auf die sich die autoritäre Neuordnung des Staates auswirkte, ist die der Kommunen. Bis auf einige Reste ist die demokratische Selbstverwaltung weitgehend aufgelöst worden<sup>851</sup>. Insofern gibt es auch gemeindliche Organe der Selbstverwaltung<sup>852</sup>. Dazu gehören der Bürgermeister, der Gemeindetag sowie der aus höchstens fünf Mitgliedern bestehende Gemeinderat, wobei letzterer zwar vorhanden sein kann, aber nicht muß. Bürgermeister und Gemeinderat werden vom Gemeindetag gewählt. Sowohl der Gemeinderat als auch der gewählte Bürgermeister sind jedoch gleichzeitig Mitglied im Gemeindetag, so daß dieser sich faktisch in seiner Bedeutung auflöst<sup>853</sup>. Der Bürgermeister ist in seiner Tätigkeit von den Entscheidungen der Exekutive des Bundeslandes abhängig. Sowohl bei der Wahl der Bürgermeister hat die Landesexekutive mitzureden, als auch bei der Tätigkeit des Bürgermeisters besteht ein hohes Maß an Weisungsgebundenheit gegenüber Bundes- und Landesorganen<sup>854</sup>. Auf diese Weise werden auch die Bürgermeister in das autoritäre Wesen des Staates eingegliedert<sup>855</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auch noch die Wahl des Bundespräsidenten anzumerken, bei der die Bürgermeister eine wichtige Rolle spielen. Die aus dem Staatsrat, dem Bundeskulturrat, dem Bundeswirtschaftsrat und dem Länderrat bestehende Bundesversammlung ist bei der Wahl des Staatsoberhauptes vorschlagsberechtigt, die Wahl selbst führen dann die Bürgermeister durch<sup>856</sup>. Ein wichtiges Prinzip in der Konstruktion des österreichischen autoritären Staates drückt sich in der Wahl des Bundespräsidenten durch Bürgermeister aus. „Die oberste Stufe wird mit der untersten Stufe der Exekutivorgane zu einem Kreis geschlossen.“<sup>857</sup>

### 3.4.4. Das Kammersystem der autoritären Verfassung

#### 3.4.4.1. Ständegesellschaft und Ständestaat – die Ansätze von Seipel und der Enzyklika „Quadragesimo anno“

Im Zusammenhang mit den „autoritären Kammern“<sup>858</sup> der Verfassung von 1934 geht es Voegelin zunächst einmal um die Einführung zweier Begriffe. Es handelt sich um die „Ständegesellschaft“<sup>859</sup> und den „Ständestaat“<sup>860</sup>.

„Unter einer ständisch geordneten Gesellschaft soll eine Gesellschaft verstanden werden, deren Glieder in berufsständischen Körperschaften mit einem geringeren oder größeren Ausmaß von Selbstverwaltungsrechten organisiert sind. Ständestaat soll in diesem Zusammenhang ein Staat heißen, dessen Gesellschaft ständisch geordnet ist, und in dem Vertreter der Stände an der staatlichen Willensbildung auf der obersten Stufe, vor allem an der Gesetzgebung teilnehmen.“<sup>861</sup>

Voegelin sieht in der ständischen Ordnung des Staates einen politisch integrativen Effekt. Bereits die 1929 erlassene Novelle der Verfassung von 1920 habe diesem Ansinnen Rechnung getragen. Voegelin führt zwei Problempunkte an, deren Lösung eine ständische Ordnung anstreben mußte. Zum einen hatte die Idee des Klassenkampfes das Volk gespalten. Durch eine Erneuerung der ständischen

<sup>851</sup> Vgl. ebd. S. 203.

<sup>852</sup> Siehe hierzu Aches Hauptstück. Verwaltungsbezirke, Ortsgemeinden und Ortsgemeindenverbände. Artt. 123 – 135 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 132 – 135.

<sup>853</sup> Vgl. ebd. Art. 126, S. 133.

<sup>854</sup> Vgl. ebd. Artt. 130 – 132, S. 134 f.

<sup>855</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 204.

<sup>856</sup> Vgl. Art. 73 i. V. m. Art. 52 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 118 und 112.

<sup>857</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 205, vgl. ebd. S. 203 ff.

<sup>858</sup> Ebd. S. 206.

<sup>859</sup> Ebd.

<sup>860</sup> Ebd.

<sup>861</sup> Ebd.

Ordnung sollte diese Spaltung überwunden werden. Zum anderen hat diese Spaltung infolge des Klassengedankens auch zu einer Funktionsunfähigkeit des Nationalrates geführt, der seine parlamentarischen Aufgaben nicht mehr zufriedenstellend wahrnehmen konnte. Die ständische Neuordnung mußte auch hierin Abhilfe schaffen.

Zu der Problematik der ständischen Neuordnung führt Voegelin als Autor den Namen des österreichischen Politikers und zeitweiligen Bundeskanzlers Ignaz Seipel an. Seipel geht in seinem am 16. Juli 1929 in Tübingen gehaltenen Vortrag zunächst von den Kritiken aus, die zu seiner Zeit an Parlament und Parteienherrschaft geübt werden:

„Eine erste Gruppe der Kritiker sieht alle Mängel vom Wahlrecht und von der Wahlordnung herkommen, ohne daß sie an der parlamentarischen Demokratie an sich etwas Besonderes auszusetzen hat. Die zweite Gruppe geht weiter; sie erwartet das Heil von einer ständischen Vertretung an Stelle des jetzigen, aus allgemeinen Wahlen hervorgehenden Parlaments. Die dritte wendet sich gegen die Parteienherrschaft in und neben den Parlamenten. Ich selbst messe der bloßen Reform des Wahlrechtes und der Wahlordnung keine allzu große Bedeutung bei; ich erwarte mir von einem sogenannten Ständeparlament keine wesentliche Besserung, wenigstens nicht von ihm allein; ich sehe die Wurzel des Übels in der Art der Parteienherrschaft, wie sie sich in den Zeiten der konstitutionellen Monarchie entwickelt hat und nach Wegfall der monarchischen Korrektur ungehemmt in die Halme geschossen ist. Nach meiner Ansicht rettet jener die Demokratie, der sie von der Parteienherrschaft reinigt und dadurch erst wiederherstellt.“<sup>862</sup>

Seipel bezweifelt die Möglichkeit der Problemlösung durch die Einrichtung eines Ständeparlamentes, er erblickt das Hauptübel in der Herrschaft der politischen Parteien. Diese müsse beseitigt und anstelle der Parteienherrschaft die Staatsautorität wiederhergestellt werden. Dennoch meint Voegelin bei Seipel im Gegensatz zu anderen Autoren eine weitgehende Vorurteilsfreiheit zu erkennen, obgleich Seipel seine indirekte Forderung nach Stärkung der Staatsautorität durch ein Bekenntnis zur Demokratie zu verschleiern sucht<sup>863</sup>.

Daß die eine der genannten Staatsformen besser sei als die andere, könne laut Seipel nicht behauptet werden. Je nach dem, welche Bedingungen charakteristisch sind, können alle Staatsformen gut oder schlecht sein. Als dafür ausschlaggebende Bedingungen werden Pietät, Amtsgewalt und Autorität angesehen. Nur wenn diese Bedingungen gut sind, dann ist auch die Staatsgestaltung, gleichgültig welchen Grundtyps, in Ordnung. Die Bedingungen sind dann wiederum gut, wenn zwei Voraussetzungen vorliegen. Einerseits müssen die Grundlagen der drei genannten Bedingungen wirklich existieren und dürfen nicht nur vorgetäuscht werden, andererseits müssen die Angelegenheiten der Allgemeinheit auch in der öffentlichen Hand verbleiben und dürfen nicht zum Privatanliegen verkommen<sup>864</sup>.

Der Ständebegriff, mit dem Seipel sich befaßt, orientiert sich am modernen Staat der Neuzeit. Während im Mittelalter die Stände ein Ausdruck für Grundherrschaften waren, werden mit dem neuzeitlichen Ständebegriff Seipels Berufsgruppen gemeint. Und in Bezug auf die moderne Gegenüberstellung der Kategorien „Staat“ und „Gesellschaft“ seien die Stände Bestandteil der Gesellschaft und stehen somit dem Staat gegenüber:

„Ungleich größere Bedeutung kommt dem Gedanken des *Ständeparlaments* zu. Ich fürchte aber, es liegen ihm mancherlei Mißverständnisse zugrunde. Mit einer Wiederbelebung des Ständestaates der Vergangenheit hat er keinesfalls etwas zu tun, daher dürfen sich seine Verfechter auch nicht auf bewährte Traditionen berufen. Die Stände der vorkonstitutionellen Zeiten waren nicht Berufsstände, sondern die Grundherren.“<sup>865</sup>

Ein Parlament, daß nicht politische Parteien, sondern solche gesellschaftlichen Stände repräsentiert, kann zwar manche Probleme des legislativen Prozesses beilegen, jedoch wird das Hauptproblem, die Sinnordnung des politischen Kernbereiches des Staates, hierdurch nicht gelöst<sup>866</sup>. Festzuhalten ist

---

<sup>862</sup> Seipel, Ignaz: Die Tübinger Kritik der Demokratie., in: ders.: Der Kampf um die österreichische Verfassung, Wien – Leipzig 1930, S. 177 – 188 (S. 181 f.).

<sup>863</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 207.

<sup>864</sup> Vgl. Seipel, Ignaz: Die Tübinger Kritik der Demokratie., S. 179.

<sup>865</sup> Ebd. S. 183.

<sup>866</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 209.

weiterhin, daß die ständische Ordnung der Gesellschaft, zu der Zeit, als Seipel seine These entwickelt, nur ein Postulat darstellt, jedoch nicht der realen Situation entspricht. Es gibt zwar mannigfach Berufsgruppen, nur sind diese nicht zu Ständen organisiert. Es sind lediglich drei Berufsgruppen, denen Seipel bereits jetzt den Charakterzug von Ständen zuerkennt, da diese nicht in gesellschaftliche Klassen gespalten sind. Als Stände sieht Seipel die Geistlichkeit, die Soldaten und die Gelehrten an. Die Bauern hingegen stellen keinen Stand dar, weil sie durch die Klassenspaltung desintegriert sind.

Ständegesellschaft und Klassengesellschaft repräsentieren bei Seipel somit zwei mögliche, jedoch sich widersprechende und einander ausschließende Formen der Gliederung einer Gesellschaft. Die Ständegesellschaft offenbart sich hierbei als vertikale, die Klassengesellschaft als horizontale Gliederung. Zu einer gesellschaftlichen Klasse gehören diejenigen, die sich in ihren Einkommens- und Lebensbedingungen entsprechen, ganz gleich welchen Berufsgruppen sie auch angehören mögen. Zu einem gesellschaftlichen Stand hingegen zählen, genau umgekehrt, die Angehörigen ein und derselben Berufsgruppe, unabhängig davon, wie weit sie untereinander in ihren Einkommens- und Lebensbedingungen voneinander differieren. Die Ständegesellschaft ist der erwünschte Zustand, jedoch wird diese durch die Klassengegensätze zerrissen und unmöglich gemacht<sup>867</sup>.

An dieser Problematik im Denken Seipels knüpfen auch die Ideen der bereits genannten Enzyklika *Quadragesimo anno* an. Auch für die Enzyklika ist der Ausgangspunkt die Zersetzung der Gesellschaft aufgrund der sozialen Klassengegensätze:

„In Auswirkung des individualistischen Geistes ist es so weit gekommen, daß das einst blühend und reichgegliedert in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Gesellschaftsleben derart zerschlagen und nahezu ertötet wurde, bis schließlich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben, – zum nicht geringen Schaden für den Staat selber.“<sup>868</sup>

Als Weg zu deren Überwindung erblickt auch die Enzyklika eine ständische Neuordnung der Gesellschaft<sup>869</sup>:

„Erneuerung einer ständischen Ordnung also ist das gesellschaftspolitische Ziel. Bis zur Stunde dauert ja der unnatürlich-gewaltsame Zustand der Gesellschaft fort und ermangelt infolgedessen der Dauerhaftigkeit und Festigkeit; ist doch die heutige Gesellschaft geradezu aufgebaut auf der Gegensätzlichkeit der Interessenlagen der Klassen und damit auf dem Gegensatz der Klassen selbst, der allzuleicht in feindseligen Streit ausartet.“<sup>870</sup>

Das bedeutet,

„daß wohlgefügte Glieder des Gesellschaftsorganismus sich bilden, also ‚Stände‘, denen man nicht nach der Zugehörigkeit zur einen oder andern Arbeitsmarktpartei, sondern nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des einzelnen angehört. Denn genau, wie die nachbarschaftliche Verbundenheit die Menschen zur Gemeinde zusammenführt, so läßt die Zugehörigkeit zum gleichen Beruf – gleichviel ob wirtschaftlicher oder außerwirtschaftlicher Art – sie zu Berufsständen oder berufsständischen Körperschaften sich zusammenschließen.“<sup>871</sup>

Wie auch Voegelin hervorhebt, dienen zur Begründung dieser Auffassung in der Enzyklika die Ansichten des Thomas von Aquin, zu denen es in der Enzyklika heißt:

„Ordnung bedeutet, wie der hl. Thomas meisterhaft ausführt, Einheit in wohlgegliederter Vielheit. Eine rechte gesellschaftliche Ordnung verlangt also eine Vielheit von Gliedern des Gesellschaftskörpers, die ein starkes Band zur Einheit verbindet. Die Kraft eines solchen Einheitsbandes besitzen einmal die Güter und Dienstleistungen, deren Erzeugung bzw.

<sup>867</sup> Vgl. Seipel, Ignaz: Was sind „Stände“?, in: ders.: Der Kampf um die österreichische Verfassung, S. 199 – 204 (besonders S. 202 ff.). Hierbei handelt es sich um einen von Seipel in der „Reichspost“ geschriebenen Artikel vom 19. Oktober 1929.

<sup>868</sup> Pius XI. Papst: Über die gesellschaftliche Ordnung, S. 111, 113, Rdnr. 78.

<sup>869</sup> Hierzu relevant ist ebd. der Abschnitt „‘Ordinum‘ mutua conspiratio“ („Berufsständische Ordnung“), S. 112 – 117, Rdnrn. 81 – 87.

<sup>870</sup> Ebd. S. 113, 115, Rdnr. 82.

<sup>871</sup> Ebd. S. 115, Rdnr. 83.

Darbietung die Angehörigen des gleichen Berufstandes, gleichviel ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, obliegen, zum andermal das Gemeinwohl, zu dem sämtliche Berufstände, jeder zu seinem Teil, mitzuwirken und beizutragen haben.<sup>872</sup>

Neben den Gemeinsamkeiten zwischen den Ideen der Enzyklika und der Gedankenwelt Seipels sieht Voegelin jedoch auch Unterschiede. So sei die Ständeidee der Enzyklika wesentlich konservativer als die Seipels. Während sich die Enzyklika auf das Gegenüber von Unternehmern und Arbeitern beschränke, sieht Voegelin bei Seipel darüber hinaus die Forderung, daß der Einzelne gesellschaftlich aufsteigen könne, ohne jedoch, daß er von einer gesellschaftlichen Klasse in eine andere übertritt. Dies komme sogar kommunistischen Vorstellungen nahe<sup>873</sup>. Das Problem der Ständegesellschaft ist jedoch nicht das einzige, welches bei Seipel eine Rolle spielt. Seine Idee ist, wie schon festgestellt wurde, verbunden mit einer bestimmten Vorstellung über die Staatsorganisation. Voegelin zieht zum Beleg hierzu Äußerungen Seipels in dessen Eigenschaft als zeitweiliger Regierungschef heran, als dieser während der Generaldebatte des Nationalrates über den Bundesvoranschlag am 18. Januar 1929 das Wort ergriff:

„Wir stehen bei der Erörterung der Fragen der Demokratie. Der Redner der Opposition hat gestern fast im unmittelbaren Anschluß an sein Eintreten für eine Erweiterung der Demokratie gegen die Regierung den Vorwurf erhoben, daß sie eine wichtige wirtschaftspolitische Frage in *Konventikeln* bespreche. Ich muß mich sehr dagegen verwahren, daß man etwa vonseiten des Parlaments oder vonseiten der parlamentarischen Opposition ein Veto dagegen einlegt, daß die Regierung *ohne Vermittlung des Parlaments mit dem Volk, mit den einzelnen Wirtschaftsgruppen, mit denen redet, die sich selbst zum Worte melden.*“<sup>874</sup>

Aus Seipels Äußerungen geht eine Kritik am Parlamentarismus hervor, die in dem Vorwurf gipfelt, daß das Parlament nicht seiner Rolle als Vertretung des Volkes gerecht werde, weil es von den Parteien beherrscht sei. Dies rechtfertige das direkte in Kontakt Treten der Regierung mit den Vertretern der Wirtschaft ohne Vermittlung dieses Kontaktes durch das Parlament:

„Die immer wiederholten Angriffe der Sozialdemokraten gegen jeden Versuch der Regierung, mit irgendwem, der nicht die parteipolitische Marke, trägt, zu verhandeln oder ihn auch nur um Rat zu fragen, ist eine Hauptursache, warum das Verlangen nach einem ‚*Stände*‘staat oder ‚*Stände*‘parlament so lebhaft wurde. Die Wirtschaftskreise sind erbittert darüber, daß sofort mit Schimpfworten wie ‚*Konventikel*‘ herumgeworfen wird, wenn die Regierung einmal mit ihnen allein spricht, und sie kehren naturgemäß den Spieß um und bekämpfen das Parteienparlament an sich.“<sup>875</sup>

Die Vertreter der Wirtschaft erscheinen hier als wahrhaftigere Vertreter des Volkes anstelle des Parlamentes, so daß Seipel das Vorgehen seiner Regierung unter Umgehung des Parlamentes als einer „wahren Demokratie“ gemäß rechtfertigt, womit er sein Konzept autoritärer Herrschaft schließlich verschleiert. Wenn es nun darum geht, in der Staatsorganisation eine sinnvolle Hierarchie der Autoritäten festzulegen, so handelt es sich im vorliegenden Fall um ein Konzept, in welchem zweierlei Ideen zusammenfließen. Einerseits sind es die Reformideen des Parlamentarismus, andererseits ist es eine von der schon genannten Enzyklika postulierte christliche Idee über den Aufbau der Gesellschaft. Letztere ist entscheidend für das Postulat einer Ständegesellschaft, es handelt sich bei dieser Idee um das Subsidiaritätsprinzip. Das, was der Einzelmensch zu leisten in der Lage ist, darf ihm nicht durch über ihm stehende Gemeinschaften entzogen werden. Genauso dürfen Kompetenzen, welche von kleineren Gemeinschaften zur Zufriedenheit wahrgenommen werden können, nicht von übergeordneten Gemeinschaften an sich genommen werden.

Subsidiarität stellt die Nachrangigkeit der oberen gegenüber unteren Ebenen dar. Dieses Prinzip trägt nach Auffassung der Enzyklika stets zur Festigung politischer Herrschaft bei. Ausgelöst ist die in der Enzyklika enthaltene Forderung nach Subsidiarität durch den Eindruck von einer Gesellschaft, in welcher ein allmächtiger Staat einer zur Vermassung tendierenden Gesellschaft gegenüber steht. Diese Allmacht des Staates soll durch die Partizipation untergeordneter Gemeinschaften der

<sup>872</sup> Ebd. Rdnr. 84.

<sup>873</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 210 f.

<sup>874</sup> Seipel, Ignaz: Aus der Budgetdebatte 1929., in: ders.: Der Kampf um die österreichische Verfassung, S. 135 – 143 (S. 140 f.).

<sup>875</sup> Ebd. S. 142, Anmerkung 1. Vgl. insgesamt ebd. S. 135 ff.

Gesellschaft, konkret der beruflichen Stände, an der Staatsorganisation geschwächt werden. Im Ergebnis dieser Forderungen ist also auf der Ebene der Staatsorganisation eine Vertretung der beruflichen Stände einzurichten.

Diese Reform kann jedoch auch das Ergebnis von Bestrebungen sein, die aus einer genau entgegengesetzt wirkenden Richtung stammen. Hierfür steht das Beispiel Seipels, wo die Forderung nach Einrichtung eines Ständeparlaments nicht die Schwächung der Allmacht des Staates, sondern die Beseitigung der durch Parteienherrschaft charakterisierten parlamentarischen Demokratie und die Errichtung eines autoritären Staates bezweckt<sup>876</sup>.

#### 3.4.4.2. Ständestaat und Ständegesellschaft als Signum der neuzeitlichen Verfassungsgeschichte

Voegelin stellt heraus, daß es sich bei der Problematik von Ständegesellschaft und Ständestaat um ein Problem der neuzeitlichen Verfassungsgeschichte handelt und somit Konnotationen mit der Verfassungsgeschichte des Mittelalters ausschließt. Die strukturellen Wandlungsprozesse, welche den Übergang vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Staatsverständnis beschreiben, schaffen geradezu die Voraussetzung für die genannte Problematik einer an Berufsständen orientierten Struktur der Staatsorganisation. Ein solcher Wandlungsprozeß ist die Einebnung der Herrschaftshierarchie des mittelalterlichen Personenverbandsstaates durch die Herstellung des den neuzeitlichen institutionellen Flächenstaat kennzeichnenden staatlichen Machtmonopols. Der institutionelle Flächenstaat der frühen Neuzeit ist somit zunächst charakterisiert durch den Gegensatz zwischen dem Machtmonopol und der Allmacht des Staates einerseits sowie der entmachteten, politisch nivellierten Gesellschaft andererseits. Diesen Gegensatz zu mildern, bemüht sich dann die Forderung nach Partizipation der Gesellschaft an der Staatsorganisation. Die Einlösung dieser Forderung erfolgt im Ergebnis einer langen Entwicklung mit der konstitutionell beschränkten Herrschaft als Zwischenstufe durch die Einrichtung einer Volksvertretung. Was die politische Situation im österreichischen Staate zur Zeit der parlamentarischen Demokratie in den 1920er und frühen 1930er Jahren betrifft, so stellt sich diese Volksvertretung als Parteienparlament dar, welches seiner Funktion einer zufriedenstellenden Repräsentation des Volkes nicht gerecht wird. Von diesen Voraussetzungen ausgehend wird die Problematik von Ständegesellschaft und Ständestaat entworfen, welche dann auf die politische Forderung nach Errichtung eines Parlamentes der Berufsstände hinausläuft, die das Ziel hat, eine Verfassung zu kreieren, in welcher die Gesellschaft einerseits in Gestalt ständischer Repräsentation eine angemessene Partizipation an der politischen Macht erfährt, andererseits jedoch nicht in eine parteienpluralistische parlamentarische Demokratie ausartet. Dieses Ziel ist ein Charakteristikum des österreichischen autoritären Staates, der somit eine Mittelstellung zwischen den Extrempolen parlamentarischer Demokratie auf der einen und totalitärer Herrschaft auf der anderen Seite einnimmt<sup>877</sup>.

#### 3.4.4.3. Die Bedeutung der englischen Verfassungsgeschichte für das Kammersystem

Die vorstehend zusammengefaßte Problematik findet Voegelin nun auch am Beispiel der Verfassungsgeschichte Englands belegt<sup>878</sup>. Dabei wird zunächst die Eigenständigkeit der Entwicklung Englands im Vergleich zu den verfassungspolitischen Bestrebungen auf dem europäischen Kontinent hervorgehoben. Während es in Frankreich noch im 19. Jahrhundert darum ging, die Macht eines absoluten Monarchen einzuschränken und die Herrschaft des Volkes durchzusetzen, war dieses Bestreben in England bereits längst in die Tat umgesetzt worden. In England gab es nunmehr eine andere, auf die Herrschaft des Volkes als Voraussetzung bereits aufbauende Zielsetzung: die Neuordnung der Organisation des Parlamentes, da die bisherige Form der Repräsentation des Volkes nicht zufriedenstellend funktionierte. Hier ist die Parallele zur österreichischen Situation in den Jahren um 1933/34 erkennbar. Georg Wilhelm Friedrich Hegel befaßte sich mit dieser Situation in England in seiner 1831 entstandenen Schrift *Über die englische Reformbill*, in welcher es heißt:

<sup>876</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 206 ff.

<sup>877</sup> Vgl. ebd. S. 214.

<sup>878</sup> Vgl. im folgenden Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Über die englische Reformbill (1831)*, in: ders.: Politische Schriften. Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1966, S. 277 – 321.

„Die dem englischen Parlamente gegenwärtig vorliegende Reformbill beabsichtigt zunächst, in die Verteilung des Anteils, welchen die verschiedenen Klassen und Fraktionen des Volks an der Erwählung der Parlamentsglieder haben, Gerechtigkeit und Billigkeit dadurch zu bringen, daß an die Stelle der gegenwärtigen bizarrsten, unförmlichsten Unregelmäßigkeit und Ungleichheit, die darin herrscht, eine größere Symmetrie gesetzt werde. Es sind Zahlen, Lokalitäten, Privatinteressen, welche anders gestellt werden sollen; aber es sind zugleich in der Tat die edeln Eingeweide, die vitalen Prinzipien der Verfassung und des Zustandes Großbritanniens, in welche jene Veränderung eindringt.“<sup>879</sup>

Hegel ist der Befürworter einer Interessenvertretung, jedoch ist das Problem von ihm noch nicht eindeutig formuliert, da die Typen des mittelalterlichen Ständestaates, des Parlamentes als Volksvertretung und einer künftigen Gliederung der Gesellschaft in Stände noch nicht hinreichend voneinander differenziert werden. Hegel sieht nicht unbedingt eine Trennung zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Ständebegriff, er interpretiert stattdessen die ständische Neugliederung der Gesellschaft mit den Vorstellungen über die Reichs- und Landstände des Mittelalters. Andererseits erkennt Voegelin Hegel zu, daß ihm durch diese Interpretation die Sicht für die Problematik der englischen Interessenvertretung nicht verstellt wird. Hegel wisse zudem, daß durch die Öffnung der Interessenvertretung gegenüber bis dato nicht vertretenen Schichten und Ständen diese nicht einfach nur erweitert wird, sondern daß damit die Herrschaft der bislang regierenden Schicht grundsätzlich hinterfragt wird, das bestehende Herrschaftssystem möglicherweise sogar vernichtet werden kann. Insofern wird durch die Reformbill nicht einfach nur eine systemimmanente Reform des Parlaments angestrebt, sondern die Gesamtverfassung des Staates in ihrer Grundstruktur wird revolutionären Veränderungen unterworfen<sup>880</sup>.

Ein anderer Autor, den Voegelin zu dem vorgenannten Problem anführt, ist Henry George Earl Grey. Greys Konzept wird wie das von Hegel vor dem Hintergrund entwickelt, daß England sich vom konstitutionellen zum parlamentarischen Staat entwickelt hat. Wenn jedoch hier von einem parlamentarischen Staat gesprochen wird, so liegt hier, wie Voegelin hervorhebt, ein anderes Verständnis zu Grunde, als das, welches man heute mit diesem Terminus verbindet. Wenn bei Grey von einem parlamentarischen Staat die Rede ist, dann meint er damit nicht etwa eine parlamentarische Demokratie im heutigen Sinne. Stattdessen ist eine Staatsform gemeint, bei welcher die Regierung dem Parlament die Geschäftsführung diktiert, während letzteres lediglich die öffentliche Meinung und die im Volk vorhandenen verschiedenen Interessen widerspiegeln soll. Bei Grey heißt es hierzu:

„Die vollziehende Gewalt und die gesetzgebende Gewalt sind bei dieser Einrichtung wesentlich in denselben Händen vereinigt, aber beide sind beschränkt; die vollziehende Gewalt durch das Gesetz, und die gesetzgebende Gewalt durch die Nothwendigkeit, die Zustimmung des Parlamentes zu den beabsichtigten Massregeln zu erlangen, so dass selbst die stärksten Regierungen es nicht wagen, Gesetze vorzuschlagen, denen die öffentliche Meinung entschieden widerstrebt.“<sup>881</sup>

Die Reformbill von 1832 strebte Veränderungen in der demokratischen Richtung an, in dem das Wahlrecht sich nun auf noch weitere Teile des Volkes erstrecken sollte, als es bis dato der Fall war. Nach Grey bestand der Vorteil des Parlaments, genauer gesagt des „Unterhauses“ als der direkten Vertretung des Volkes, darin, daß es sich inhomogen zusammensetzte. Es sind in ihm Abgeordnete von Wahlkreisen mit sehr unterschiedlichen Bevölkerungsanteilen vertreten. Von daher finden sich im Unterhaus drei Gruppen von Abgeordneten. Dies sind, erstens, kompetente Abgeordnete, die jedoch unpopuläre Ansichten zu vertreten haben, zweitens, Abgeordnete, denen die Aufgabe zufällt, die miteinander konkurrierenden Standpunkte verschiedener gesellschaftlicher Klassen auszutragen, sowie, drittens, Abgeordnete, welche die verschiedenen Interessen der Nation zu artikulieren haben. Grey:

„Beständen nicht Einrichtungen, welche fähigen Männern von unpopulären Ansichten eben sowohl als Gliedern, welche die widersprechenden Meinungen der mannigfachen Gesellschaftsclassen, und der vielen verschiedenen, in der Nation bestehenden Interessen

---

<sup>879</sup> Ebd. S. 277.

<sup>880</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 214 ff.

<sup>881</sup> Grey, (Henry George) Earl: Die parlamentarische Regierungsform betrachtet im Hinblick auf eine Reform des Parlamentes, Prag 1863, S. 4.

ausdrücken, so würden die Debatten sehr an Interesse verlieren, und noch mehr an ihrem Werthe als Mittel den Volksgeist aufzuklären und die herrschenden Irrthümer allmählig zu berichtigen.“<sup>882</sup>

Neben diesem Vorteil der Inhomogenität, der die Eigenheiten der althergebrachten Interessenrepräsentation mit einer nunmehr stärkeren Repräsentation des Volkes verbindet, wittert Grey jedoch auch Gefahren, die sich bei einer Fortführung der angedeuteten demokratischen Entwicklung auftun. Als den größten Fehler der Reformbill von 1832 erachtet Grey,

„dass gegen die Gefahr, mit der Beseitigung von Missbräuchen nebstbei den Einfluss der Regierung im Parlamente zu sehr zu vermindern, keine angemessene Fürsorge getroffen wurde. Es ist oft, und mit Recht gesagt worden, dass die schlechteste Verwaltung, die wir unter unserer gegenwärtigen Verfassung haben können, eine schwache Verwaltung sei. Einem schwachen Ministerium fehlt die Macht recht zu handeln; es ist genöthiget, nicht die Massregeln, die es durchzusetzen hoffen kann, vor das Parlament zu bringen; es kann nicht wagen, die Regierungsgewalt nach eigenem Ermessen zu handhaben; es ist fortwährend der Versuchung ausgesetzt, in ungebührlicher Weise um die Volksgunst zu buhlen und die jeder Parteiregierung anklebenden Fehler dadurch zu steigern, dass es bei all' seinen Massregeln mehr auf die Förderung der Interessen seiner Partei als der der Nation bedacht ist.“<sup>883</sup>

Grey fürchtet vor allem den Autoritätsverlust der Regierung, den diese erleidet, wenn sie in ihrer Tätigkeit vom Vertrauen des Parlaments abhängig gemacht wird und somit keine unabhängige Autorität mehr besitzt. Eine im Vertrauen von einem demokratisch gewählten Parlament abhängige Regierung ist für Grey instabil, da er dem Volk die Kompetenz des Regierens nicht zutraut. Es fehlt Grey vor allem die Garantie dafür, daß eine Regierung, die vom Willen der Mehrheit einer demokratischen Volksvertretung abhängt, auch wirklich eine gute Regierung sei. Durch diese Bedenken veranlaßt ergeben sich für Grey die Vorschläge zu einer Reform, durch welche die durch die Reformbill geschaffenen Neuerungen mit den Traditionen des alten Parlamentarismus verbunden werden sollen. Dazu zählt, erstens, die Einführung des Verhältniswahlrechts, da durch das bis dato gehandhabte Mehrheitswahlrecht eine Vertretung von Bevölkerungsminderheiten, hierbei besonders des besitzenden Bildungsbürgertums, im Parlament nicht genügend gewährleistet war. Das Verhältniswahlrecht soll die Mannigfaltigkeit der Repräsentation verschiedener Bevölkerungsteile im Parlament wiederherstellen. Zweitens, beugt Grey sich der Erkenntnis, daß als Abgeordnete eines Parlaments nur Menschen besonderer charakterlicher Eignung in Frage kommen, diese jedoch nicht unbedingt auch eine Eignung für einen der Wahl vorausgehenden Wahlkampf besitzen. Um geeigneten Persönlichkeiten ins Parlament zu verhelfen, bietet das Verhältniswahlrecht keine Garantie. Daher müßten, besonders von der Ebene der Universitäten aus, besondere Wahlgremien geschaffen werden, die über die Entsendung von Abgeordneten ins Parlament befinden. Drittens, sollte eine solche Einrichtung von Wahlgremien auch auf der Ebene der Berufsgruppen stattfinden, so daß alle Berufsgruppen im Parlament angemessen vertreten werden. Viertens, ist der Gefahr vorzubeugen, daß Abgeordnete, die unpopuläre Meinungen vertreten müssen, bei der nächsten Wahl ihren Sitz verlieren. Dies soll dadurch geschehen, daß das Unterhaus bestimmte Abgeordnete auf Lebenszeit ernennen darf. Eine fünfte Maßnahme sollte der Wiederherstellung der Autorität der Regierung gegenüber dem Parlament dienen. Das Parlament sollte eine bestimmte Zahl seiner Abgeordneten selbst ernennen können, so daß praktisch die stärkste Partei diese Ernennung in ihrem Sinne vornimmt und insoweit das Einvernehmen mit der Regierung wiederhergestellt wird<sup>884</sup>.

Voegelin sieht eine Parallele zwischen Greys Reformvorschlägen und denjenigen von Renan, wengleich Greys Abhandlung einige Probleme mehr berücksichtigt als Renan. Das Parlament, so Voegelin, ist nun von zwei Seiten her als autoritär zu charakterisieren, einmal „von unten“ und zum anderen „von oben“. Ersteres bedeutet, daß die Abgeordneten des Parlaments teilweise nicht demokratisch gewählt, sondern auf nichtdemokratischem Wege bestimmt werden und somit selbst

---

<sup>882</sup> Ebd. S. 61.

<sup>883</sup> Ebd. S. 85.

<sup>884</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 218 ff. Siehe allerdings Grey, (Henry George) Earl: Die parlamentarische Regierungsform, wo im sechsten Kapitel, S. 110 ff., zwar von „Erwägungen bezüglich einer neuen Reformbill“ die Rede ist, die von Voegelin diesbezüglich aufgezählten Punkte aber mit diesem Inhalt, insbesondere die Einführung des Verhältniswahlrechts, nicht auftauchen.

einen autoritären Charakter repräsentieren. Letzteres heißt, daß das Funktionieren des Parlaments abhängig ist von der Regierung, die ihrerseits ebenfalls eine autoritäre ist. Diese zwei Seiten hängen untrennbar zusammen<sup>885</sup>.

Voegelin widmet sich desweiteren den Organen der Legislative und dabei insonderheit deren Konstituierung. Dabei spielt nun, wie gesagt, nicht nur eine Rolle, daß die Legislativorgane selbst autoritär sind, sondern auch, daß die übergeordnete autoritäre Exekutive bei der Konstituierung der Legislative Einfluß ausübt. Voegelin führt nun einige, den Ansätzen Renans und Greys entsprechende Merkmale an, welche die politische Situation kennzeichnen, unter deren Voraussetzung ein Organ der Gesetzgebung geschaffen werden soll.

Erstens, ist das Volk in einem Maße politisiert worden, daß eine angemessene Beteiligung dessen an der Politik zwingend notwendig erscheint. Zweitens, kam mit der industriellen Revolution die Arbeiterschaft als neue soziale Schicht auf, die nun nach einer Repräsentation ihrer Interessen drängt. Diese Repräsentation ist aber bis dato nicht gegeben. Drittens, würde jedoch ein Wahlrecht für das gesamte Volk im Ergebnis zu einer Repräsentation nur der zahlenmäßig stärksten Gruppen führen, die schwachen jedoch unberücksichtigt lassen. Folglich muß, viertens, das Ziel der Neuorganisation des Parlaments darin bestehen, bisher von der Volksvertretung ausgeschlossene Bevölkerungsteile angemessen zu repräsentieren, dabei jedoch gleichzeitig ein Vertretungsmonopol der zahlenmäßig stärksten Bevölkerungsgruppe zu verhindern.

Um die genannten Probleme zu lösen, sind drei Varianten denkbar: ein Mehrkammersystem, ein Zweikammersystem oder eine gemischte Kammer. Für ein Mehrkammersystem wären interessengelenkte Wahlgremien erforderlich, die je eine Kammer wählen. Beim Zweikammersystem steht neben dem autoritär konstituierten House of Lords ein Unterhaus, das entweder, nach den Vorstellungen Renans, demokratisch gewählt wird oder sich aber, nach den Vorstellungen Greys, aus einer Kombination autoritärer und demokratischer Verfahren konstituiert. Bei einer Entscheidung für eine gemischte Kammer hingegen würde diese als einzige Kammer fungieren. Sie würde entweder rein autoritär oder autoritär-demokratisch zustandekommen<sup>886</sup>.

#### 3.4.4.4. Das österreichische Kammersystem

Die Auffassungen Voegelins über die Kreation der Legislativorgane und deren Verhältnis zur Exekutive unter den Voraussetzungen einer ständisch strukturierten Gesellschaft beziehen sich zunächst auf das Beispiel Englands. Dieser Vergleich soll es aber ermöglichen, die durch die österreichische autoritäre Bundesverfassung von 1934 geschaffene Institutionenordnung sachgerecht zu bewerten. Daher geht Voegelin dazu über, die österreichische Variante der Repräsentation einer Ständegesellschaft im Lichte der Verfassung von 1934 zu erläutern. Zuvor hebt er jedoch noch einmal auf eine theoretische Grundsatzfeststellung ab, indem er noch einmal auf eine an früherer Stelle gewonnene Erkenntnis hinweist. Es ist die Feststellung,

„daß die staatswissenschaftliche Begriffsbildung immer vor dem Problem steht, die symbolischen Ausdrücke der politischen Sphäre auf das Begriffssystem der Wissenschaft zu beziehen. Dabei kann und wird es sich häufig ereignen, daß die Sinngehalte der Symbole aufgelöst werden müssen. In dieser Situation befinden wir uns bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der österreichischen Lösung des Problems, ein gesetzgebendes Kollegium zu schaffen.“<sup>887</sup>

Ausgangspunkt der Betrachtungen ist der Begriff des Ständestaates, der als politisches Symbol fungiert. Diesen gilt es anzustreben, soll er doch die Klassengegensätze im Volk überwinden helfen. Die Legislative soll die Ständegesellschaft repräsentieren, damit den Gefahren eines Vertretungsmonopols der zahlenmäßig stärksten Bevölkerungsgruppe und der Massendemokratie überhaupt entgegenwirken. Andererseits stellt die Ständeidee jedoch nicht nur eine Opposition zur Massendemokratie, sondern aufgrund des durch sie repräsentierten Subsidiaritätsprinzips auch eine Opposition zum totalitären Staat dar. Es sind somit drei Anliegen, welche die ständestaatliche Idee mit ihrem politischen Kampf verbindet, erstens, die Idee des Klassenkampfes zu überwinden, zweitens, gegen die Gefahren anzugehen, die mit der Massendemokratie und dem Vertretungsmonopol

<sup>885</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 223 f.

<sup>886</sup> Vgl. ebd. S. 224 ff.

<sup>887</sup> Ebd. S. 226.

verbunden sind, sowie, drittens, die Idee des totalen Staates zu bekämpfen<sup>888</sup>. Abgesehen von diesen klar ersichtlichen Grundsätzen weist Voegelin jedoch auch darauf hin, daß die Verfassung von 1934 nur teilweise die Idee des Ständestaates repräsentiert. Das Wesen des Ständestaates besteht darin, daß die beruflichen Stände der Gesellschaft an der Willensbildung des Staates teilhaben, damit also Vertreter in das entsprechende Gesetzgebungsorgan entsenden. Im österreichischen Parlament sitzen jedoch nicht nur Vertreter der Berufsstände, sondern auch ein großer Teil von Abgeordneten, die aufgrund anderweitiger Wahlverfahren ins Parlament gelangen. Das österreichische Kammersystem gliedert sich in vier vorberatende Kammern und eine beschließende Kammer. Diese Struktur kann als Kompromiß zwischen Ein- und Mehrkammersystem angesehen werden. Die beschließende Kammer ist der Bundestag, die vier vorberatenden Kammern sind der Staatsrat, der Bundeskulturrat, der Bundeswirtschaftsrat und der Länderrat<sup>889</sup>. Die vorberatenden Kammern sind Interessenvertretungen, ihre Aufgabe ist es, gutachterliche Stellungnahmen für den Bundestag zu dessen Gesetzgebung zu erarbeiten, um auf diese Weise die eigenen Interessen gewahrt zu wissen<sup>890</sup>. Die zustimmenden oder ablehnenden Stellungnahmen haben jedoch, wie es etwa in einem echten Mehrkammersystem der Fall wäre, für den Bundestag keine bindende Wirkung, sondern werden von diesem im eigenen Ermessen berücksichtigt. Im folgenden ist kurz auf die Konstitution der insgesamt fünf Kammern einzugehen. Entsprechend den genannten vier vorberatenden Kammern werden die Interessen der Staatshoheit, der Kultur, der Wirtschaft und der Länder vertreten. Die Berufsstände haben ihre Interessenvertretung im Bundeswirtschaftsrat. Hierzu werden Vertreter aus den Bereichen Land- und Forstwirtschaft, Industrie, Bergbau, Gewerbe, Handel, Verkehr, Geld-, Kredit und Versicherungswesen, aus freien Berufen und aus dem öffentlichen Dienst in den Bundeswirtschaftsrat entsendet<sup>891</sup>. Den Bundeswirtschaftsrat wertet Voegelin als ein Zugeständnis gegenüber den Tendenzen zur Massendemokratie, wobei jedoch durch die Ordnung der Gesellschaft nach Leistungsgruppen die Gefahren vermieden werden, die mit der Massendemokratie ansonsten verbunden sind<sup>892</sup>. Der Bundeskulturrat setzt sich aus Vertretern der Kirchen, Religionsgesellschaften, des Schul-, Erziehungs- und Volksbildungswesens, der Wissenschaft und Kunst zusammen. Im Gegensatz zum Bundeswirtschaftsrat, dessen Vertreter entsendet werden, handelt es sich bei Konstituierung des Bundeskulturrates um eine Berufung von dessen Mitgliedern. Das heißt, hier spielt der Einfluß der Exekutive eine stärkere Rolle als bei der Konstituierung des Bundeswirtschaftsrates<sup>893</sup>. Der Staatsrat, dessen Angelegenheit, wie schon gesagt, die Belange der Staatshoheit sind, setzt sich aus Mitgliedern zusammen, die vom Bundespräsidenten mit Gegenzeichnung des Bundeskanzlers auf befristete Zeit ernannt werden<sup>894</sup>. Der Länderrat vertritt die Bundesländer und die bundesunmittelbare Stadt Wien mit jeweils zwei Vertretern, dem Landeshauptmann bzw. Wiener Bürgermeister und dem für die Finanzen zuständigen Mitglied der Landesregierung bzw. der Wiener Stadtverwaltung<sup>895</sup>. Das beschließende Organ, der Bundestag, setzt sich aus einem Teil der Mitglieder aller vier vorberatenden Kammern zusammen<sup>896</sup>.

Was die Gesetzgebungs- bzw. Willensbildungsorgane in den Bundesländern, in der bundesunmittelbaren Stadt Wien und in den Gemeinden betrifft, gelten ähnliche Grundsätze wie auf der Bundesebene, wenn auch hier mancherlei Verkleinerungen und Vereinfachungen auszumachen sind. Im Gegensatz zur Bundesebene herrscht hier das Einkammersystem vor, das heißt, Gesetzgebung bzw. Willensbildung erfolgen hier in den Landtagen, in der Wiener Bürgerschaft und in den Gemeindegremien.

Die Mitglieder der Landtage und der Wiener Bürgerschaft repräsentieren lediglich die Berufsstände

---

<sup>888</sup> Vgl. ebd. S. 227.

<sup>889</sup> Vgl. Art. 44 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 109.

<sup>890</sup> Vgl. ebd. Art. 45.

<sup>891</sup> Vgl. ebd. Art. 48, S. 110 f.

<sup>892</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 228 f.

<sup>893</sup> Vgl. Art. 47 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 110.

<sup>894</sup> Vgl. ebd. Art. 46, S. 109 f.

<sup>895</sup> Vgl. ebd. Art. 49, S. 111.

<sup>896</sup> Vgl. ebd. Art. 50 sowie insgesamt Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 226 ff.

und die Institutionen der Kultur, entsprechen in ihrer Zusammensetzung also dem Bundeswirtschaftsrat und dem Bundeskulturrat. Landtage und Wiener Bürgerschaft sind also in stärkerem Maße eine Ständevertretung als der Bundestag, da in diesem ja außerdem noch Mitglieder von Staatsrat und Länderrat zu finden sind, wofür es auf Landesebene keine Entsprechung gibt, die noch eine Vertretung in den Landtagen und der Wiener Bürgerschaft beanspruchen würde. Analog zur Zusammensetzung der Landtage und der Wiener Bürgerschaft verhält es sich schließlich auch mit der Konstituierung der Gemeindetage<sup>897</sup>.

### 3.4.5. Die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Legislative und Exekutive

Aus der bisherigen Darstellung über die Struktur der autoritären Kammern kann nun übergeleitet werden zu dem Problem des Verhältnisses zwischen Exekutive und Legislative. Dabei stellt Voegelin noch einmal die Charakteristika der bisher gewonnenen Erkenntnisse zu diesem Problem zusammen, wobei besonders auch der Exkurs in die Verfassungsgeschichte Englands sich als hilfreich erweist:

„Der charakteristische Zug des englischen Parlamentarismus, der in den Reformvorschlägen Greys festgehalten wurde, war die Verbindung der autoritären Staatsführung mit einem Parlament, das trotz des autoritären Aufbaues eine Quelle politischer Willensbildung blieb. Die Verfassung 1934 gestaltet das Verhältnis der Exekutive zum gesetzgebenden Organ derart, daß dieses nicht mehr Quelle politischer Willensbildung sein kann.“<sup>898</sup>

So ist es nicht erlaubt, daß sich spezielle Willensbildungskollegien wie etwa Parteien und Fraktionen bilden dürfen. Wenn man unter einem Parlament also ein Gesetzgebungsorgan versteht, das vom Volk gewählt wird und dessen Gesetzgebung das Resultat eines Willensbildungsprozesses ist, so stellt das System der autoritären Kammern, das die österreichische Verfassung von 1934 kennzeichnet, kein Parlament dar. Selbst dann, wenn man bereit sei, so Voegelin, den Begriff eines Parlamentes großzügiger auszulegen, so daß dieser auch eine autoritäre Kammer umfaßt, so könne man im Falle des Kammersystems der Verfassung von 1934 nicht mehr von einem Parlament sprechen, da es hier keinerlei politisch wirksames Potential mehr gebe. Andererseits macht Voegelin jedoch auch eine Einschränkung des nichtparlamentarischen Charakters bezüglich des autoritären Kammersystems deutlich. Trotz dieser Einrichtung in der österreichischen Verfassung von 1934 sei die Tradition des parlamentarischen Verfassungsrechtes so stark „daß im Ergebnis das Verhältnis der Exekutive zum Organ der Bundesgesetzgebung eine Mischung aus alten parlamentsrechtlichen und neuen, der autoritären Problematik angepaßten Formen darstellt.“<sup>899</sup>

Sowohl der Staatsrat als auch der Länderrat sind permanent bestehende Organe. Deren Mitglieder werden einzeln ernannt und entlassen, eine Ernennung oder Entlassung der gesamten Mitgliedschaft jedes dieser beiden Organe ist hierbei nicht möglich. Nicht permanent bestehend sind Bundeskulturrat und Bundeswirtschaftsrat, diese haben ähnlich wie ein Parlament eine befristete Dauer und werden danach neu konstituiert. Die Nichtpermanenz dieser beiden Organe stellt eine Ausnahme vom Prinzip der autoritären Kammern dar, in deren Sinne es sicherlich gelegen hätte, auch diese beiden Kammern so wie den Staatsrat und den Länderrat als permanente Organe einzurichten. Eine weitere parlamentarische Eigenheit ist das Auflösungsrecht des Bundespräsidenten, daß dieser gegenüber Bundeskulturrat und Bundeswirtschaftsrat besitzt, in deren Folge es dann zu einer Neukonstituierung dieser Kammern kommen muß<sup>900</sup>.

Als eine Problematik für das Staatsorganisationsrecht stellt sich für Voegelin die Frage dar, ob der Bundestag, zu dessen Mitgliedern auch Teile von Bundeswirtschaftsrat und Bundeskulturrat gehören, noch rechtmäßig während der Zeitspanne besteht, in welcher die beiden Kammern vom Bundespräsidenten aufgelöst, die beiden Kammern in neukonstituierter Form jedoch noch nicht

<sup>897</sup> Vgl. in der Bundesverfassung Österreichs 1934 betreffend die Landtage Art. 108, S. 124 f., die Wiener Bürgerschaft Art. 140, S. 136 f., die Gemeindetage Art. 127, S. 133. Vgl. insgesamt Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 236 f.

<sup>898</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 237.

<sup>899</sup> Ebd. S. 238.

<sup>900</sup> Vgl. Art. 55 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 112.

zusammengetreten sind. Diese juristische Frage soll hier jedoch nicht weiter vertieft werden<sup>901</sup>.

Das Zusammenwirken der Legislativorgane des Bundes mit den entsprechenden Exekutivorganen stellt ebenfalls eine Kombination parlamentarischer mit autoritären Elementen dar. Bei der Bundesgesetzgebung spielen die Legislativorgane eine relativ geringe Rolle, während der Exekutive hierbei ein großer Einfluß zukommt. So ist die Gesetzesinitiative ausschließlich der Bundesregierung vorbehalten<sup>902</sup>. Die Organe der Bundesgesetzgebung sind nunmehr autoritäre Hilfsorgane im Gesetzgebungsprozeß, die parlamentarische Kontrolle der Gesetzgebung ist nur noch rudimentär vorhanden.

Der Charakter der vorberatenden Kammern als autoritäres Hilfsorgan der Gesetzgebung ergibt sich zum einen aus der autoritären Konstituierung des gesamten Kammersystems und zum anderen aus der obligatorischerweise beratenden Funktion der Kammern gegenüber den Gesetzesvorlagen der Regierung, welche die Regierung jedoch zu nichts bindet. Die rudimentären Züge einer parlamentarischen Kontrolle der Gesetzgebung offenbaren sich in einer gewissen Kontrollfunktion der Kammern, insbesondere des Vetorechtes des Bundestages. Jedoch sind diese Vorgehensmöglichkeiten der Legislative gegenüber der Exekutive in ihrer Wirksamkeit nicht zu überschätzen<sup>903</sup>. Ähnlich verhält es sich bei der Mitwirkung der Legislativorgane an der vollziehenden Gewalt des Bundes<sup>904</sup>.

Im Ergebnis seiner im *Autoritären Staat* angestellten Ausführungen über das Verhältnis zwischen den Organen der Legislative und der Bundesexekutive in der Verfassung von 1934 stellt sich Voegelin die Frage, ob die beschriebenen Konstruktionen wirklich eine glückliche Lösung darstellten.

Schwierigkeiten in der Beurteilung ergeben sich daraus, daß zu dem Zeitpunkt, an dem Voegelin seine Untersuchung des Problems anstellt, die neue Verfassung erst kurze Zeit und auch noch nicht im vollen Umfang in Kraft ist. Dies selber in Rechnung stellend gelangt Voegelin zu einer differenzierenden Einschätzung der Verfassungssituation. Im Mittelpunkt steht hierbei die Beurteilung der Organisation beruflicher Interessen in Form von Ständen und deren Repräsentation in der Legislative. Die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Einrichtung einer Ständevertretung anstelle der Volksvertretung bejaht Voegelin angesichts des Umstandes, daß die in den Ständen organisierten beruflichen Interessen im Gegensatz zu einem österreichischen politischen Volk tatsächlich existieren<sup>905</sup>.

Jedoch gibt er zu bedenken, daß hierbei auch erheblicher Mißbrauch der Interessenwahrnehmung durch Produzentenvertreter möglich ist. Als Autoren, die sich mit diesem Problem der Vertretung beruflicher Interessen in Gesetzgebungsorganen befassen, werden hierbei erneut die Namen Seipel und Hauriou angeführt. Mit Blick auf Frankreich finde sich etwa bei Hauriou die Warnung vor einer Umwandlung der Volksvertretung in eine Vertretung der Produzentenvertreter. Was jedoch in Österreich 1933/34 geschieht, ist nicht eine solche Umwandlung, wie sie als kommende Bedrohung für Frankreich angenommen wird. Das Ergebnis der befürchteten Metamorphose der französischen Volksvertretung in eine Vertretung beruflicher Interessen entspricht vielmehr der Situation, wie sie in Österreich unter Geltung der Verfassung von 1920/29 tatsächlich bestand. In Österreich geht es nicht einfach um die Überführung einer Volksvertretung in eine berufliche Interessenvertretung, „sondern die Umgestaltung einer mit politischer Macht ausgestatteten und darum staatsgefährlichen beruflichen Interessenvertretung zu einer neuen, unter den österreichischen Verhältnissen funktionsfähigen Vertretung.“<sup>906</sup>

Was die beschließende Kammer in der Verfassung von 1934, den Bundestag, betrifft, so präsentiert dieser in seiner ausgewogenen Zusammensetzung aus Mitgliedern der vier vorberatenden Kammern nach Voegelins Auffassung eine gelungene Konstruktion<sup>907</sup>.

Voegelin geht auch auf das Verhältnis zwischen den Legislativ- und den Exekutivorganen der Länder ein. Hierbei ergeben sich jedoch keine für das Problem des autoritären Staates relevanten, prinzipiell neuen Erkenntnisse, da die Beziehungen zwischen Legislativ- und Exekutivorganen auf Landesebene

<sup>901</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 237 ff.

<sup>902</sup> Vgl. Art. 51 lit. 1 und 2 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 111.

<sup>903</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 245 f.

<sup>904</sup> Vgl. ebd. S. 248 ff. sowie Artt. 68 und 69 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 116 f.

<sup>905</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 252.

<sup>906</sup> Ebd. S. 255.

<sup>907</sup> Vgl. ebd. S. 251 ff.

analog, jedoch entsprechend verkleinert zu denen auf Bundesebene geregelt sind<sup>908</sup>. Der politischen Ordnung als autoritärer Staat entsprechend hat dabei die Bundesexekutive eine Reihe von Kontrollrechten<sup>909</sup>.

### 3.4.6. Das System der Notrechte

Das zehnte Hauptstück der Verfassung von 1934, das sich der Problematik der Notrechte der Verwaltung und deren Kontrolle widmet, stellt so etwas wie eine außerordentliche Verfassung innerhalb der ordentlichen Verfassung dar. „In dieser Einrichtung“, so Voegelin, „hat die demokratisch-autoritäre Mehrdeutigkeit des Verfassungssystems ihren klarsten Ausdruck gefunden.“<sup>910</sup>

Mit den „Notrechten der Verwaltung“ sind Rechte der Gesetzgebung gemeint, die im Falle der Funktionsunfähigkeit der Legislative vorübergehend an die Exekutive übertragen werden, bis der Ausnahmezustand wieder behoben ist. Es entspricht somit der Erfahrung aus der Zeit seit Gründung der Republik Österreich, an die Seite der ordentlichen Verfassung eine im Falle des Ausnahmezustandes in Kraft tretende außerordentliche Verfassung zu stellen<sup>911</sup>. Jenes 10. Hauptstück der Verfassung von 1934 enthält im Kern die außerordentliche Verfassung, die sich jedoch in Abgrenzung zu systemfremden Bestandteilen des 10. Hauptstückes, welche der ordentlichen Verfassung zuzuordnen sind, auf zwei Artikel beschränkt. In Gestalt des Norverordnungsrechts kann die Gesetzgebungskompetenz nach Art. 147 auf die Bundesregierung und nach Art. 148 auf den Bundespräsidenten übergehen, letzterer kann auf Vorschlag der Bundesregierung Verordnungen erlassen<sup>912</sup>.

Die von Bundesregierung und Bundespräsident im Ausnahmefall durchgeführte Gesetzgebungstätigkeit in Gestalt des Erlasses von Verordnungen ist Kontrollen unterworfen. So besteht eine Mitteilungspflicht an den Bundestag, desweiteren kann der Bundesgerichtshof als Verordnungsprüfungsgerichtshof tätig werden sowie die Verantwortlichkeit von Bundesregierung und Bundespräsident ihm gegenüber in seiner Eigenschaft als Staatsgerichtshof einfordern<sup>913</sup>.

### 3.4.7. Die plebiszitären Elemente und die Institutionen des Rechtsstaates

In einem letzten Kapitel von Voegelins *Autoritärem Staat* geht es um das Institut der Volksabstimmung und die rechtsstaatlichen Einrichtungen. Bezüglich der Rolle beider handelt es sich um Regelungen der Verfassung von 1934, die zwar kein Wesensbestandteil der autoritären Verfassung sind, „die aber das autoritäre Legitimierungssystem in einigen wesentlichen Punkten berühren“<sup>914</sup>. Die Volksabstimmung ist ein Institut, daß zunächst den Eindruck des Widerspruchs gegenüber der autoritärstaatlichen Ordnung aufkommen läßt, wird aber so in die autoritäre Verfassung eingeordnet, daß sowohl einer Gefahr der Legitimierung politischer Macht durch den Volkswillen vorgebeugt wird als auch daß die Regierung die Möglichkeit hat, „unter Umständen ihre Grundlage im consentement coutumier zu verdeutlichen und durch den Akt einer Massenabstimmung rechtsförmlich sichtbar zu

---

<sup>908</sup> Zur Mitwirkung der Landtage bei der Landesgesetzgebung siehe Artt. 109 – 113 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 125 f. zur bundesunmittelbaren Stadt Wien siehe ebd. Art. 141, S. 137.

<sup>909</sup> Vgl. Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 257 ff. i. V. m. Artt. 114 – 122, S. 126 – 132: Siebentes Hauptstück. Verwaltung in den Ländern. Zur Gesetzgebung und Verwaltung in der bundesunmittelbaren Stadt Wien siehe ebd. Neuntes Hauptstück, Artt. 136 – 146, S. 135 – 138.

<sup>910</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 259.

<sup>911</sup> Vgl. ebd.

<sup>912</sup> Vgl. ebd. S. 261 ff.

<sup>913</sup> Vgl. ebd. S. 264 ff. sowie Zehntes Hauptstück. Notrechte der Verwaltung.

Artt. 147 – 148 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 138 – 140.

<sup>914</sup> Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat, S. 281 f.

machen.<sup>915</sup> Ein Volksbegehren ist hingegen nicht vorgesehen. Die Bundesregierung kann Vorlagen und Fragen dem Volk zur Entscheidung vorlegen. Die Volksabstimmung muß dann vom Bundespräsidenten angeordnet werden<sup>916</sup>. Zentraler Kritikpunkt Voegelins an der Einrichtung der Volksabstimmung ist, wie auch bisher, das Fehlen eines österreichischen Volkes<sup>917</sup>. In Bezug auf die rechtsstaatlichen Einrichtungen stellt Voegelin heraus, daß sich deren Sinn und Zweck im Laufe der Verfassungsgeschichte mehrfach gewandelt hat. Unter den Bedingungen der konstitutionellen Monarchie nahmen diese ihren Ausgangspunkt und hatten das Ziel, die Macht des Monarchen durch demokratisch legitimierte Einrichtungen zu kontrollieren. Dieser Zweck wandelte sich beim Übergang dieser Staatsform zur parlamentarischen Demokratie. Unter den Bedingungen des Grundsatzes der Gewaltenteilung geht es nunmehr um die eher technische Kontrolle der vollziehenden Gewalt bei der Durchführung der Tätigkeiten, zu welchen diese durch die demokratisch autorisierte Legislative ermächtigt wird. Beim Übergang dieser Verfassungsform zum autoritären Staat erfolgt ein abermaliger Wandel von Sinn und Zweck der rechtsstaatlichen Einrichtungen. Im autoritären Staat, wie ihn Österreich mit seiner 1934 geschaffenen Verfassung darstellt, verfügt die Regierung über die Verfassungs- und Gesetzgebung, die autoritären Kammern stellen hierzu lediglich Hilfsorgane dar. Die rechtsstaatlichen Einrichtungen können nicht die Staatsführung an sich kontrollieren, sie werden vielmehr zu einem Instrument derselben. Die Beurteilung der Verfassung von 1934 fällt für Voegelin hierbei nicht sonderlich positiv aus, da aufgrund terminologischer Wendungen, welche sich noch an das parlamentarische System anlehnen, Einrichtungen des Rechtsstaates entstanden seien, die sich im Widerspruch zur autoritären Verfassung befinden. So ist es widersprüchlich, wenn während des bereits angesprochenen Staatsnotstandes Maßnahmen der Exekutive, welche die Setzung einer vorübergehend geltenden außerordentlichen Verfassung anstelle der ordentlichen Verfassung betreffen, einer gerichtlichen Kontrolle unterliegen, so als ob sie Verwaltungsakte seien, obwohl es sich um originäre Akte der Staatsführung handelt. Hierbei besteht laut Voegelin ein Widerspruch rechtsstaatlicher Einrichtungen zur autoritären Verfassung<sup>918</sup>.

### 3.5. Zusammenfassung und Fazit zu Voegelins *Autoritärem Staat*

Zeitgeschichtlicher Hintergrund für Voegelins Schrift *Der autoritäre Staat* von 1936 war das Ende der parlamentarischen Demokratie und der autoritäre Staatsumbau in Österreich, der sich in den Jahren ab 1933 unter den Bundeskanzlern Dollfuß und Schuschnigg vollzog. Voegelin befaßt sich mit den theoretischen und strukturellen Voraussetzungen, die zum autoritären Staatsumbau geführt haben und diesen zugleich staatstheoretisch legitimierten. Zu diesen theoretischen Voraussetzungen gehört auch die „Reine Rechtslehre“ von Voegelins Lehrer Hans Kelsen.

Hiermit wird die zweite der am Anfang dieser Arbeit gestellten drei Fragen berührt, die nach der Kritik Voegelins an Kelsens „Reiner Rechtslehre“. Grundthese der „Reinen Rechtslehre“ ist die Auffassung, daß sich das Wesen des Staates in seiner Rechtsordnung erschöpft. Die „Reine Rechtslehre“ steht in der Tradition des Neukantianismus. Mit dieser Schultradition verbunden ist das Postulat der Methodenreinheit in der Wissenschaft. Das heißt: Die Seinsordnung an sich ist erkenntnistheoretisch nicht erfaßbar. Erfaßbar sind lediglich Ausschnitte der Seinsordnung, also bestimmte Seinsbereiche. Diese Seinsbereiche lassen sich jeweils aufgrund einer einheitlichen Methodenkategorie erkennen. Mit jeder Methode, wenn sie in ihrer „Reinheit“ angewendet wird, unter Verzicht auf Synkretismus mit anderen Methoden, lassen sich Aussagen von theoretischer Relevanz über einen ganz bestimmten Bereich der Seinsordnung gewinnen. Mit dieser Betrachtungsweise wird die These bekämpft, wonach selbst zum Erfassen eines bestimmten Bereiches der Seinsordnung der Synkretismus verschiedener Methoden erforderlich ist.

Im Gegensatz zur „Reinen Rechtslehre“ Kelsens steht Voegelin jedoch in der klassischen Metaphysiktradition von Sokrates und Platon und vertritt eine umfassende Ontologie, die über den rechtspositivistischen Horizont der „Reinen Rechtslehre“ hinausgeht. Dementprechend geht Voegelin auch von einem Staatsverständnis aus, welches als konstituierende Elemente des Wesens „Staat“ einiges mehr einschließt als nur den Bereich der Rechtsordnung.

Die Auseinandersetzung Voegelins mit der „Reinen Rechtslehre“ Kelsens hat deshalb so große

---

<sup>915</sup> Ebd. S. 282.

<sup>916</sup> Vgl. Art. 65 der Bundesverfassung Österreichs 1934, S. 115 f.

<sup>917</sup> Vgl. Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat*, S. 281 ff.

<sup>918</sup> Vgl. ebd. S. 284 ff.

Bedeutung, da letztere den Geist der österreichischen Verfassungslehre im 19. Jahrhundert widerspiegelt, wenn man in Österreich überhaupt von einer „Verfassungs“lehre sprechen konnte. Voegelin geht auf eine Reihe Autoren von Lehrbüchern zum österreichischen Staatsrecht ein, die sich, wie etwa Joseph Ulbrich, aus „juristischen“ Gründen darauf beschränken, nur rechtstechnische Fragen abzuhandeln, Probleme der Rechts- und Staatsphilosophie hingegen außen vor zu lassen. In den österreichischen Abhandlungen zum Problem „Staat“ dominierte das Verwaltungsrecht, während man verfassungsrechtlichen Fragen kaum Bedeutung beimaß. Ein Grund für die Beschränkung der österreichischen Staatsrechtslehre auf administrativ-juristische Probleme dürfte darin zu sehen sein, daß es dem Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn eines homogenen Staatsvolkes ermangelte. Somit dürfte gerade in substanzieller Hinsicht die Motivation gering sein, sich im Rahmen einer Staatsrechtslehre mit Problemen zu befassen, die über den Horizont des positiven Rechts hinausgehen. Der österreichischen Staatsrechtslehre war Voegelin zufolge ein „administrativer“ Charakter zu bescheinigen.

Was jedoch den autoritären Staatsumbau in den Jahren ab 1933 angeht, so handelt es sich nicht nur um den Ersatz eines alten Verfassungsrechts durch ein neues unter Beibehaltung des administrativen Stils. Vielmehr sei, so Voegelin, eine Staatswerdung Österreichs im existentiellen Sinne erfolgt, der bis dato geübte „administrative“ Stil sei durch einen „politischen“ ersetzt worden, so daß es Voegelin nunmehr als lohnenswert und notwendig erachtet, die Tradition einer administrativ ausgerichteten österreichischen Staatsrechtslehre durch die Schaffung einer politisch ausgerichteten zu durchbrechen.

Unter Heranziehung von Carl Schmitt grenzt Voegelin den Begriff des „autoritären“ Staates vom „totalen“ Staat ab. Bei Schmitt werde eine dreistufige Entwicklungslinie gezeichnet, die dialektischer Natur ist. Sie beginnt mit dem absoluten Staat und führt über den neutralen Staat zum totalen Staat. Das agierende Element ist hierbei die Gesellschaft. Diese beginnt im „absoluten“ Staat zu erstarken, führt somit zu einer konstitutionellen Selbstbeschränkung des absoluten Staates und zu einem Gleichgewicht zwischen Staat und Gesellschaft, dem „neutralen“ Staat. Das weitere Erstarken der Gesellschaft geht dann über zum Prinzip der Volkssouveränität, die zur Zerstörung der alten Staatsautorität führt, während sich der neue Staat als „totaler“ Staat manifestiert.

Die Lehre Schmitts hatte seinerzeit nicht nur Bedeutung für die Wissenschaft, sondern auch eine politische Funktion, sie diene der Überwindung der Verfassungsprobleme im 19. Jahrhundert, die in der Lösung der dialektischen Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft gipfelten. Voegelins Postulat läuft jedoch auf eine Berücksichtigung von Aspekten in der Problematik des totalen Staates hinaus, die eben nicht in der für das 19. Jahrhundert paradigmatischen Dialektik von Staat und Gesellschaft gründen. Um solche alternativen Ansätze zu ergründen, widmet sich Voegelin dem Staatsdenken eines Lorenz von Stein und Maurice Hauriou.

Infolge der von Voegelin herausgearbeiteten zwei Aspekte, die bei einer Betrachtung des Begriffes vom totalen Staat zu unterscheiden sind, dem politischen und dem wirtschaftlichen Aspekt, macht es sich nun erforderlich, deren weitere Untersuchung zu verfolgen. Zu betrachten sei daher zum einen das wirtschaftliche Element in der Realität des totalen Staates. Dieses ist in engem Zusammenhang zu sehen mit dem Aufkommen der kommunistischen Bewegung, die eine Folge der Entstehung des Proletariats als gesellschaftlicher Klasse ist.

Ein weiteres Problem ist die Totalität der Weltanschauung. Das heißt, eine ganze Gesellschaft wird von einer einheitlichen Idee, einer einheitlichen seelischen und geistigen Anschauung durchdrungen. Eine solche totale Idee ist die des Nationalsozialismus. Hierzu verweist Voegelin auf die Untersuchungen zur Totalität der Idee, wie sie in der Literatur von Ernst Rudolf Huber angestellt wurden. Eine weitere totale Idee ist die des italienischen Faschismus eines Benito Mussolini. Auch hier stellt der Staat die sittliche und geistige Macht dar, die das gesamte, einschließlich das intellektuelle, Leben der Menschen durchwirkt. Voegelin befindet hierbei zwischen deutschem Nationalsozialismus und italienischem Faschismus eine charakteristische Übereinstimmung, die jedoch nicht verwunderlich ist.

Ein Staat ist „total“, wenn er den Anspruch erhebt, über das menschliche Individuum in der Steuerung aller seiner Lebensbereiche von der Wiege bis zur Bahre zu verfügen. Nationalsozialismus und Kommunismus sind Musterbeispiele dieser Konzeption. Verzichtet ein Staat hingegen auf derartige Ansprüche und übt lediglich eine Herrschaft aus, die sich nicht demokratisch, sondern durch obrigkeitstreue Begründungen der Machtausübung der unterschiedlichsten Art legitimiert, so ist der Staat seinem Charakter nach nicht „total“, sondern „autoritär“.

Ein „autoritärer“ Staat ist somit auch nach Voegelins Auffassung keine Tyrannei, in welche ein „totaler“ Staat mit Regelmäßigkeit ausarten würde. Im Gegenteil, Voegelin hält den autoritären Staat für eine gelungene Konstruktion, insbesondere im Hinblick auf die Situation im Österreich der 1920er und frühen 1930er Jahre, wo sich der „parlamentarisch-demokratische“ Staat ähnlich wie in der Weimarer Republik des Deutschen Reiches offenbar nicht bewährte.

Bezüglich eines autoritären Staates wirft Voegelin eine Frage auf, die das Problem der Erziehung des Volkes betrifft. Für die Rechtfertigung einer autoritären Herrschaft ergeben sich folgende drei Möglichkeiten. Zum einen kann die Phase der Erziehung des Volkes durch eine Elite ein einmaliger Akt der Geschichte sein. Während dieser Zeit muß durch die Elite eine autoritäre Herrschaft über das Volk ausgeübt werden. Erst wenn die Erziehung des Volkes abgeschlossen, wenn also das Volk auf das Niveau der bisherigen Elite hin erzogen ist, dann ist die autoritäre Staatsform durch eine radikale Demokratie zu ersetzen. Eine zweite Möglichkeit besteht in dem Fall, wo die Erziehung des Volkes niemals ihr endgültiges Ziel erreicht. Hierbei wird die autoritäre Staatsform zu einem permanenten Erfordernis werden. Drittens, kann es aber auch sein, daß der Prozeß der Erziehung zwar als endliche, ihr Ziel erreichende Phase angesehen wird, daß deshalb jedoch die Staatsform dennoch nicht zu einer radikalen Demokratie wie bei erstgenannter Möglichkeit führen muß.

Desweiteren stützt Voegelin sich auf Theorien der Autorität, wie sie in institutionalistischer Form etwa von Maurice Hauriou vertreten wird. Im Zentrum stehen dabei die Institutionen des Staates. Denen gehört die erstrangige Autorität. Der Herrscher oder die Regierung des Staates besitzt die abgeleitete Autorität der Institutionen. Die institutionalistische Autorität verleiht dem Herrscher die Macht, der Herrscher ist Repräsentant der Institutionen, der Herrscher besitzt die Autorität somit nicht per se, also nicht kraft eigener Legitimation, sondern stets vermittelt durch die Institutionen des Staates. Die Persönlichkeit des Herrschers spielt somit keine Rolle mehr, er kann beliebig ersetzt werden, die Konstante der Herrschaft besteht in der Permanenz der Institutionen.

In die österreichische Staatrealität der Jahre ab 1934, die Ära Dollfuß und die sie prägende autoritäre Verfassung von 1934, fand die institutionalistische Lehre von der Autorität Eingang. Den Begriff der autoritären Herrschaft hat der ab 1934 amtierende österreichische Bundeskanzler Dollfuß in diversen Reden und Schriften bekräftigt.

Voegelin gibt sich prinzipiell damit zufrieden, daß seine Untersuchung der Probleme des totalen und autoritären Staates kaum umfassende Vollständigkeit für sich beanspruchen kann, da es sich beim autoritären und totalen Staat nicht etwa nur um singuläre Elemente handelt, die diesen von anderen Staatsformen unterscheiden, sondern es um Grundprobleme der Existenz des Staates schlechthin geht. Nicht zuletzt stellt die Erscheinung des totalen Staates möglicherweise eine Vorstufe zur Auflösung des Nationalstaates dar. Dennoch vermeint Voegelin noch auf ein weiteres Merkmal des totalen Staates hinweisen zu müssen, die in seiner Untersuchung auf keinen Fall fehlen dürfe. Der Aktivismus macht nämlich ebenfalls ein unverzichtbares Element in der Wirklichkeit des totalen Staates aus.

Voegelin gelangt zu dem Schluß, daß die Termini „total“ und „autoritär“ lediglich politische Symbole, nicht jedoch wissenschaftliche Kategorien sind. Diese Symbole seien aus einem spezifisch historischen Erfordernis geboren worden, aus der politischen Notwendigkeit, einen Zustand anarchischer Zersplitterung durch die Errichtung einer Staatsautorität zu beenden. Totale und autoritäre Elemente sind prinzipiell Merkmale des modernen Staates, die teils mehr, teils weniger stark ausgeprägt sind.

Nachdem Voegelin seine Untersuchung zunächst auf der Ebene der Allgemeinheit durchgeführt hat, geht es darum, die Problematik im Hinblick auf die Verfassung des österreichischen Staates zu konkretisieren. Betrachtet man hierbei die österreichische Verfassungsgeschichte, gibt es einen ganz konkreten Zeitpunkt, von dem an diese Problematik relevant wird. Voegelin läßt seine Ausführungen zum österreichischen Verfassungsproblem mit dem Revolutionsjahr 1848 beginnen. Voegelin bezieht sich in seiner Untersuchung zunächst auf Baron Joseph Eötvös und der von diesem entworfenen Verfassungslehre für den österreichischen Staat.

Im Anschluß an seine historischen Ausführungen über den Werdegang der Verfassungen Österreichs von 1848 an über den Fall der Monarchie 1918 und die parlamentarisch-demokratische Verfassung von 1920/29 bis hin zur autoritären Verfassung von 1934 kommt Voegelin auf letztere selbst zu sprechen. In der Verfassung von 1934 wird der Bundespräsident mit einer größeren Machtfülle ausgestattet, als ihm vorher zustand. Der Parlamentarismus wird ersetzt durch ein Präsidialsystem. Desweiteren sieht Voegelin die neue Verfassung hinsichtlich des Bundesstaatsprinzips in einem Spannungsfeld zwischen der Legitimierung des autoritären Staatscharakters einerseits und der Legitimierung des Föderalismus andererseits.

Ein weiterer Punkt in der Verfassung von 1934 sind die autoritären Kammern. Orientiert sind diese an einem Ständestaat bzw. einer Ständegesellschaft. Voegelin sieht in der ständischen Ordnung des Staates einen politisch integrativen Effekt. Zu der Problematik der Neuordnung der Gesellschaft nach Berufsständen führt Voegelin als Autor den Namen Seipel an. Dieses Postulat findet sich auch in der Enzyklika *Quadragesimo anno*, die Voegelin als weitere Quelle anführt. Darüber hinaus zieht er zum Vergleich aus der englischen Verfassungsgeschichte die Ideen zu einer Reform des Parlaments von Henry George Earl Grey heran. Mit Ausführungen über die rechtstechnischen Besonderheiten der Verfassung von 1934 schließt Voegelin seine Untersuchung über den *Autoritären Staat* ab.

Bedauerlicherweise endet diese umfangreiche Studie ohne eine abschließende Zusammenfassung und Würdigung des Gesamtproblems. Dies gilt um so mehr, da Voegelin dem Werk eine umfangreiche Einleitung voranstellt, in welcher er eine Reihe interessanter Problemstellungen aufwirft. Insbesondere erklärt er, wie gesagt, die Absicht, mit seiner Untersuchung eine politische Verfassungslehre zu kreieren, nachdem er der herrschenden österreichischen Verfassungslehre einen lediglich „administrativen“ Charakter attestiert hat.

Stattdessen geht Voegelin im letzten großen Abschnitt seiner Untersuchung nurmehr auf staatsorganisationsrechtliche Einzelheiten der Verfassung von 1934 ein und kommt auf die umfangreichen theoretischen Erwägungen, welche die vorangehenden Abschnitte kennzeichnen, nicht wieder zurück. Somit endet *Der autoritäre Staat* im luftleeren Raum, und es bleibt dem Leser überlassen zu prüfen, ob Voegelin mit seiner Untersuchung die erklärte Zielsetzung erreicht hat<sup>919</sup>. Wenn man allerdings bedenkt, mit welcher Intensität in der Behandlung des Stoffes Voegelin besonders im ersten Teil der Schrift die geistigen Grundlagen der österreichischen Verfassung zu erhellen versucht, sollte man eher dazu geneigt sein, festzustellen, daß Voegelin sein Ziel durchaus erreicht.

Dabei lassen sich in diesem Vorhaben Voegelins, anstelle einer administrativen Verfassungslehre eine politische zu kreieren, Inhalte ausmachen, die sich zwanzig Jahre später, in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik*, wiederfinden. Eben dort kommt Voegelin auf das Problem der „Repräsentation“ zu sprechen und unterscheidet dabei unter anderem die „Repräsentation im deskriptiven Sinn“<sup>920</sup> von der „Repräsentation im existentiellen Sinn“<sup>921</sup> als zwei von insgesamt drei wesentlichen Formen<sup>922</sup>.

Ein Kennzeichen der politischen Ordnungen in Westeuropa und Amerika sind die sogenannten repräsentativen Institutionen. Parlamente werden durch das Volk gewählt, in einigen Fällen auch Staatsoberhäupter. Regierungen gehen dann aus der Wahl durch das Parlament hervor. Der hierbei zugrunde liegende Repräsentationsbegriff berührt allerdings nicht die „Selbstinterpretation der Gesellschaft“<sup>923</sup>. Um die vorgenannte Bedeutung von „Repräsentation“ gegenüber anderen Inhalten abzugrenzen, wird diese Form von Voegelin als „deskriptiver Typus“<sup>924</sup>, als „Repräsentation im deskriptiven Sinn“, bezeichnet<sup>925</sup>.

In diesem Zusammenhang ist „die Artikulierung einer Gesellschaft“<sup>926</sup> bedeutsam. Handlungsfähige politische Gesellschaften sind das Ergebnis eines langen Prozesses, an dessen Ausgangspunkt zunächst einzelne Menschen als unorganisierte Vielzahl stehen. Während dieses Prozesses der Artikulierung stellen sich Herrscher an die Spitze der Gesellschaft. Diese Herrscher handeln dann im Namen der Gesellschaft, sie haben die Autorität, durch welche ihre Befehlsakte und allgemeinen Vorschriften stets befolgt werden, sie sind Repräsentant der Gesellschaft<sup>927</sup>. Dieser Repräsentationstypus wird nunmehr von Voegelin als „Repräsentation im existentiellen Sinn“ bezeichnet<sup>928</sup>. Das heißt, Voegelin entwickelt die These, daß eine Regierung, will sie wirksam herrschen können, weniger der „Repräsentation im deskriptiven Sinn“, sondern vor allem der „Repräsentation im existentiellen Sinn“ genügen muß:

„Wenn eine Regierung lediglich im konstitutionellen Sinn [d. h. im deskriptiven Sinn] repräsentativ ist, wird ihr früher oder später durch einen repräsentativen Herrscher im

---

<sup>919</sup> Kritisch hierzu auch Mayer, Hans: Rezension zu „Der autoritäre Staat“ von Erich Voegelin, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI (1937), S. 226 – 227.

<sup>920</sup> Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 5.

<sup>921</sup> Ebd.

<sup>922</sup> Eine dritte Form ist die „Repräsentation im transzendenten Sinn“, ebd. S. 7.

<sup>923</sup> Ebd. S. 49.

<sup>924</sup> Ebd. S. 57.

<sup>925</sup> Vgl. ebd. S. 55 ff.

<sup>926</sup> Ebd. S. 61.

<sup>927</sup> Vgl. ebd. S. 61 f.

<sup>928</sup> Vgl. auch Nida-Rümelin, Julian: Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin, S. 388 f.

existentiellen Sinn ein Ende bereitet; und sehr wahrscheinlich wird der neue existentielle Herrscher nicht allzu repräsentativ im konstitutionellen Sinn sein.<sup>929</sup>

In dieser Weise läßt sich nun auch die in den Jahren 1933/34 in Österreich erfolgte Ablösung der parlamentarisch-demokratischen Verfassung durch eine autoritäre interpretieren. Wenn Voegelin hierbei im *Autoritären Staat* von einem Schritt in der politischen, sprich existentiellen, Staatswerdung Österreichs und der Ablösung des „administrativen“ Stils von Herrschaft durch einen „politischen“ spricht, so ist dies gleichbedeutend damit, daß der neue autoritäre Staat Österreichs in stärkerem Maße der „Repräsentation im existentiellen Sinn“ entspricht und der „Selbstinterpretation der Gesellschaft“ gerecht wird, als es der vorangegangene parlamentarisch-demokratische Staat vermocht hat.

Kritisch ist gegen Voegelins *Autoritären Staat* einzuwenden, daß die Untersuchung zwar den historischen Werdegang beleuchtet, der in Österreich zur autoritären Verfassung führt, jedoch mögliche Alternativentwicklungen außer Acht läßt. Voegelin stellt zwar fest, daß die republikanische Verfassung nicht der Tradition der deutsch-österreichischen politischen Kultur entspricht, läßt aber außer Acht, daß eine solche Verfassung durchaus Rückwirkungen auf die politische Kultur haben und diese allmählich empfänglich für den neuen Verfassungstyp werden kann. Insoweit bleiben eine Reihe von Fragen unbeantwortet<sup>930</sup>.

Das wichtigste Element im *Autoritären Staat* ist jedoch in Voegelins Auseinandersetzung mit Kelsens „Reiner Rechtslehre“ zu sehen. Diese ist, wie Dietmar Herz herausstellt, nur ein Ausgangspunkt, um sich dem eigentlichen Ziel zu nähern:

„die Rekonstruktion der vollständigen Wissenschaft vom Staat, die sich aus fünf Aufgaben zusammensetzt: (1) der Entwicklung einer Lehre von den Elementen und (2) den Symbolen, (3) der Theorie der Symbole (4) und der Lehre von den Ideen, sowie (5) einer abschließenden Verankerung der Staatslehre in der Ideenlehre. Ein solches Vorgehen würde die Staatslehre zu einer Wissenschaft von der Politik erweitern.“<sup>931</sup>

Dieses Vorhaben, welches Voegelin bereits 1925 in seinem Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre* angedacht hatte, formuliert er 1959 in seinem Vorwort zur *Neuen Wissenschaft der Politik* aus. Ziel sei

„die Wiederherstellung des Sinnes von Wissenschaft (*episteme*) im Gegensatz zu Meinungen (*doxai*). [...] Ihre Gültigkeit ist von Zeit und Ort unabhängig; ihre Wiederherstellung ist [...] die theoretische *conditio sine qua non* der Politischen Wissenschaft. Der Rückgriff betrifft also die theoretische Grundlegung der Wissenschaft von menschlicher und gesellschaftlicher Ordnung.“<sup>932</sup>

*Der autoritäre Staat* stellt somit ein weiteres Bindeglied dar, welches Voegelins methodisches Denken in Fragen von Staat und Gesellschaft von seinen Schriften in den frühen 1920er Jahren ausgehend über seine Untersuchungen zur Rassenproblematik hinweg fortspinnt bis zu den *Politischen Religionen* und darüber hinaus<sup>933</sup>.

---

<sup>929</sup> Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 77, vgl. ebd.

<sup>930</sup> Vgl. Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung, S. 56.

<sup>931</sup> Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat, S. 34.

<sup>932</sup> Voegelin, Eric: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 13., vgl. Herz, Dietmar: Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat, S. 34 f.

<sup>933</sup> Vgl. Henkel, Michael: Eric Voegelin zur Einführung, S. 73.

## 4. Verfall der guten Ordnung – Voegelins *Politische Religionen*

### 4.1. Grundproblematik

1938, zwei Jahre nach dem Erscheinen des *Autoritären Staates*, veröffentlicht Voegelin seine *Politischen Religionen*. Die zwei letzteren Werke kontrastieren inhaltlich sehr stark miteinander, was den Gegenstandsbereich der Abhandlungen angeht. *Die politischen Religionen* sind an quantitativem Umfang ein sehr kleines Werk, ganz im Gegensatz zu den umfangreichen Untersuchungen zum *Autoritären Staat*. Letztere repräsentieren zudem sehr stark noch den Staatsrechtler Voegelin und fallen besonders im letzten Teil der Abhandlungen durch die Untersuchung von Einzelheiten des Staatsorganisationsrechts auf.

*Die politischen Religionen* markieren einen Wendepunkt, eine Gelenkstelle, im Schaffen Voegelins. Den mit dem „System der Staatslehre“ im Zusammenhang stehenden bzw. aus diesem sich entwickelnden Problemkreis läßt Voegelin nunmehr fast gänzlich hinter sich. Erstmals wendet sich der Autor hier jenem Themenkreis einer Universalgeschichte politischer Ordnungen zu, welcher für sein späteres Schaffen paradigmatisch wird, ein Themenkreis, der in seinen gesamten bis dato entstandenen Schriften kaum beleuchtet worden ist. In seinen vorherigen Schriften waren es hingegen lediglich Einzelaspekte, die auch in sein späteres Schaffen Eingang finden sollten<sup>934</sup>.

*Die politischen Religionen* sind eine Abhandlung über das Problem der totalitären Massenbewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts. Eben jene, vor allem Nationalsozialismus und Kommunismus, sind es, die als „politische Religionen“ etikettiert werden. Es handelt sich dabei wohlgerne um eine Untersuchung, die zwar auf Objektivität abzielt, jene politischen Massenbewegungen jedoch angreifen und entlarven will. Voegelin spricht hierbei „jede Art von politischem Kollektivismus“<sup>935</sup> an. Die Untersuchung erhebt den Anspruch, dieses Problem von einer Seite zu beleuchten, die in nahezu aller sonstigen Literatur, die sich mit dem Problem totalitärer Massenbewegungen befaßt, nicht berücksichtigt werde:

„Der politische Kollektivismus ist nicht nur eine politische und moralische Erscheinung; viel bedeutsamer scheint mir das religiöse Element in ihm zu sein. Der literarische Kampf als ethische Gegenpropaganda ist wichtig, aber er wird bedenklich, wenn er das Wesentliche verdeckt.“<sup>936</sup>

### 4.2. Die Begriffe „Staat“ und „Religion“

Ausgangspunkt der Betrachtungen Voegelins in den *Politischen Religionen* ist das Problem der Termini „Staat“ und „Religion“, wie sie in der neuzeitlichen Staatswissenschaft interpretiert werden. Charakteristikum der neuzeitlichen Interpretation der beiden Begriffe ist deren konsequente inhaltliche Trennung voneinander. Diese steht im Gegensatz zu den Ansichten des Mittelalters. Dieses charakterisierte die abendländische Reichseinheit im europäischen Kulturkreis. Beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit wurde die Einheit des christlichen Reiches, des *Sacrum Imperium Romanum*, aufgelöst und wich dem Entstehen der modernen Staatenwelt:

„Der Staat und der weltliche Geist haben ihren Geltungsbereich im erbitterten Kampf gegen das heilige Reich des Mittelalters erobert, und in der Kampfsituation haben sich sprachliche Symbole gebildet, welche nicht die Wirklichkeit als solche erkennen, sondern die Gegensätze des Kampfes festhalten und verteidigen wollen.“<sup>937</sup>

<sup>934</sup> Vgl. Opitz, Peter J.: Nachwort zu: Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, 2. Auflage, München 1996, S. 69 – 84 (S. 72) sowie Henkel, Michael: Zum 100. Geburtstag von Eric Voegelin, S. 755 ff.

<sup>935</sup> Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, S. 5.

<sup>936</sup> Ebd. S. 5 f. Vgl. auch Kaube, Jürgen: Eingriff in die Thesenkiste. Die religiösen Wurzeln der Politik: Eric Voegelin kannte die Feinde der guten Ordnung ganz genau, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 3. 1. 2001, Nr. 2, S. 43.

<sup>937</sup> Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, S. 11.

„Staat“ und „Religion“ in der Neuzeit als inhaltsverschiedene Begriffe sind Relikte dieses Kampfes, es sind Sprachsymbole, die sich auf eine bestimmte historische Situation beziehen, aber bis in unsere Gegenwart hinübergerettet worden sind. Nichtsdestoweniger handelt es sich bei diesen Begriffen, so wie bei allen Begrifflichkeiten der Wissenschaft überhaupt, jedoch nur um Sprachsymbole, die immer nur modellhaft sein können. Die Modelle mochten vielleicht für die besagte historische Kampfsituation dienlich gewesen sein, für eine wissenschaftliche Betrachtung des Phänomens der „politischen Religionen“ sind sie es nach Voegelins Auffassung nicht. Um den Begriff der „politischen Religionen“ erfassen zu können, hält Voegelin es für notwendig, den Religionsbegriff dahingehend zu erweitern, daß dieser nicht nur die Erlösungsreligionen beinhaltet. Vielmehr gibt es auch in der Entwicklung des Staates religiöse Erscheinungen, und deshalb ist zu überprüfen, ob der Staatsbegriff tatsächlich nur ein weltliches Organisationsverhältnis einer Gesellschaft darstellt oder vielleicht doch auch religiöse Bezüge erkennen läßt<sup>938</sup>.

Voegelin führt zunächst, ohne den Autor beim Namen zu nennen, die herkömmliche, von Georg Jellinek stammende Definition von „Staat“ an, wonach der Staat eine „mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen“<sup>939</sup> ist. Auf den ersten Blick scheint diese Definition des Staates gänzlich frei von religiösen Bezügen zu sein. Ein Problem tut sich allerdings auf, wenn die Rede von der Ursprünglichkeit der Macht ist. Jede Macht kann gestürzt werden, die Macht eines Staates findet ihre Grenzen sowohl innerhalb des Staates als auch im Verhältnis zu anderen Staaten. Die Vielzahl der Mächte bildet eine hierarchische Ordnung, und es sollte sich die Frage aufdrängen, welche Legitimität dieser Ordnung zugrunde liegt. In der Staatsdefinition Jellineks findet sich eine derartige Fragestellung nicht, die Ursprünglichkeit der Herrschermacht wird einfach nur behauptet. Unter Bezugnahme auf Hegel entwickelt Voegelin die These, daß der Staat den Geist eines Volkes repräsentiert. Mit dem Ineinandertreten verschiedener Staaten in ein Verhältnis zueinander ergibt sich zugleich eine Beziehung zwischen entsprechenden Volksgeistern sowie eine Beziehung der Volksgeister zum Weltgeist. Der Weltgeist befindet über das Schicksal der Volksgeister und damit über das Entstehen und den Untergang von Staaten. Anders ausgedrückt, findet sich in dieser Staatsauffassung eine religiöse Dimension<sup>940</sup>.

Ähnlich stellt Voegelin bei einer entsprechenden Durchforstung des Begriffes „Religion“ auch weltliche Bezüge fest. Zunächst ergründet er das Wesen der Religion in einem spezifischen Erfahrungstypus des Menschen, speziell der menschlichen Seele. Voegelin spricht hierbei unter anderem vom „Urgefühl, [...] tiefer im Lebensgrund als andere Gefühle, und die ganze Existenz von diesem Grund her durchschauend“<sup>941</sup> und von einem „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, um das Erleben der Bindung an ein überpersönliches, übermächtiges Etwas zu zeichnen.“<sup>942</sup> Eine solche Begriffsbeschreibung zur Religion subsumiert nicht nur die gemeinhin bekannten Weltreligionen, die sich bewußt zu einem transzendenten Gott bekennen, unter sich.

Auch auf atheistische Bewegungen trifft derselbe Erlebnistypus zu wie auf die klassischen Weltreligionen, auch hier findet sich jenes „Urgefühl“ und jener missionarische Eifer wieder, auch wenn sich die Atheisten des transzendenten Charakters ihrer Bewegung nicht bewußt sein mögen. Die klassischen Weltreligionen und der missionarische Atheismus repräsentieren lediglich zwei verschiedene Varianten ein und desselben Erlebnisses der Religiosität. Voegelin:

„Wir müssen daher eine sprachliche Entscheidung fällen: die Geistreligionen, die das Realissimum im Weltgrund finden, sollen für uns überweltliche Religionen heißen; alle anderen, die das Göttliche in Teilinhalten der Welt finden, sollen innerweltliche Religionen heißen.“<sup>943</sup>

---

<sup>938</sup> Vgl. ebd. S. 11 f.

<sup>939</sup> Jellinek, Georg: Allgemeine Staatslehre, S. 180 f.

<sup>940</sup> Vgl. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 12 ff.

<sup>941</sup> Ebd. S. 15.

<sup>942</sup> Ebd. Grundlegend hierzu Przywara S. J., Erich: Religionsphilosophie katholischer Theologie (Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie), München – Berlin 1926, besonders S. 4 ff.

<sup>943</sup> Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 17.

Die innerweltlichen Religionen sind das, wozu auch die „politischen Religionen“ zu zählen sind<sup>944</sup>. Die religiöse Natur der politischen Massenbewegungen gilt es nach Voegelin zu erfragen und zu untersuchen. Voegelin geht von der Realexistenz religiöser Kräfte des Guten und Bösen aus. Die religiösen Kräfte des Bösen können jedoch aufgrund ihres welttranszendenten Charakters nicht einfach mit den weltimmanenten Werten der Humanität und Sittlichkeit bekämpft werden. Hierzu bedarf es, so Voegelin, ebenso welttranszendenten religiöser Kräfte des Guten, die dem Satanischen entgegenzuhalten sind. Der Großteil der Literatur sieht diese religiöse Komponente des Gesamtproblems jedoch nicht und kritisiert die totalitären Bewegungen lediglich als sittlich und moralisch verwerflich. Das Kernproblem wird durch eine solcherart verengte Sicht bei der Mehrheit der Kritiker nicht freigelegt<sup>945</sup>.

Für den Wissenschaftler Voegelin muß sich ein solches auf der Ebene von Meinungen, nicht jedoch Wissenschaft, geführtes Unternehmen als wenig ergiebig und trostlos erweisen. Die Kritiker, über die Voegelin hier spricht, seien es nun, die ihm, Voegelin, eine neutrale Haltung zum Nationalsozialismus und den anderen totalitären Massenbewegungen vorwerfen. Diesen Vorwurf verteidigt Voegelin mit dem Postulat der wissenschaftlichen Betrachtung des Problems, der diese vermeintlich neutrale Haltung dient. Daß Voegelin die Massenbewegungen des politischen Kollektivismus ablehnt, wird im Vorwort zu den *Politischen Religionen* nicht verhehlt. Voegelin sieht sein Ziel jedoch nicht in der Abfassung einer Kampfschrift:

„Wenn meine Darstellung den Eindruck erweckt, als sei sie zu ‚objektiv‘ und ‚werbe‘ für den Nationalsozialismus, so scheint mir dies ein Zeichen dafür zu sein, daß sie gut ist – denn das Luziferische ist nicht schlechthin ein sittlich Negatives, ein Gräuel, sondern eine Kraft, und zwar eine sehr anziehende Kraft; und die Darstellung wäre schlecht, wenn sie den Eindruck hervorriefe, als handle es sich nur um eine sittlich minderwertige, dumme, barbarische, verächtliche Angelegenheit. Daß ich die Kraft des Bösen nicht für eine Kraft des Guten halte, geht für jeden, der für religiöse Fragen nicht stumpf ist, deutlich aus dieser Abhandlung hervor.“<sup>946</sup>

### 4.3. Echnaton – „politische Religion“ im alten Ägypten

Nach der Skizzierung des Grundproblems der Begriffe von „Staat“ und „Religion“ und der systematischen Einordnung des Phänomens der „politischen Religionen“ geht Voegelin zu einer groben Darstellung der metahistorischen Genese derselbigen über. Er beginnt mit einer Abhandlung über den Sonnenglauben der Ägypter, in welchem Voegelin die älteste „politische Religion“ erblickt. Den Ausgangspunkt hierzu stellt der Sonnengott Horus dar. Die vordynastischen Könige der beiden in archaischer Zeit noch getrennten Reiche des oberen und unteren Ägyptens galten als Diener dieses Sonnengottes. Sie werden später als Götter verehrt. Mit dem Beginn der dynastischen Königsherrschaft dann gelten die Könige Ägyptens als Nachfolger des Horus und führen dessen Namen als Titel. Nach deren Ableben werden auch diese dann als Götter verehrt. Somit sind die Grundlagen einer Staatsreligion gelegt<sup>947</sup>.

Im weiteren Verlauf kommt es zu einem politischen Machtkampf. Die Verehrung der Götter ist eine Aufgabe, die zwar nur dem König zusteht, von diesem aber an Priester delegiert wird. Neben dem Sonnengott Horus gibt es eine Vielzahl lokaler Gottheiten, und alle haben eigene Priesterkollegien. Es kommt also zu einem Machtkampf zwischen den Priesterkollegien im Wettstreit, das Ansehen der jeweils eigenen Gottheit zu stärken und diese als die höchste anerkennen zu lassen. Der König nimmt

<sup>944</sup> Vgl. ebd. S. 15 ff. Siehe zu dieser Problematik der bereits zitierte Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, sowie James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten – Freiburg im Breisgau 1979.

<sup>945</sup> Vgl. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 5.

<sup>946</sup> Ebd. S. 7, vgl. ebd. S. 5 ff. sowie insgesamt Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics, S. 66 ff., ferner als Rezension Meyer, Martin: Das Politische und das Religiöse. Eine frühe Schrift von Eric Voegelin, in: Neue Zürcher Zeitung vom 2. November 1993, Nr. 255, S. 23 sowie ohne Autornennung: Wenn die Politik zur politischen Religion wird, in: Die Welt vom 1. Juli 1994, S. 8.

<sup>947</sup> Vgl. Breasted, J(ames). H(enry): Geschichte Ägyptens, 2. Auflage, Berlin 1911, S. 25 ff.

als Funktion die Vermittlung zwischen Gott und Mensch wahr. Ziel des Kampfes zwischen den lokalen Priesterkollegien ist es dabei, den jeweils eigenen Gott als dem Horus nahestehendsten anerkannt zu wissen. Dieser Machtkampf wird im Übergang von der vierten zur fünften Dynastie schließlich zugunsten des Sonnengottes von Heliopolis, den „Re“, entschieden. In der Folgezeit gilt der ägyptische König als leiblicher Sohn des Re. Der Titel als Sohn des Re ersetzt später den alten Horustitel. Der Kult des Re wird zur neuen Staatsreligion<sup>948</sup>.

Sie überdauert auch den Untergang des Alten Reiches Ägyptens sowie die darauf folgende erste Zwischenzeit und findet sich auch im nun folgenden Mittleren Reich wieder. Es kommt allerdings zu einer Verlagerung des politischen Zentrums Ägyptens von Memphis nach Theben, die eine Aufwertung der thebanischen Lokalgottheit „Amon“ nach sich zieht, die nun zum Sonnengott „Amon-Re“ wird. Außerdem wird eine Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus bereits erkennbar, indem sich nunmehr die lokalen Gottheiten zunehmend als Gestalten des Amon-Re offenbart sehen<sup>949</sup>.

Auf das Mittlere Reich folgt eine zweiten Zwischenzeit, die Zeit der Hyksosinvasion, und schließlich das Neue Reich<sup>950</sup>. Die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus schreitet fort. Die lokalen Priesterschaften werden zu einer einzigen vereinigt, an deren Spitze steht der Hohepriester des Amon, der dem Staatstempel in Theben vorsteht. In der Periode des Neuen Reiches expandiert Ägypten zum Weltreich, dem entspricht die Entwicklung der Staatsreligion.

Im besonderen wurde für die Bezeichnung des Sonnengottes der Name „Aton“ üblich, was in früheren Zeiten bereits ein Synonym für die „Sonne“ gewesen war. Mit dieser Bezeichnung wird die Entwicklung zur monotheistischen Religion, die mit der Integration der Lokalgottheiten im Mittelreich ihren Anfang genommen hatte, vollendet. Unter Amenothep IV. wird der Aton als höchster Gott eingeführt. Auch wenn dessen Identität mit dem Re nicht bestritten wird, so geht dessen Kult über den der Sonne als sichtbaren Gott hinaus. In Voegelins Interpretation heißt das:

„Aton ist nicht die Sonnenscheibe, sondern ‚die Glut, die in der Sonne ist‘, Aton ist ‚der Herr der Sonne‘, der neue Gott ist das lebenspendende Prinzip als solches, wie es in der Wirkung der Sonne sich offenbart.“<sup>951</sup>

In konsequenter Fortführung der Entwicklung zum Monotheismus werden die alten Priesterkollegien und ihre Lokalgottheiten beseitigt, „und schließlich änderte der König seinen eigenen Namen in Echnaton – ‚Es ist dem Aton angenehm‘.“<sup>952</sup> Alle Spuren, die auf die früheren Lokalgottheiten und auf den Sonnengott Amon hinweisen, verschwinden, das politische Zentrum des Reiches verlagert sich abermals. Der Aton wird zum Reichsgott, die politische Staatsreligion Ägyptens ist vollendet. Sie erreicht zur Zeit des Königs Echnaton ihren Höhepunkt. Erst nach Echnatons Tod tritt eine rückläufige Entwicklung ein, die in dem Wiedererstarken der alten Lokalgottheiten besteht, die von Echnaton ausgeschalteten Priesterschaften und das Militär gewinnen an Einfluß<sup>953</sup>.

Am Schluß seiner Darstellung über den Sonnenglauben der Ägypter als dem historisch frühen Beispiel einer politischen Religion versucht sich Voegelin an einem Fazit. Dabei gelangt er insbesondere zu der Erkenntnis, daß der Sonnenkult des Echnatons in erster Linie eine Angelegenheit der herrschenden Schichten war. Denn neben den politischen Gottheiten gab es auch unpolitische. Letztere hatten für die Unterschichten große Bedeutung. Als Beispiel für solche unpolitischen Gottheiten erblickt Voegelin den Osiriskult<sup>954</sup>.

Sonnenkult und Osiriskult hatten unterschiedliche ontologische Zielsetzungen, ersterer orientierte sich an Welt und Staat und entsprach somit den Intentionen der herrschenden Schichten, letzterer befaßte sich mit der Seele des menschlichen Individuums und kam den Interessen des breiten Volkes näher. Während jedoch der Polytheismus ein freies Nebeneinander beider religiöser Kultformen ermöglicht hatte, so sieht Voegelin in den Reformen des Echnaton ein kritisches und somit instabiles Moment, da

<sup>948</sup> Vgl. ebd. S. 51 ff. sowie S. 44: „Horus war, wie unter den vordynastischen Königen, auch des geeinigten Reiches größter Gott und nahm die Stellung ein, die später Re innehatte.“

<sup>949</sup> Vgl. ebd. S. 139 ff. und S. 147 ff.

<sup>950</sup> Siehe hierzu ebd. S. 193 ff.

<sup>951</sup> Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 22.

<sup>952</sup> Ebd., vgl. Breasted, J. H.: Geschichte Ägyptens, S. 298.

<sup>953</sup> Vgl. Breasted, J. H.: Geschichte Ägyptens, S. 293 ff.

<sup>954</sup> Vgl. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 26.

dieser nicht nur die politischen Lokalgottheiten, sondern auch die Volksreligionen, wie den Osiriskult, vernichtet habe, ohne dafür einen Ersatz zu stellen. Der monotheistische Sonnenglaube, die „politische Religion“ Echnatons, konnte für die unpolitischen Fragen nach dem Schicksal des menschlichen Individuums, die den Bedürfnissen der breiten Unterschicht des Volkes entsprachen und mit denen sich der Osiriskult befaßte, keine Antworten bereit halten<sup>955</sup>.

#### 4.4. Das Werden der „politischen Religion“ im Mittelalter und in der Neuzeit

##### 4.4.1. Der Symbolismus der „politischen Religion“ im Mittelalter

Im Anschluß an diese Darstellung einer „politischen Religion“ der frühesten Hochkulturen des Mittelmeerraumes vollzieht Voegelin einen großen Zeitsprung, um den Werdegang des Phänomens der „politischen Religion“ im Mittelalter zu skizzieren. Dabei kristallisieren sich vier Termini zur Bezeichnung sakraler Symbole heraus: „Hierarchie“, „Ekklesia“, „Spiritual und Temporal“ sowie „Apokalypse“<sup>956</sup>. Das Erstgenannte dieser Symbole, die „Hierarchie“, wird bereits im Sonnenkult des Echnaton deutlich, wengleich sich dort die Hierarchie auf eine geistige Dimension beschränkt:

„Eine Grundform der Legitimierung der Herrschaft von Menschen über Menschen vollzieht sich im Symbol der Ausstrahlung von der göttlichen Spitze über die Hierarchie der Herrscher und Ämter bis hinunter zum letzten gehorchenden Untertan.“<sup>957</sup>

Bei Echnaton wird die göttliche Spitze und die Quelle des sakralen Ausgießens in der Sonne symbolisiert. Für die Weiterentwicklung des Hierachiesymbols führt Voegelin Philon von Alexandrien, Maimonides und Dante an. In der frühen Neuzeit werde das Bild einer sakralen Hierarchie bei Jean Bodin entwickelt. Hierbei unterstehen Gott, der die Spitze der hierarchischen Pyramide darstellt, die Fürsten als die Vasallen Gottes, den Fürsten wiederum unterstehen deren Untertanen. Diese strenge Hierarchie wird lediglich dadurch relativiert, daß die Untertanen zugleich auch Gott unmittelbar unterstehen, eine Mittlerfunktion des Fürsten zwischen Gott und Untertanen entfällt. Hierin sieht Voegelin einen Unterschied zum Sonnenkult des Echnaton, wo eine solche Mittlerfunktion des Herrschers unbedingt besteht. Die von Bodin entwickelte hierarchische Ordnung sieht Voegelin als bis in die Gegenwart erhalten an<sup>958</sup>.

Wenn hier von der „Dekapitierung Gottes“<sup>959</sup> die Rede ist, wird ein Prozeß angesprochen, der sich über das Mittelalter und die Neuzeit bis ins 20. Jahrhundert erstreckt. Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist das Symbol einer „Hierarchie“, welche von der göttlichen Spitze über die fürstlichen Herrscher bis zu den Untertanen hinunterreicht. Die gesamte Hierarchie wird von der göttlichen Spitze ausgehend nach unten hin sakral durchflutet. Der nun folgende Prozeß besteht, wie gesagt, in einer „Dekapitierung Gottes“ mit der Folge, daß sich die Vergottung nunmehr auf die weltliche Herrschaftsordnung richtet und es somit zu deren „innerweltliche(n) Schließung“<sup>960</sup> kommt. Voegelins Ziel ist es, die Voraussetzungen dieses Prozesses darzustellen:

„Die Schließung einer herrschaftlich organisierten Gemeinschaft erfordert vor allem, daß die Gemeinschaft als Einheit mit einem in ihr selbst ruhenden Existenzzentrum erlebt wird. Der naturale Ansatz für das Wachstum der partikulären, innerweltlichen, sakral-politischen Gemeinschaft ist in der Primitivperiode immer – sei es matriarchalisch oder patriarchalisch – die Abstammungsgemeinschaft.“<sup>961</sup>

Diese Einsicht verweist auf Voegelins frühere Untersuchung *Rasse und Staat*, in welcher die Wirksamkeit von Abstammungsgemeinschaften für die Konstituierung politischer Ordnungen bereits

<sup>955</sup> Vgl. ebd. S. 19 ff.

<sup>956</sup> Siehe ebd. die Überschriften der Abschnitte S. 29 ff.

<sup>957</sup> Ebd. S. 29.

<sup>958</sup> Vgl. ebd. S. 29 ff.

<sup>959</sup> Ebd. 31.

<sup>960</sup> Ebd. S. 31.

<sup>961</sup> Ebd. S. 32.

erkannt worden ist. Die Abstammungsgemeinschaft bleibt jedoch nicht der einzige Konstituierungsfaktor für die Ordnung des Zusammenlebens von Menschen in Gemeinschaft, es treten weitere Faktoren hinzu:

„Weit stärker und deutlicher als durch die Reste der stammstaatlichen Gemeinschaftssymbolik sind die modernen innerweltlichen politischen Einheiten durch die Umbildungen der Ekklesia-Substanz bestimmt. Die christliche Idee, wie sie in den Paulusbriefen und dem nahestehenden Ebräerbrief entwickelt wird, versteht die Ekklesia, die Gemeinde als den mystischen Leib Christi.“<sup>962</sup>

Die christliche „Ekklesia“ sieht Voegelin als das Mittelalter und Neuzeit prägende Moment für die Konstituierung politischer Ordnungen an. Allerdings habe sich die christlich-transzendente Dimension der Ekklesia in eine innerweltliche gewandelt, wenngleich die Prinzipien der christlichen Ekklesia auch unter den Bedingungen der säkularisierten Moderne dieselben geblieben seien. Voegelin führt hierzu Beispiele aus der Geschichte Europas und Amerikas an. Mit Bezug auf das laizistische Frankreich hebt er das christliche Prinzip der Solidarität hervor, welches dort auch noch in der dritten Republik als säkularisierte Variante fortlebe<sup>963</sup>. Nicht zuletzt repräsentieren auch die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts, wie Nationalsozialismus und Kommunismus, den Typus einer innerweltlichen Ekklesia<sup>964</sup>.

Eine der Voraussetzungen für die Entstehung der innerweltlichen Ekklesia war die Herausbildung der dialektischen Kategorien von „spiritual“ und „temporal“. Diese Kategorisierung sieht Voegelin in der Ideengeschichte erstmals bei Augustinus realisiert. Hiermit werden noch nicht etwa Institutionen wie Kirche und Staat angesprochen, wohl aber bezeichne die „civitas Dei“ bei Augustinus das Reich und die Gefolgschaft Christi, während unter die „civitas terrena“ das Reich des Bösen und die Feinde Christi gefaßt werden. Die Kirche vertritt zwar die civitas Dei, jedoch gehören zur Kirche auch Mitglieder der civitas terrena, so wie es auch Mitglieder der civitas Dei gebe, die nicht der Kirche angehören<sup>965</sup>.

Die vierte Kategorie, die den Werdegang der „politischen Religion“ im Mittelalter mitbestimmt, ist die „Apokalypse“. Voegelin erkennt in den im Mittelalter aufkommenden apokalyptischen Geschichtsdeutungen ein Symbol der „Trinität“<sup>966</sup>. Hierbei greift er im besonderen die Geschichtsspekulation des Joachim von Floris (Flora; de Fiore) heraus:

„Joachim hat die Formel für eine Seelen- und Denkrichtung gefunden, die schon länger zur Öffentlichkeit und Geltung drängte, nach der das Reich Christi nicht, wie in der älteren Einteilung, das letzte irdische Reich ist, sondern ihm noch ein drittes zu folgen hat. Das erste ist in dieser Zählung das göttliche des Alten Bundes, das zweite das christliche, das dritte das der dritten göttlichen Person, des Heiligen Geistes, das zusammenfällt mit dem siebenten Weltalter, worauf erst der ewige Sabbat des Endreiches folgt.“<sup>967</sup>

Für Voegelin hat das apokalyptische Symbol der Trinität noch weitergehende Bedeutung in der Entwicklung der „politischen Religion“ im Verlaufe der Neuzeit. Es lebt fort in den drei Reichen der marxistischen Geschichtsteleologie, im dritten Reich des Nationalsozialismus, aber auch im auf das antike und das christliche Rom folgenden dritten Rom des italienischen Faschismus<sup>968</sup>.

---

<sup>962</sup> Ebd.

<sup>963</sup> Vgl. ebd. S. 34.

<sup>964</sup> Vgl. ebd. S. 31 ff.

<sup>965</sup> Vgl. ebd. S. 35 f.

<sup>966</sup> Ebd. S. 39.

<sup>967</sup> Ebd.

<sup>968</sup> Vgl. ebd. S. 38 ff. Zu verweisen ist hier auf das bereits zitierte Werk von Dempf, Alois: *Sacrum Imperium*, sowie von Kantorowicz, Ernst: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Düsseldorf und München 1963, besonders im Hauptband das Kapitel „VIII. Dominus Mundi“, S. 471 ff.

#### 4.4.2. Thomas Hobbes und die „politische Religion“ in der Neuzeit

Den Entwicklungen der Moderne geht ein Prozeß voran, in welchem sich die Einheit der abendländischen Ekklesia in eine Vielzahl von Territorial- und später Nationalstaaten auflöst. Die Entwicklung bestimmt den Verlauf des späten Mittelalters sowie der frühen Neuzeit und gipfelt im Zeitalter des Absolutismus. Für die theoretische Grundlegung dieser partikulären Gemeinschaften zeichnet Thomas Hobbes verantwortlich. Entscheidend ist hierbei die Schaffung des Leviathansymbols. Der Leviathan, der in der Bibel als mächtiges Ungeheuer beschrieben wird, symbolisiert den modernen Staat. Dieser ist das Ergebnis eines Vertrages, den die Untertanen untereinander geschlossen haben, durch welchen sie sämtliche Gewalt an einen übergeordneten Souverän übertragen. Der moderne Staat verfügt somit über das Gewaltmonopol in der Gesellschaft. Die Theorie Hobbes' ist nach Voegelins Auffassung für die Entwicklung der innerweltlichen „politischen Religion“ bedeutsam:

„Wir sagten schon, daß die wichtigste Voraussetzung für die Entstehung der innerweltlichen Gemeinschaftsreligion das Selbstverständnis einer Gemeinschaft als in sich zentrierter Einheit sei. Das Leviathansymbol des Hobbes tut einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung; es erreicht zwar nicht die kugelhafte kosmos-analoge Geschlossenheit des aristotelischen Polissymbols, aber die offene Gliederung der christlichen Ekklesia ist zum größten Teil aufgehoben.“<sup>969</sup>

In der offenen Struktur der christlichen Ekklesia des Mittelalters gab es eine Hierarchie, die von Gott bis zu den verschiedensten Positionen innerhalb der Hierarchie herunterreichte. Diese offene Struktur wird bei Hobbes jedoch aufgehoben. Das Leviathansymbol repräsentiert insoweit eine geschlossene Struktur der staatlichen Gemeinschaft, des Commonwealth, als welches die Hierarchie von Gott nur bis zum Staat als Gesamtperson hinunterreicht. Der Staat selbst gewinnt die Rolle eines irdischen Gottes über seine Untertanenschaft. Das heißt Voegelin zufolge:

„Der Souverän des christlichen Commonwealth habe die gleiche Stellung wie Abraham zu seiner Familie; nur zu ihm spricht Gott, er allein kennt seinen Willen, und er allein ist berechtigt, Wort und Willen Gottes zu interpretieren. Nach dem Vorbild der jüdisch-theokratischen Idee gewinnt das Symbol des Leviathan Züge, die denen der Reichsreligion des Echnaton verwandt sind. Wieder wird der Herrscher zum Gottesmittler; ihm allein offenbart sich Gott; er allein vermittelt den Willen Gottes an das Volk.“<sup>970</sup>

Die partikuläre Ekklesia in Gestalt des modernen Staates ist zwar noch keine vollendete, innerweltliche „politische Religion“, aber sie ist eine Vorstufe auf dem Wege dorthin<sup>971</sup>.

#### 4.5. Die innerweltliche Gemeinschaft – Gipfelpunkt des Phänomens der „politischen Religion“

Die von Hobbes vorgezeichnete Entwicklung schreitet fort, in dem die hierarchische Spitze des transzendenten Gottes, die der Ekklesia bis dato vorstand, zunehmend abgeschnitten wird und an deren Stelle die Selbstvergottung der nunmehr geschlossenen Ekklesia tritt. Die Vergottung innerweltlicher Phänomene ist für Voegelin die zwangsläufige Konsequenz, die eine Verschließung der Seele gegenüber dem transzendenten Bereich der Seinsordnung mit sich bringt, denn die Frage nach seiner eigenen Existenz stellt sich für den Menschen immer und drängt nach einer Lösung. Diese Lösung ist stets religiöser Natur.

Der Aufstieg der modernen Naturwissenschaften mit ihren an Exaktheit ausgerichteten Methoden haben diesen Prozeß vorangetrieben. Hiermit eng verbunden ist das Attribut der Wissenschaftlichkeit, daß die Moderne gern für sich in Anspruch nimmt. Dieses stellt für Voegelin jedoch auch nur eine religiöse Symbolschöpfung dar, nunmehr ein Symbol der innerweltlichen Religion des Positivismus'.

<sup>969</sup> Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 44.

<sup>970</sup> Ebd. S. 47.

<sup>971</sup> Vgl. ebd. S. 43 ff. sowie natürlich Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart 1970, besonders II. Teil, Kapitel XVII, S. 151 ff.

Hierbei sieht Voegelin deutlich die Parallelen, die zwischen der innerweltlichen Apokalypse und etwa der trinitarischen Eschatologie des Joachim von Floris bestehen:

„Die innerweltliche Apokalypse braucht nur das überweltliche Endreich, den ewigen Sabbat, das Jenseits zu entfernen, um über die der Innerwelt angemessene Symbolsprache zu verfügen. Das Endreich ist nicht mehr eine überirdische Gemeinschaft des Geistes, sondern ein irdischer Zustand vollkommener Menschheit.“<sup>972</sup>

Diese Ausgerichtetheit erblickt Voegelin zum Beispiel im spekulativen Denken Immanuel Kants. Bei Kant habe der Mensch sich am Konzept einer Vernunft zu orientieren und auf das Ziel einer weltbürgerlichen Gesellschaft hinzuarbeiten. Diese weltbürgerliche Gesellschaft der Zukunft ist ein Kollektivum, für welches sich das menschliche Individuum der Gegenwart aufzuopfern habe. Während sich Kants innerweltlich-apokalyptisches Konzept auf die Menschheit an sich bezieht, sieht Voegelin bei anderen Denkern Ansätze, die eine partikuläre Gemeinschaft vor Augen haben.

Bei Fichte könne das irdische Endreich Gottes nur unter Führung des Urvolkes der Deutschen zustande kommen. Das Urvolk der Deutschen stellt hier eine partikuläre Gemeinschaft dar, der eine heilsgeschichtliche, apokalyptisch geprägte Mission zukommt. Im Kommunismus finde sich die trinitarisch-apokalyptische Vision der Abfolge der Geschichte über die Phasen vom Urkommunismus über die verschiedenen Formen der Klassengesellschaft hin zum Endkommunismus als vollendeter irdischer Gesellschaftsordnung. Hierbei kommt dem Proletariat die Rolle der aktiven, die Entwicklung voran treibenden partikulären Gemeinschaft zu<sup>973</sup>.

Ein weiteres Beispiel, welches Voegelin anführt, entstammt dem Themenkreis, mit welchem er sich bereits in *Rasse und Staat* beschäftigt hat. So verweist er auf jene Ansätze, die das Wesen der Geschichte als Kampf zwischen den Rassen und die germanische oder nordische Rasse dabei als die überlegene interpretieren. Alle diese Apokalypsen haben jedoch nicht nur Symbole für den innerweltlichen Gott, sondern auch für einen innerweltlichen Teufel geschaffen. Diesen stellt im Leviathan Hobbes' die katholische Kirche, bei Kant die Triebhaftigkeit des Menschen dar. Bei Fichte repräsentiert Napoleon den Teufel, im wissenschaftlichen Positivismus sind es Religion und Metaphysik, und in den nordischen Rassenideen steht der überlegenen nordisch-germanischen Rasse das Judentum als minderwertige Rasse gegenüber. Als das allen diesen neuartigen Symbolen gemeinsame Merkmal unterstreicht Voegelin den Charakter der „Wissenschaftlichkeit“. Die wissenschaftlichen Apokalypsen treten mit dem Anspruch auf, die jeweils anderen Apokalypsen als unwissenschaftlich zu entlarven. Das heißt, zunächst wird die Unwissenschaftlichkeit der Symbole erkannt, diese werden dann jedoch nicht fallen gelassen, sondern aufrechterhalten, da sie als „politische Religion“ ihre massenbindende Wirkung dennoch nicht verfehlen. Es wird somit ein Mythos erzeugt, in welchem sich innerweltliche Erfahrung und transzendentes Erlebnis vereinigen<sup>974</sup>. Voegelin kommt nun auf die Symbolik an sich zu sprechen. Dabei erwähnt er noch einmal das Leviathansymbol des Hobbes, welches den Ausgangspunkt der Entwicklung zur innerweltlich geschlossenen politischen Gemeinschaft darstellt:

„Die Symbolik der vollständig geschlossenen innerweltlichen Ekklesia brauchte über das Leviathansymbol nur wenig hinauszugehen – der entscheidende Schritt war die Dekapitierung Gottes. In der Symbolik des Hobbes schloß sich die Vielzahl der Menschen zu der Einheit des Commonwealth nach den Regeln gottgewollten Rechtes zusammen; und das christliche Commonwealth unterstand als Kollektivperson Gott mit dem Souverän als Gottesmittler. [...] In der vollendet innerweltlichen Symbolik wird nun die Verbindung zu Gott durchschnitten, und an seine Stelle tritt als Legitimierungsquelle der Gemeinschaftsperson die Gemeinschaft selbst.“<sup>975</sup>

Es wird Bezug genommen auf die innerweltlich-religiösen Konzepte des deutschen Nationalsozialismus und des italienischen Faschismus. In beiden Fällen wird die religiöse Substanz der Gemeinschaft in einem objektiven Volksgeist erblickt, eine Symbolik somit herangezogen, die dem Sprachgebrauch der Romantik entlehnt ist. Es wird eine Beziehung zwischen den Volksgenossen und dem Volksgeist hergestellt. Jedoch ist diese Beziehung zum Volksgeist nicht für alle Volksgenossen gleich intensiv. Nur wenige Menschen sind von einem starken Volksgeist erfüllt, und nur einer ist es,

<sup>972</sup> Vgl. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 51.

<sup>973</sup> Auf Kant und Fichte ist in dieser Arbeit bereits im Zusammenhang mit Voegelin's Abhandlungen zur Rassenproblematik eingegangen worden.

<sup>974</sup> Vgl. Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, S. 49 ff.

<sup>975</sup> Ebd. S. 55 f.

der ihn vollkommen auszudrücken vermag, der Führer.

Ein Unterschied im Verständnis der Beziehung zwischen Führer und Volksgeist besteht bei einem Vergleich von deutschem Nationalsozialismus und italienischem Faschismus lediglich darin, daß der faschistische Volksgeist spirituellen Charakters, der nationalsozialistische hingegen rassischen Charakters ist. Die Volksgenossen stehen mit dem Volksgeist einerseits durch die Vermittlung des Führers in Verbindung. Insoweit besteht eine Analogie zur Reichsreligion des Echnaton, wo der Pharaon ebenfalls eine Vermittlung zwischen Gott und Volk wahrnimmt. Andererseits stehen im Faschismus und Nationalsozialismus die Volksgenossen auch in einem unmittelbaren Verhältnis zum Volksgeist, als diese vom Volksgeist durchdrungen werden und sie somit Glieder des Volkes sind. Der Volksgeist drückt sich in der Kultur eines Volkes aus, nicht jedoch etwa in einer politischen Willensbildung durch das Volk. Der Wille des Volkes wird im Nationalsozialismus durch den Führer repräsentiert, die Volksabstimmung wird hingegen als Bekenntnis zum Führer interpretiert. „Nach dieser Konstruktion“, so Voegelin, „nähert sich die Symbolik sehr stark der ägyptischen; nur zum Führer spricht der Gott, das Volk erfährt seinen Willen nur durch die Vermittler des Führers.“<sup>976</sup> Voegelin geht desweiteren noch auf die Glaubensproblematik ein und zitiert hierzu verschiedene Beispiele von Dichtungen. Als Dichterautor wird hier etwa Gerhard Schumann genannt. In dessen Versen sieht Voegelin Erregungen politisch-religiöser Natur ausgedrückt<sup>977</sup>. Voegelin schließt seine *Politischen Religionen* mit einem Epilog ab, in welchem der Autor ein Fazit wiedergibt:

„Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.“<sup>978</sup>

Dies ist die allgemeine These, die Voegelin für das Phänomen der „politischen Religionen“ entwirft. Gewonnen ist sie zwar an Beispielen politischer Ordnungen Westeuropas und des Mittelmeerraumes, erhebt jedoch allgemeinen Geltungsanspruch. Denn

„(i)mmmer ist auch die Sprache der Politik durchweht von Erregungen der Religiosität und wird dadurch zur Symbolik in dem prägnanten Sinn der Durchdringung der weltinhaltlichen mit transzendent-göttlicher Erfahrung.“<sup>979</sup>

Die hierbei hervortretenden Elemente sind immer wieder dieselben und in jeder Hochkultur zu finden. Gemeint sind hiermit die „Hierarchie“ der sakralen Substanz, die sich vom transzendenten Gott zu allen Gliedern der Gemeinschaft erstreckt, welche wiederum in ihrer Gesamtheit die „Ekklesia“ darstellt, die „Apokalypse“ als eschatologische Offenbarung sowie die Mittlerrolle der Herrscher in der Beziehung zwischen Gott und Untertanen. Besondere Bedeutung kommt hierbei der innerweltlichen Religiosität zu, welche eine Variante des Phänomens politischer Religionen darstellt:

„Die innerweltliche Religiosität, die das Kollektivum, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse, oder den Staat, als Realissimum erlebt, ist Abfall von Gott [...]. Der Glaube an den Menschen als Quelle des Guten und der Verbesserung der Welt, wie er die Aufklärung beherrscht, und der Glaube an das Kollektivum als geheimnisvoll göttliche Substanz, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert ausbreitet, ist antichristlich [...], ist Abkehr.“<sup>980</sup>

Der deutsche Nationalsozialismus, der italienische Faschismus und der sowjetische Kommunismus sind Musterbeispiele dieser Entwicklung. Das, was Ulrich Hausmann 1993 in seiner Rezension zur Neuauflage der *Politischen Religionen* schrieb, könnte auch auf Voegelins späteres Werk zutreffen:

---

<sup>976</sup> Ebd. S. 58, vgl. ebd. S. 55 ff.

<sup>977</sup> Vgl. hierzu ebd. S. 58 ff. sowie Petropulos, William: *The Person as ‚Imago Dei‘*, S. 46 ff.

<sup>978</sup> Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, S. 63.

<sup>979</sup> Ebd.

<sup>980</sup> Ebd. S. 64, vgl. ebd. S. 63 f.

„Der Versuch, den Verlust der säkularisierten Werte durch eine weltliche Symbolik, sprich Utopie, wettzumachen, untergräbt unweigerlich das Individuum. Es gibt keinen Weg zurück hinter die Moderne. Dennoch bleibt Voegelins Kritik wichtig: als ein Stolperstein für jeden Versuch, allzu rasch eine Versöhnung der Moral mit der Welt zu finden.“<sup>981</sup>

#### 4.6. Zusammenfassung zu den *Politischen Religionen*

Ausgangspunkt der Betrachtungen Voegelins in den *Politischen Religionen* ist das Problem der Termini „Staat“ und „Religion“. Als inhaltsverschiedene Begriffe sind sie Sprachsymbole, die sich auf eine bestimmte historische Situation beziehen, aber bis in unsere Gegenwart hinübergerettet worden sind. Stattdessen entwickelt Voegelin unter Bezugnahme auf Hegel die These, daß der Staat den Geist eines Volkes repräsentiert. Ähnlich stellt Voegelin bei einer entsprechenden Durchforstung des Religionsbegriffes auch weltliche Bezüge fest. Unter Religionen faßt er nicht nur die gemeinhin bekannten Weltreligionen, die sich bewußt zu einem transzendenten Gott bekennen, unter sich. An die Seite dieser Geistreligionen gesellen sich die „politischen“ Religionen, deren transzendenter Bezug zwar weniger äußerlich ausdrücklich, im Sinne des religiösen Erlebnisses jedoch gleichermaßen vorhanden ist.

Voegelin geht dann über in einen metahistorischen Exkurs, beginnend mit der nach seiner Auffassung ältesten „politischen Religion“ – der Echnaton im alten Ägypten. Im Anschluß an diese Darstellung vollzieht Voegelin einen großen Zeitsprung, um den Werdegang des Phänomens der „politischen Religion“ im Mittelalter zu skizzieren. Dabei kristallisieren sich vier Termini zur Bezeichnung sakraler Symbole heraus: „Hierarchie“, „Ekklesia“, die Kategorien „spiritual“ und „temporal“ sowie das Symbol der „Apokalypse“.

Den Entwicklungen der Moderne geht ein Prozeß voran, in welchem sich die Einheit der abendländischen Ekklesia in eine Vielzahl von Territorial- und später Nationalstaaten auflöst. Die Entwicklung bestimmt den Verlauf des späten Mittelalters sowie der frühen Neuzeit und gipfelt im Zeitalter des Absolutismus. Für die theoretische Grundlegung dieser partikulären Gemeinschaften zeichnet Thomas Hobbes verantwortlich. Entscheidend ist hierbei die Schaffung des Leviathansymbols. Dieses tut einen entscheidenden Schritt in die Richtung einer innerweltlichen politischen Religion. Der Staat als Leviathan gewinnt die Rolle eines irdischen Gottes über seine Untertanenschaft.

Die von Hobbes vorgezeichnete Entwicklung schreitet fort, indem die hierarchische Spitze des transzendenten Gottes, die der Ekklesia bis dato vorstand, zunehmend abgeschnitten wird und an deren Stelle die Selbstvergottung der nunmehr geschlossenen Ekklesia tritt. Die Vergottung innerweltlicher Phänomene ist für Voegelin die zwangsläufige Konsequenz, die eine Verschließung der Seele gegenüber dem transzendenten Bereich der Seinsordnung mit sich bringt, denn die Frage nach seiner eigenen Existenz stellt sich für den Menschen immer und drängt nach einer Lösung. Diese Lösung ist stets religiöser Natur.

#### 4.7. Das „Gnosis“-Problem als Fazit der *Politischen Religionen*

Wenn Voegelin in den 1950er Jahren in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* eine Erneuerung der Politischen Wissenschaft postuliert, spielt die Kritik und die Suche nach den Ursachen für die ideologischen Verwerfungen der Neuzeit, insbesondere der des 19. und 20. Jahrhunderts, des Positivismus‘ in der Wissenschaft sowie der politisch-totalitären Regime des Nationalsozialismus‘ und des Kommunismus‘, eine Schlüsselrolle in seinem Ansatz. Im folgenden sind daher, abschließend zu seinen *Politischen Religionen*, Bezüge dieses Werkes zu Voegelins späteren Schriften herzustellen<sup>982</sup>. In seiner in den 1940er Jahren entstandenen *History of Political Ideas*, konkret in der dieser als Bestandteil angehörenden Abhandlung *Das Volk Gottes*, befaßt sich Voegelin mit den

<sup>981</sup> Hausmann, Ulrich: Gut und Böse in der Moderne. Tzvetan Todorov und Eric Voegelin über menschliche Grunderfahrungen, in: Beilage der Süddeutschen Zeitung Nr. 231 vom 6. 10. 1993, S. L22. Siehe auch Sattler, Stephan: Ein Zertrümmerer des Übermenschen. Eric Voegelin, deutsch-amerikanischer Philosoph, erfährt eine Renaissance seiner Werke, in: Focus, Nr. 1 vom 3. Januar 1994, S. 66 – 67.

<sup>982</sup> Vgl. hierzu Gebhardt, Jürgen: Wie vorpolitisch ist „Religion“?, besonders. S. 96 ff.

Sektenbewegungen, die sich seit der Spätantike, im Mittelalter und in der Neuzeit entwickelt haben. Ausgangspunkt der von ihm beschriebenen Entwicklung seien zwei Ebenen der Gesellschaft, eine „obere“ Ebene der Institutionen und eine „untere“ Ebene von Bewegungen, die permanent gegen die Institutionen revoltieren. Es etabliert sich ein Gegensatz zwischen der Institution „Kirche“ und gegen diese revoltierenden Sektenbewegungen. Die Entwicklungen, die schließlich das Wesen der Moderne konstituieren, seien durch die Auflösung des Führungsanspruches der Kirche durch die diese paralysierenden Sektenbewegungen gekennzeichnet, die dann in der Neuzeit säkulare Züge annehmen<sup>983</sup>. Diese Entwicklung korrespondiert mit dem, was bei Voegelin 1938 als innerweltliche „politische Religionen“ und später, in den 1950er Jahren, als „Gnostizismus“ etikettiert wird<sup>984</sup>. In der *Neuen Wissenschaft der Politik* stellt Voegelin den Gnostizismus, das Problem der „Gnosis“, als ein Wesensmerkmal der Moderne heraus, wobei hier eben jene Entwicklung des Phänomens „politischer Religion“ angesprochen wird, die bereits im frühen Mittelalter ihren Anfang nahm. Sowohl dabei als auch überhaupt wird die Analyse und Interpretation mythopoetischer Spekulationen zu einem charakteristischen Element in der wissenschaftlichen Methodik Voegelins. Diese sind es auch, anhand derer Voegelin jenen Erlebnistypus im Ordnungsdenken des Menschen nachzuweisen versucht, welchen er als gnostisch bezeichnet, und demzufolge in seiner Theorie der Geschichte und Politik der Gnostizismus das Wesen der Modernität ausmacht<sup>985</sup>. Was jedoch genau ist die Gnosis? Auf den Begriff kommt Voegelin in der Schrift *Wissenschaft, Politik und Gnosis*<sup>986</sup> von 1959 zu sprechen. Das Gnosis-Problem gab es demnach bereits im Altertum, sein Entstehen hängt mit dem Zusammenbruch der frühen kosmologischen Reiche zusammen (z. B. das alte Ägypten in der Abfolge dreier Reiche).

Ein Kennzeichen des menschlichen Erlebens ist die Erfahrung von Ordnung. Im Falle der frühen kosmologischen Reiche ist es zunächst einmal die Ordnung der Natur, der „Kosmos“<sup>987</sup>, dem eine vorbildlich-modellhafte Funktion zukommt, als die politische Ordnung dieser Reiche sich in Analogie zur kosmischen Ordnung strukturiert. So sind es gewisse Regelmäßigkeiten in der Stellung der Gestirne, im Ablauf der Jahreszeiten und topographische Gegebenheiten, welche zunächst einmal als simple normative Grundlage dienen können, an welcher sich das Zusammenleben von Menschen in politischer Gemeinschaft ausrichtet. Die somit als „kosmisches Analogon“<sup>988</sup> begriffene politische Ordnung, für die Voegelin den Begriff „Kosmion“<sup>989</sup> einführt, ist somit ein Repräsentant des „Kosmos“. Der Zusammenbruch der Reiche führt jedoch zu einer Katastrophe in der Ordnungserfahrung des Menschen, was diesen dazu veranlassen muß, Versuche anzustrengen, um „den Sinn des menschlichen Daseins neu zu verstehen, den Sinn der Existenz unter den gegebenen Bedingungen der Welt wiederzufinden.“<sup>990</sup> Die kosmische Ordnung als alleinige normative Grundlage für die Gestaltung politischer Ordnung als „kosmisches Analogon“ hatte ihre Überzeugungskraft verloren, da die Ausrichtung auf diese „kosmologische Wahrheit“<sup>991</sup> den politischen Untergang der Reiche nicht aufhalten konnte. Somit ergibt sich die Frage nach einer neuen normativen Grundlage, mit welcher die politische Ordnung wiederum als „Repräsentant einer transzendenten Wahrheit“<sup>992</sup> die Ordnungserfahrung des Menschen bestimmt.

---

<sup>983</sup> Vgl. Voegelin, Eric: *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994, S. 18 ff.

<sup>984</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik*. Relevant ist die Schrift in ihrer Gesamtheit, besonders ab S. 81 ff. und S. 153 ff.

<sup>985</sup> Vgl. Herz, Dietmar: *Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins*, S. 191 ff.

<sup>986</sup> Voegelin, Eric: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.

<sup>987</sup> Ders.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 83.

<sup>988</sup> Ebd. S. 84.

<sup>989</sup> Z. B. ebd. S. 49 sowie an weiteren Stellen. Siehe desweiteren ders.: *Introduction zur „History of Political Ideas“*, in: Opitz, Peter J. (Hrsg.): *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“ (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; XI)*, 2. Auflage, München 2002, S. 13 – 59, besonders S. 13 ff.

<sup>990</sup> Ders.: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, S. 14 f.

<sup>991</sup> Ders.: *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 113.

<sup>992</sup> Ebd. S. 112.

Ein solcher Versuch ist die „Gnosis“, was zunächst einmal mit „Wissen“ oder „Erkenntnis“ zu übersetzen ist. Dieses „Wissen“ ist jedoch zu präzisieren als bezogen auf die gesamte Seinsordnung, die sich jedoch nicht in jenem „immanenten“ Bereich erschöpft, der den herkömmlichen Methoden der (Natur-)Wissenschaft zugänglich ist, sondern auch einen deren Zugänglichkeit übersteigenden weltjenseitigen, göttlichen Bereich, also einen transzendenten Seinsbereich, umfaßt. Letztere Einsicht entspricht einem signifikanten Postulat Voegelins: die Wiederherstellung der Ontologie in der klassischen Metaphysiktradition des Sokrates, Platon und Aristoteles, einer Seinslehre, die von der Annahme der Existenz eines solchen transzendenten Seinsbereiches ausgeht. Was nun die Gnosis betrifft, das Wissen über die gesamte Seinsordnung, so erhebt diese den Anspruch, den Menschen, wenn er über die Gnosis verfügt, befähigen zu können, den Weg seiner eigenen Erlösung zu erkennen, seiner Erlösung aus der Krise der politischen Ordnung, in welcher er lebt<sup>993</sup>. Unter Wiedergabe eines Zitates Clemens' von Alexandrien nennt Voegelin die „Programmformel der Gnosis“<sup>994</sup>:

„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.‘“<sup>995</sup>

Die Gnosis kennzeichnet damit jedoch nicht etwa den subjektiven Wissensbestand von Menschen, sondern stellt den objektiv existierenden Wissensbestand in seiner Gänze dar. Nach Voegelin ist es jedoch dem Menschen unmöglich, über diesen Wissensbestand in Gänze, also über die Gnosis, verfügen zu können. Derjenige, der dennoch für sich den Anspruch erhebt, die Gnosis zu beherrschen, ist ein „Gnostiker“, jene Geistesbewegungen, die bewußt oder unbewußt diesen gnostischen Anspruch teilen, sind als „Gnostizismus“ zu bezeichnen. In Anknüpfung an Hegel unternimmt Voegelin eine Unterscheidung von „Philosophie“ als „Liebe zum Wissen“ und „Gnosis“ als „wirkliches Wissen“<sup>996</sup>. In diesem Sinne findet jedoch ein Voranschreiten der Philosophie zur Gnosis statt, ohne daß jedoch erstere die letztere zu erreichen imstande ist<sup>997</sup>.

Diese letztgenannte Auffassung macht für Voegelin den wahren Menschen aus. Das heißt, der wahre Mensch ist ein (im Sinne eines nach dem „wirklichen Wissen“ strebender, jedoch sich dessen Unerreichbarkeit bewußt seiender) Philosoph, während der Gnostiker, in der Annahme, über das gesamte Wissen, einschließlich des Wissens über die Transzendenz, zu verfügen, einem Irrglauben folgt. Auf dieser Einsicht baut Voegelins Theorie der Geschichte und Politik auf, welche sich nunmehr anschickt, eine Erklärung insbesondere für die wissenschaftlich-theoretischen und die politisch-totalitären Verwerfungen des 19. und 20. Jahrhunderts zu liefern. Wenn Voegelin mit der Erneuerung der Politischen Wissenschaft eine ontologische Betrachtungsweise in der Tradition der klassischen, sokratisch-platonischen Metaphysik, die Akzeptanz eines transzendenten Seinsbereiches, einfordert, die jedoch eine Öffnung der Seele, „des Sensoriums der Transzendenz“<sup>998</sup>, voraussetzt, so heißt das im Umkehrschluß, daß die Entwicklung der Moderne durch eine Verschließung der Seele gekennzeichnet ist.

Die Verschließung der Seele führt zwangsläufig dazu, daß der Bereich des Göttlichen, also die Transzendenz, als nicht relevant oder gar als nicht existent begriffen wird. Diese Mentalität legt nunmehr die Annahme nahe, daß sich die Gnosis, das Wissen über die Seinsordnung, im immanenten Seinsbereich erschöpfen muß, wenn es denn keine Transzendenz gebe. Darüber hinaus zieht die Negation eines transzendenten Gottes die Suche nach weltimmanenten Göttern nach sich, weshalb Voegelin von einer „Re-Divinisation“<sup>999</sup> als spezifischem Kennzeichen des modernen Gnostizismus spricht.

Zu diesen weltimmanenten Göttern werden in der Neuzeit etwa die Wissenschaft, die Geschichte und die Rasse, aber auch die Idee der Menschenrechte als Produkt des politischen Liberalismus. In

<sup>993</sup> Vgl. ders.: Wissenschaft, Politik und Gnosis, S. 14 ff.

<sup>994</sup> Ebd. S. 16.

<sup>995</sup> Ebd.

<sup>996</sup> Zitate nach Hegel bei Voegelin, Eric: The World of the Polis, S. 17 sowie ders.: Wissenschaft, Politik und Gnosis, S. 52 (Anmerkung 23 ebd. S. 90), vgl. ebd. S. 51 ff.

<sup>997</sup> Vgl. Voegelin, Eric: The World of the Polis, S. 16 ff.

<sup>998</sup> Ders.: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 111.

<sup>999</sup> Ebd. S. 152.

diesen immanenten Göttern sieht der Mensch der Neuzeit den Weg zu seiner Erlösung. Wenn Voegelin die Erfahrung von Ordnung im Erlebnis des Menschen als einen der Dreh- und Angelpunkte seiner Theorie sieht, so kann in diesem konkreten Fall von einem „soteriologischen“ Typus der Ordnungserfahrung gesprochen werden, eine „soteriologische Wahrheit“<sup>1000</sup>, welche die auf eine innerweltliche Erlösung abzielenden, modernen Varianten des Gnostizismus repräsentieren.

Was die Beispiele gnostischer Bewegungen betrifft, so findet sich die immanente Vergottung der Wissenschaft im Positivismus und Szientismus, die der Geschichte in der marxistisch-leninistischen Geschichtsteologie, die der Rasse im Nationalsozialismus und schließlich die Vergottung von Naturrecht und insbesondere Menschenrechten im Liberalismus westlicher Prägung. Die genannten, allesamt dem soteriologischen Typus von Ordnungserfahrung entsprechenden Varianten des Gnostizismus sind für Voegelin ein Kennzeichen der Zivilisationsform in Europa und Amerika. Zugleich wird deutlich, daß der Gnostizismus inhaltlich dem entspricht, was Voegelin in seiner Frühschrift als „politische Religionen“ etikettiert hat.

Dieser Verweis führt zu der Fragestellung, worauf die durch den soteriologischen Typus gekennzeichnete Zivilisationsform der westlichen Welt, die sich in den hier wiedergegebenen Varianten des modernen Gnostizismus ausdrückt, gründet. Die Antwort darauf ist im Werdegang menschlicher Ordnungserfahrung zu suchen, die mit der oben schon dargestellten „kosmologischen“ Variante ihren Ausgangspunkt nahm.

Die kosmologische Wahrheit herausfordernd, wonach die als kosmisches Analogon begriffene politische Ordnung eine Symbolisierung der kosmischen Ordnung, also einen „Mikrokosmos“, darstellt, entwickeln Sokrates und Platon im antiken Griechenland die Idee einer politischen Ordnung, die sich als „Makroanthropos“ begreift<sup>1001</sup>. Die Polis sei der großgeschriebene Mensch. Die Idee des Menschen, der seine eigene Bestimmung dadurch erfährt, daß er an der Vernunft eines transzendenten Gottes teil hat, wird zur Grundlage des von Sokrates und Platon entworfenen Konzeptes politischer Ordnung, die sich auf eine nunmehr „anthropologische Wahrheit“<sup>1002</sup> und Ordnungserfahrung gründet. Allerdings kennt diese Variante noch nicht die Möglichkeit einer Freundschaft zwischen Mensch und Gott, eines Gottes also, der den Menschen erlösen möge. Erst das Christentum ist die Bewegung, welche die Ordnungserfahrung der westlichen Welt um eine „soteriologische“ Komponente erweitert hat, eine dritte Form transzendenter Wahrheit also, die auf dem Wege einer Freundschaft zwischen Mensch und Gott, wie sie das Christentum repräsentiert, auf eine göttliche Erlösung des Menschen abzielt<sup>1003</sup>.

Dies ist um so bedeutsamer, als das Christentum in der Neuzeit durch die genannten gnostischen Bewegungen Positivismus, Marxismus, Nationalsozialismus und Liberalismus zwar in Frage gestellt, wenn nicht sogar negiert worden ist, der spezifische Typus der Ordnungserfahrung und damit die westliche Zivilisationsform jedoch erhalten geblieben sind. Denn auch die modernen gnostischen Bewegungen repräsentieren die soteriologisch geprägte Erfahrung von Ordnung in der Gesellschaft, da sie ein Erlösungskonzept beinhalten. Daß dieses Erlösungskonzept im Gegensatz zum Christentum innerweltlich ausgerichtet ist, spielt für die Konstanz der Zivilisationsform keine Rolle. Von Interesse kann hierbei lediglich der von Voegelin dargestellte Entwicklungsprozeß sein, wonach das Christentum der Ausgangspunkt ist, der zu den gnostischen Bewegungen der Neuzeit geführt hat. Im Zentrum von Voegelin's Interpretation steht in diesem Zusammenhang die aus dem Mittelalter stammende mythopoetische Spekulation des Joachim von Flora. Diese kennzeichnete sich durch den Versuch, das Wirken des transzendenten Gottes im Ablauf der Menschheitsgeschichte zu symbolisieren, dem Ablauf der Geschichte also einen Sinn zu geben. Ziel der Menschheitsgeschichte sei die Erlösung.

Die joachitische Spekulation ist somit ebenso teleologisch und soteriologisch wie im 20. Jahrhundert die marxistisch-leninistische Lehre, jedoch mit dem Unterschied, daß erstere immer noch von einem transzendenten Gott ausgeht, während letztere das Göttliche immanentisiert (d. h. dem weltimmanenten Phänomen der Menschheitsgeschichte durch dessen teleologische Betrachtung im Kommunismus einen transzendenten Sinn gegeben) hat. Die joachitische Spekulation repräsentiert somit eine zunächst noch weniger radikale Variante des Gnostizismus, während hingegen die radikalen gnostischen Bewegungen unserer Zeit, wie Kommunismus, Nationalsozialismus,

---

<sup>1000</sup> Ebd. S. 113.

<sup>1001</sup> Vgl., auch als Nachweis der Begriffe, ebd. S. 93 sowie ders.: Israel and Revelation, Introduction, S. 5 f.

<sup>1002</sup> Ders.: Die neue Wissenschaft der Politik, S. 113.

<sup>1003</sup> Vgl. auch Laufer, Heinz: Homo homini homo, S. 334.

Liberalismus, Positivismus und Szientismus eben, wie gesagt, durch die Immanentisierung des Göttlichen charakterisiert sind, die Vergottung weltimmanenter Phänomene wie etwa Geschichte, Rasse, Individuum und Wissenschaft.

Voegelin liefert eine Theorie der Geschichte und Politik, die im Gefolge ihrer Ausführungen auch das Entstehen der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts theoretisch zu erklären versucht. Er warnt zugleich vor einer Überhöhung des Selbstverständnisses, der auch die freiheitlichen Demokratien des Westens unterliegen. Insoweit entwirft er eine „Relativitätstheorie“, die den Absolutheitsanspruch aller innerweltlichen politischen Ideen relativiert und nivelliert. Politische Ideen sind für Voegelin nicht mehr als Meinungen („doxai“).

Diese Einsicht von der Relativität aller innerweltlichen Konzepte hat einen hohen wissenschaftlichen Erkenntniswert nicht nur für die Totalitarismusforschung<sup>1004</sup>. Ziel der Wissenschaft sind nicht Meinungen, das Ziel der Wissenschaft ist Wissen („episteme“). Dieses setzt jedoch theoretische Begründbarkeit und dieses wiederum eine umfassende ontologische Betrachtung voraus<sup>1005</sup>. Davon sind jedoch für Voegelin die gnostischen Bewegungen der Moderne alle gleichweit entfernt. Voegelins Postulat, die platonisch-aristotelische „episteme politike“ als eine kritische „Ordnungswissenschaft“<sup>1006</sup> wiederzubeleben, ist insoweit gleichbedeutend mit einer „Wiederherstellung des Sinnes von Wissenschaft (*episteme*) im Gegensatz zu Meinungen (*doxai*)“<sup>1007</sup>.

Die Bedeutung der 1938 erschienenen *Politischen Religionen* als Wendepunkt zu Voegelins metahistorischem Denken, wie es dessen späteres Werk charakterisiert, dürfte deutlich sein<sup>1008</sup>. Gleichzeitig ist festzustellen, daß Voegelins *Rasse und Staat* und *Rassenidee in der Geistesgeschichte* von 1933 sowie *Der autoritäre Staat* von 1936, die den *Politischen Religionen* vorangingen, in jeweils eigenen inhaltlichen Zusammenhängen stehen und zu Voegelins späterem Werk kaum inhaltliche Bezüge aufweisen. Die in den *Politischen Religionen* angesprochenen Inhalte hingegen gewinnen für Voegelins Schaffen in den folgenden Jahren, ab 1939 in den Vereinigten Staaten von Amerika, an Gewicht<sup>1009</sup>.

---

<sup>1004</sup> Vgl. 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*. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*, B 20/98, S. 3 – 18, siehe zu Voegelin ebd. S. 12 f.

<sup>1005</sup> Siehe hierzu auch Nida-Rümelin, Julian: Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin, in: *Zeitschrift für Politik*, Bd. 36 (1989), S. 382 – 392.

<sup>1006</sup> Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 7.

<sup>1007</sup> Ebd. S. 13.

<sup>1008</sup> Vgl. auch Henkel, Michael: *Eric Voegelin zur Einführung*, die Kapitel S. 75 ff. und S. 92 ff.

<sup>1009</sup> Siehe auch Webb, Eugene: *Eric Voegelin. Philosopher of History*, Seattle – London 1981 und vor allem Cooper, Barry: *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia – London 1999. Auf Voegelins Schriften der 1930er Jahre kommt Cooper hierbei nur kurz auf den ersten Seiten zu sprechen.

## 5. Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften 1925 – 1938: Wertung und Ausblick

Das Anliegen dieser Arbeit ist die systematische Analyse der Schriften Eric Voegelins in dessen früherer Schaffensperiode, den Wiener Jahren zwischen 1925 und 1938. Das Jahr 1925 steht für Voegelins erste größere Auseinandersetzung mit den Auffassungen seines akademischen Lehrers Hans Kelsen in dem Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, das Jahr 1938 hingegen für Voegelins erzwungene Emigration aus Wien und Österreich, die ihn schließlich für lange Zeit in die Vereinigten Staaten von Amerika führen sollte. In diesen Zeitraum, zwischen 1925 und 1938, in welchem Voegelin in Wien die akademische Laufbahn einschlug, fällt unter anderem die Entstehung der Schriften *Rasse und Staat* (1933), *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (1933), *Der autoritäre Staat* (1936) und *Die politischen Religionen* (1938). Diese Schriften sind in der vorliegenden Arbeit einer systematischen Analyse unterzogen worden.

Zu Beginn der Arbeit wurden drei Fragestellungen aufgeworfen. Auf die ersten beiden Fragen, die sich, erstens, auf die Rassenproblematik und, zweitens, auf Voegelins Kritik an Kelsens „Reiner Rechtslehre“ beziehen, wurde bereits im Rahmen der Zusammenfassungen am Ende der beiden ersten großen Kapitel eingegangen.

Bezugnehmend auf die dritte der am Beginn dieser Arbeit gestellten Fragen, inwieweit sich nunmehr Entwicklungslinien zu den Voegelins späteres Werk kennzeichnenden Fragestellungen bereits in dessen Frühschriften nachweisen lassen, ist festzustellen, daß es einen solchen „roten Faden“ zumindest in inhaltlicher Hinsicht nicht wirklich gibt. Freilich treten an einzelnen Stellen seiner Werke Ausführungen auf, mit denen Voegelin sich schon vorher befaßt hat, jedoch stellen diese keine essentielle Entwicklungslinie dar. So findet sich etwa sowohl im *Autoritären Staat* als auch in den *Politischen Religionen* hier und da mal eine Erwähnung der Rassenproblematik, ohne daß diese jedoch zu einer inhaltlich kohärenten Verknüpfung der genannten Werke erwächst.

Vielmehr zeugen die Schriften des hier zu beleuchtenden Zeitabschnittes im Schaffen Voegelins, wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit deutlich gemacht wurde, von Brüchen anstatt von einer kontinuierlichen Entwicklung. Ein „roter Faden“ in Voegelins Denken läßt sich somit zwar nicht in den Inhalten, die Voegelins Schriften zwischen 1925 und 1938 bestimmen, ausmachen, wohl aber ist auf einige interessante Parallelen hinzuweisen.

So stellt das bezüglich Rassentheorie und Rassenidee von Voegelin entwickelte Postulat der einheitlichen Betrachtung von Leib, Seele und Geist eine Konsequenz der von Voegelin eingeforderten umfassend ontologischen Betrachtung dar. Voegelin geht es um eine in der platonisch- aristotelischen Metaphysiktradition stehende Ontologie, die ganz im Gegensatz zu den positivistischen Moden der Neuzeit im besonderen die Anerkennung der Existenz eines transzendenten Bereichs der Seinsordnung einfordert. Der Transzendenzbezug durchzieht Voegelins gesamtes Lebenswerk, und die in den 1930er Jahren in *Rasse und Staat* aufgestellten ontologischen Postulate wiederholt Voegelin zwanzig Jahre später in seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* fast wortgenau, wenn er schlußendlich ein „Wiedererwachen des Bewußtseins der Prinzipienfragen“ einfordert.

Eine Parallele von Voegelins *Autoritärem Staat* zu seinem späteren Werk besteht wiederum in dem von Voegelin selbst gesetzten Ziel der Abfassung einer politischen Verfassungslehre Österreichs, die im Gegensatz zu der die österreichische Staatsrechtslehre bestimmenden administrativen Tradition steht. Von dieser ebenfalls in den 1930er Jahren angestellten Überlegung zum *Autoritären Staat* ausgehend läßt sich zwanzig Jahre später ein Bezug zu Voegelins Abhandlungen über das Repräsentationsproblem in der *Neuen Wissenschaft der Politik* herstellen. Wenn Voegelin in den 1930er Jahren den Verfassungsübergang von 1933/34 als einen Schritt in der existentiellen Staatswerdung Österreichs bezeichnet, als den Wandel des Stils von Herrschaft weg von einem „administrativen“ hin zu einem „politischen“ Charakter, so läßt sich dieser Prozeß in den Voegelinschen Termini der 1950er Jahre als Schritt zur einer politischen Herrschaft bezeichnen, die dem entscheidenden Kriterium einer „Repräsentation im existentiellen Sinn“ gerecht wird.

In den *Politischen Religionen* wendet sich Voegelin dann erstmals einem Themenkreis zu, welcher für sein gesamtes späteres Schaffen paradigmatisch wird. Es handelt sich hierbei um eine Untersuchung über das Problem der totalitären Massenbewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts. Eben diese, vor allem Nationalsozialismus und Kommunismus, sind es, die als „politische Religionen“ etikettiert werden.

Das, was Voegelin in seiner 1938 veröffentlichten Schrift „politische Religionen“ nennt, bezeichnet er in seinem späteren Werk als Problem der „Gnosis“. In seiner *Neuen Wissenschaft der Politik* stellt er den „Gnostizismus“ als ein Wesensmerkmal der Moderne heraus, wobei hier eben jene Entwicklung des Phänomens „politischer Religion“ angesprochen wird, die bereits im frühen Mittelalter ihren Anfang nahm. Sowohl dabei als auch überhaupt wird die Analyse und Interpretation mythopoetischer

Spekulationen zu einem charakteristischen Element in der wissenschaftlichen Methodik Eric Voegelins. Diese sind es auch, anhand derer Voegelin jenen Erlebnistypus im Ordnungsdenken des Menschen nachzuweisen versucht, welchen er als gnostisch bezeichnet, und demzufolge in seiner Theorie der Geschichte und Politik der Gnostizismus das Wesen der Modernität ausmacht. Der wissenschaftliche Positivismus sowie die politischen Phänomene des Nationalsozialismus und des Kommunismus sind Paradebeispiele dieser Entwicklung.

*Die politischen Religionen* sind somit von Voegelins Schriften der 1920er und 1930er Jahre dasjenige Werk, in welchem die Vorwegnahme des für Voegelins späteres Werk charakteristischen Denkens sich am stärksten manifestiert. In allen Schriften Voegelins aus der genannten Epoche spiegelt sich von Anfang an dessen geisteswissenschaftliche Ausrichtung, und unter diesem Blickwinkel dessen Interesse für Probleme des Staates als politischer Gemeinschaft, wider.

Voegelin mißt der Rassenidee eine signifikante Rolle im Prozeß der Bildung politischer Gemeinschaften bei. Dies veranlaßt ihn, im Zusammenhang seiner Arbeiten zu einem „System der Staatslehre“ sich mit der Rassenproblematik ausführlich auseinander zu setzen und die Rolle der „Rasse“ bei der Konstituierung politischer Ordnungen zu verdeutlichen. Den italienischen Faschismus und den deutschen Nationalsozialismus sieht Voegelin als Auswüchse dieser Entwicklung an. Ebenso als auf Politik ausgerichtete Interesse ist Voegelins Befassung mit Österreichs autoritärer Verfassung zu erklären. Als Politikwissenschaft im Sinne von Geisteswissenschaft versteht Voegelin im besonderen jenen Bereich einer „Staatslehre“, der die von Kelsen gezogenen Grenzen einer als Rechtslehre verstandenen Staatslehre überschreitet. Genau dieser Bereich ist es, für den sich Voegelin interessiert. Voegelin geht es dabei stets um eine Erklärung der Bestimmungsgründe für die Existenz des Menschen in Gesellschaft, spricht die Erklärungsgründe für politische Ordnung. Dabei setzte er sich zunächst als Ziel, eine umfassende Staatslehre im politik- und geisteswissenschaftlichen Sinne zu erarbeiten. Diese 1925 in seinem Aufsatz *Reine Rechtslehre und Staatslehre* gefaßte Zielsetzung versuchte Voegelin mit den Schriften der folgenden Jahre umzusetzen, auch wenn er von dem Vorhaben eines „Systems der Staatslehre“ im engeren Sinne bereits nach 1933 abkommt und sich anderweitigen, aber nach wie vor stets auf den „Staat“ bezogenen Fragen widmet. Gründen sich *Rasse und Staat* und *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* noch direkt auf dieses Vorhaben, so stehen *Der autoritäre Staat* und *Die politischen Religionen* nicht mehr damit in unmittelbarem Zusammenhang. Dennoch widmen sich auch die beiden letzteren Arbeiten dem Wesen „Staat“. Trotz der inhaltlichen Heterogenität und Brüche, die Voegelins Schriften der 1920er und 1930er Jahre charakterisieren, haben sie alle eines gemeinsam: den Gegenstandsbereich Staat aus geisteswissenschaftlicher Sicht, verbunden mit dem ontologischen Postulat der Anerkennung der Existenz eines transzendenten Bereiches der Seinsordnung.

Dieser die Schriften der 1920er und 1930er Jahre durchziehende „rote Faden“ ist freilich sehr dünn und nicht inhaltlicher, sondern mehr methodischer Natur, bedeutsam ist er jedoch im Hinblick auf Voegelins intellektuelle Biographie der auf seine Emigration 1938 folgenden Jahrzehnte. Jener metahistorische Exkurs durch die Ideengeschichte der Menschheit, welchem sich erstmals *Die politischen Religionen* widmeten, wird für Voegelin zum Daueranliegen und bestimmt die Inhalte der in den 1940er Jahren entstandenen *History of Political Ideas* und der in den 1950er Jahren veröffentlichten *Neuen Wissenschaft der Politik* und ersten drei Bände des Hauptwerkes *Order and History*. Der in den früheren Schriften noch sehr dünne gemeinsame rote Faden hat nunmehr an Gewicht zugenommen, insgesamt wirken die genannten Schriften Voegelins der 1940er und 1950er Jahre inhaltlich kohärenter. Markante Brüche wie in Voegelins früherer intellektueller Biographie treten hier nicht mehr auf. Voegelin hat nunmehr seinen Weg gefunden: die Politische Wissenschaft als „kritische Wissenschaft von menschlicher und sozialer Ordnung“.

## Literatur

- Ohne Autornennung: Wenn die Politik zur politischen Religion wird, in: Die Welt vom 1. Juli 1994, S. 8.
- Adamovich, Ludwig: Der Kremsierer Entwurf und die österreichische Bundesverfassung, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. VI (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1927), S. 561 – 571.
- Alverdes, Friedrich: Rassen- und Artbildung (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Julius Schaxel, Heft 9), Berlin 1921.
- Bauer, Bruno: Die Judenfrage, Braunschweig 1843.
- Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Band I: Menschliche Erblehre, 4. Auflage, München 1936.
- Berg-Schlosser, Dirk/ Stammen, Theo: Einführung in die Politikwissenschaft, 5. Auflage, München 1992.
- Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung, 7. Tausend, Jena 1930.
- Blanqui, Louis-Auguste: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, in: ders.: Schriften zur Revolution, Nationalökonomie und Sozialkritik. Herausgegeben von Arno Münster, Hamburg 1971, S. 120 – 142.
- Blumenbach, Joh. Fr.: Über den Bildungstrieb, Göttingen 1789.
- Blumenbach, Io. Frid.: De generis humani varietate nativa. Editio tertia, Göttingen 1795.
- Breasted, J(ames). H(enry): Geschichte Ägyptens, 2. Auflage, Berlin 1911.
- Brecht, Arnold: Rezension zu „Rasse und Staat“ von Erich Voegelin, in: Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science, Vol. II (1935), S. 246 – 248.
- Buffon, Louis Leclerc de, in: Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besondern Theilen abgehandelt; nebst einer Beschreibung der Naturalienkammer Sr. Majestät des Königes von Frankreich, Erster und Zweyter Theil, Hamburg – Leipzig 1750 ff.
- Busolt, Georg: Griechische Staatskunde. Dritte, neugestaltete Auflage der „Griechischen Staats- und Rechtsaltertümer“ (Handbuch der Altertumswissenschaft. Vierte Abteilung. Erster Teil. Erster Band), München 1920 (1. Hälfte) & 1926 (2. Hälfte).
- Carus, Carl Gustav: Denkschrift zum hundertjährigen Geburtsfeste Goethe's. Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menschheitsstämme für höhere geistige Entwicklung, Leipzig 1849.
- Carus, Carl Gustav: Goethe. Zu dessen näherem Verständnis, Dresden 1843.
- Carus, Carl Gustav: Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846.
- Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken, 4. Auflage, Darmstadt 1964.
- Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München 1899.
- Chignola, Sandro: „Fetishism with the Norm“ and Symbols of Politics. Eric Voegelin between Sociology and „Rechtswissenschaft“ (1924-1938) (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; X), München 1999.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: Rasse und Charakter. Erster Teil. Das lebendige Antlitz, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1942.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: Fremde Schönheit. Eine Betrachtung seelischer Stilgesetze, Heidelberg 1928.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: Die Seele des Andern. Wege zum Verstehen im Abend- und Morgenlande,

- Baden-Baden 1958.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker. Eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung, München 1929.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: Die nordische Seele, 2. Auflage, München 1932.
- Cooper, Barry: Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science, Columbia – London 1999.
- Darre, Walther: Das Bauerntum als Lebensquell der Nordischen Rasse, 5. Auflage, München 1935.
- Darwin, Charles: Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. Nach der letzten englischen Auflage wiederholt durchgesehen von J. Victor Carus, Köln 2000.
- Dekker, Gerbrand: Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung, München – Berlin 1930.
- Delitzsch, Friedrich: Die große Täuschung. Erster Teil. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten, Neuauflage 17. Tausend, Lorch (Württ.) 1924.
- Dempf, Alois: Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, 2. Auflage, Darmstadt 1954.
- Dickinson, John: A Working Theory of Sovereignty I, in: Political Science Quarterly, Vol. 42 (1927), S. 524 – 548.
- Dickinson, John: A Working Theory of Sovereignty II, in: Political Science Quarterly, Vol. 43 (1928), S. 32 – 63.
- (Dollfuß, Engelbert:) Dollfuß an Oesterreich. Eines Mannes Wort und Ziel. Herausgegeben von Hofrat Edmund Weber (Sonderschriften der Berichte zur Kultur- u. Zeitgeschichte, X. Band), Wien – Leipzig 1935.
- Driesch, Hans: Der Begriff der organischen Form (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Julius Schaxel, Heft 3), Berlin 1919.
- Driesch, Hans: Philosophie des Organischen, 4. Auflage, Leipzig 1928.
- Driesch, Hans: Das Wesen des Organismus, in: Driesch, Hans (Hg.): Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931, S. 384 – 450.
- Eimer, G(ustav). H(einrich). Theodor: Die Entstehung der Arten auf Grund von Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens. Ein Beitrag zur einheitlichen Auffassung der Lebewelt. I. Theil, Jena 1888.
- Elster (Alexander): Buchbesprechung zu „Rasse und Staat“ von Erich Voegelin, in: Juristische Rundschau, 9. Jg. (1933), S. 188.
- Eötvös, Baron Joseph: Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat. Erster Theil, Leipzig 1854.
- (Eötvös, Baron Joseph): Die Garantien der Macht und Einheit Oesterreichs, Leipzig 1859.
- (Eötvös, Baron Joseph) N. N.: Ueber die Gleichberechtigung der Nationalitäten in Oesterreich, Pest 1850.
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg 1983.
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche in Vorträgen, gehalten im Sommer 1813 auf der Universität zu Berlin, Berlin 1820.
- Fichte, Johann Gottlieb: Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805, Berlin 1806.

- Gebhardt, Jürgen: Eric Voegelin: Leben und Werk, in: Politische Vierteljahresschrift, 26. Jg. (1985), Heft 3, S. 313 – 317.
- Gebhardt, Jürgen: Wie vorpolitisch ist „Religion“? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie „*Die politischen Religionen*“, in: Münkler, Herfried (Hrsg.): Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung, Baden-Baden 1996, S. 81 – 102.
- Gebhardt, Jürgen: Zwischen Wissenschaft und Religion. Zur intellektuellen Biographie E. Voegelins in den 30er Jahren, in: Ballestrem, Karl Graf/ Gerhardt, Volker/ Ottmann, Henning/ Thompson, Martyn P. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96, Stuttgart – Weimar 1996, S. 283 – 304.
- Gebhardt, Jürgen/ Cooper, Barry: Editors' Introduction, in: Voegelin, Eric: On the Form of the American Mind (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 1), Baton Rouge – London 1995, S. ix – xlii.
- Gebhardt, Jürgen/ Leidhold, Wolfgang: Eric Voegelin, in: Ballestrem, Karl Graf/ Ottmann, Henning (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München – Wien 1990, S. 123 – 145.
- Gehlen, Arnold: Rasse und Staat, in: Die Erziehung. Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erziehung in Wissenschaft und Leben, 9. Jg. (1934), S. 201 – 204.
- Gobineau, Graf (Arthur): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Erster Band, 2. Auflage, Stuttgart 1902.
- Gobineau, Graf (Arthur): Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Vierter Band, 2. Auflage, Stuttgart 1904.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Bildungstrieb, in: Heinemann, Karl (Hg.): Goethes Werke, Bd. 29, Leipzig – Wien o. J., S. 139 – 141.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Der Inhalt befürwortet, in: Heinemann, Karl (Hg.): Goethes Werke, Bd. 29, Leipzig – Wien o. J., S. 47 – 51.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie, in: Heinemann, Karl (Hg.): Goethes Werke, Bd. 29, Leipzig – Wien o. J., S. 332 – 349.
- Goldschmidt, Richard: Einführung in die Vererbungswissenschaft. Ein Lehrbuch in einundzwanzig Vorlesungen, 5. Auflage, Berlin 1928.
- Goldschmidt, Richard: Physiologische Theorie der Vererbung, Berlin 1927.
- Grant, Madison: Der Untergang der großen Rasse. Die Rassen als Grundlage der Geschichte Europas, München 1925.
- Grey, (Henry George) Earl: Die parlamentarische Regierungsform betrachtet im Hinblick auf eine Reform des Parlamentes, Prag 1863.
- Groethuysen, Bernhard: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. II. Band: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle/ Saale 1930.
- Günther, Hans F. K.: Platon als Hüter des Lebens. Platons Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart, 2. Auflage, München 1928.
- Günther, Hans F. K.: Rassenkunde Europas, 2. Auflage, München 1926.
- Günther, Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes, 16. Auflage, München 1935.
- Gürke, Norbert: Rasse und Staat in der Staatslehre. Grundsätzliches zu dem Buche „Rasse und Staat“ von Erich Voegelin, in: Reichsverwaltungsblatt und Preußisches Verwaltungsblatt, Nr. 40, Bd. 54, S. 781 – 785.
- Gumplowicz, Ludwig: Der Rassenkampf (Ausgewählte Werke, Bd. III). Mit einem Vorwort von Gottfried Salomon, Innsbruck 1928.

- Gumpłowicz, Ludwig: Sozialphilosophie im Umriss, Neudruck der Ausgabe Innsbruck 1910, Aalen 1969.
- Gumpłowicz, Ludwig: Die soziologische Staatsidee, 2. Auflage, Innsbruck 1902.
- Hauriou, Maurice: *Precis de droit constitutionnel*, 2. ed., Paris 1929.
- Hauriou, Maurice: Die Theorie der Institution und der Gründung (Essay über den sozialen Vitalismus), in: Schnur, Roman (Hg.): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou* (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 5), Berlin 1965, S. 27 – 66.
- Hausmann, Ulrich: Gut und Böse in der Moderne. Tzvetan Todorov und Eric Voegelin über menschliche Grunderfahrungen, in: *Beilage der Süddeutschen Zeitung Nr. 231 vom 6. 10. 1993*, S. L22.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Politische Schriften*. Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1966.
- Heilke, Thomas (W.): *The Philosophical Anthropology of Race: A Voegelinian Encounter* (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; XV), München 2000.
- Heilke, Thomas W.: *Voegelin on the Idea of Race. An Analysis of Modern European Racism*, Baton Rouge – London 1990.
- Henkel, Michael: *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998.
- Henkel, Michael: Zum 100. Geburtstag von Eric Voegelin am 3. Januar 2001. Staatslehre und Kritik der Moderne: Voegelins Auseinandersetzungen mit Ideologien und Autoritarismus in den dreißiger Jahren, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 41. Jg. (2000), Heft 4, S. 745 – 763.
- Herder (Johann Gottfried): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Erster und Zweiter Theil (Herder's Werke. Neunter und Zehnter Theil), Berlin o. J.
- Herz, Dietmar: Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins, in: Maier, Hans (Hrsg.): *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*. Konzepte des Diktaturvergleichs (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 16), Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, S. 191 – 209.
- Herz, Dietmar: *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zur Kritik Eric Voegelins an Hans Kelsen* (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; III), 2. Auflage, München 2002.
- Hildebrandt, Kurt: *Norm und Entartung des Menschen*, Dresden 1923.
- Hildebrandt, Kurt: *Norm / Entartung / Verfall*. Bezogen auf den Einzelnen / die Rasse / den Staat, Berlin 1934.
- Hildebrandt, Kurt: *Norm und Verfall des Staates*, Dresden 1920.
- Hildebrandt, Kurt: *Staat und Rasse*. Drei Vorträge (Veröffentlichungen der schleswig-holsteinischen Universitätsgesellschaft, Nr. 19), Breslau 1928.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Stuttgart 1970.
- Hollweck, Thomas: Gedanken zur Arbeitsmethode Eric Voegelins, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 88. Jg. (1981), S. 136 – 152.
- Hollweck, Thomas: *Der Dichter als Führer? Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten* (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; II A), 2. Auflage, München 1999.
- Huber, Ernst Rudolf: *Die Gestalt des deutschen Sozialismus* (Der deutsche Staat der Gegenwart, Heft 2), Hamburg 1934.
- Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836 (Faksimile-Druck Bonn 1960).

- Jacobi, Friedrich Heinrich: An Julia Gräfin R\*\*\*. Pempelfort, den 5ten November 1790, in: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Dritter Band, Leipzig 1816, S. 534 – 537.
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten – Freiburg im Breisgau 1979.
- Jellinek, Georg: Allgemeine Staatslehre, 3. Auflage, Bad Homburg v. d. Höhe – Berlin – Zürich 1966.
- 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. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 20/98, S. 3 – 18.
- Johannsen, W.: Elemente der exakten Erblchkeitslehre, Jena 1909.
- Jünger, Ernst: Der Arbeiter (Sämtliche Werke, Zweite Abteilung. Essays II, Band 8), Stuttgart 1981.
- Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, 2. Auflage, Berlin 1934.
- Kant, Immanuel: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 1785., in: Buchenau, Artur/ Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S. 223 – 240.
- Kant, Immanuel: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, in: Buchenau, Artur/ Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S. 487 – 516.
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Buchenau, Artur/ Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783 – 1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S.149 – 166.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (Die drei Kritiken, Bd. 3), Hamburg 1993.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1961.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (Die drei Kritiken, Bd. 1), Hamburg 1993.
- Kant, Immanuel: Von den verschiedenen Rassen der Menschen, in: Buchenau, Artur (Hg.): Vorkritische Schriften von Immanuel Kant. Band II (Immanuel Kants Werke, Band II), Berlin 1922, S. 443 – 460.
- Kant, Immanuel: Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Teil 1. 2. 1785., in: Buchenau, Artur/ Cassirer, Ernst (Hg.): Schriften von 1783-1788 von Immanuel Kant (Immanuel Kants Werke, Band IV), Berlin 1922, S. 177 – 200.
- Kantorowicz, Ernst: Kaiser Friedrich der Zweite, Düsseldorf und München 1963.
- Kaube, Jürgen: Eingriff in die Thesenkiste. Die religiösen Wurzeln der Politik: Eric Voegelin kannte die Feinde der guten Ordnung ganz genau, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. 1. 2001, Nr. 2, S. 43.
- Kaufmann, Erich: Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1921, Aalen 1964.
- Kaufmann, Felix: Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung. Eine Untersuchung über die Grundlagen der Mathematik, Leipzig – Wien 1930.
- Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit, 2. Auflage, Wien 1960.
- Kelsen, Hans: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1925.
- Klages, Ludwig (Hg.): Graphologisches Lesebuch. Hundert Gutachten aus der Praxis, 2. Auflage, Leipzig 1933.
- Klemm, Gustav: Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit. Nach den besten Quellen bearbeitet und mit xylographischen Abbildungen der verschiedenen Nationalphysiognomien, Geräthe, Waffen, Trachten, Kunstproducte u. s. w. versehen. Erster Band. Die Einleitung und die

- Urzustände der Menschheit enthaltend. Mit 8 Tafeln Abbildungen, Leipzig 1843.
- Kuhn, Helmut: Das Problem einer Philosophischen Historiographie. Zum Werk von Eric Voegelin, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 28 (1981), Heft 2, S. 116 – 129.
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1981.
- Landsberg, Paul Ludwig: Rezension zu „Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus“ von Erich Voegelin, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. V (1936), S. 153.
- Larenz, Karl: Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Auflage, Berlin 1935.
- Laufer, Heinz: Homo homini homo. Das „Anthropologische Glaubensbekenntnis“ eines Doktrinärs, in: Dempf, Alois/ Arendt, Hannah/ Engel-Janosi, Friedrich (Hg.): Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag, München 1962, S. 320 – 342.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Band II, 3. Auflage, Hamburg 1966.
- Lenz, Fritz: Menschliche Auslese und Rassenhygiene (Eugenik) (Baur, Erwin/ Fischer, Eugen/ Lenz, Fritz: Menschliche Erblchkeitslehre und Rassenhygiene. Band II), 4. Auflage, München 1932.
- Linne, Carl von: Caroli Linnaei, Fauna Suecica Sistens Animalia Sueciae Regni: Mammalia, Aves, Amphibia, Insecta, Vermes. Distributa Per Classes et Ordines, Genera et Species, Cum Differentiis Specierum, Synonymis Auctorum, Nominibus Incolarum, Locis Natalium, Descriptionibus Insectorum, Editio Altera, Auctior, Stockholm 1761.
- Linne, Carl von: Caroli Linnaei systema naturae: sistens regna tria naturae, in classes et ordines, genera et species, Lipsiae 1748.
- Martial, Rene: La race francaise, 4. ed., Paris 1934.
- Mayer, Hans: Rezension zu „Der autoritäre Staat“ von Erich Voegelin, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI (1937), S. 226 – 227.
- Merkel, Adolf: Die ständisch-autoritäre Verfassung Österreichs. Ein kritisch-systematischer Grundriß, Wien 1935.
- Meyer, Martin: Das Politische und das Religiöse. Eine frühe Schrift von Eric Voegelin, in: Neue Zürcher Zeitung vom 2. November 1993, Nr. 255, S. 23.
- Mohl, Robert von: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. In Monographien dargestellt, Zweiter Band, Erlangen 1856.
- Morgan, Thomas Hunt: Die stoffliche Grundlage der Vererbung, Berlin 1921.
- Morgan, T. H. / Bridges, C. B. / Sturtevant, A. H.: The Genetics of Drosophila, in: Lotsy, J. P. / Kooiman, H. N. (Hg.): Bibliographia Genetica, Deel II, `s-Gravenhage 1925, S. 1 – 262.
- Mussolini, Benito: Die politische und soziale Doktrin des Faschismus, Leipzig o. J..
- Nachtsheim, Hans: Vorwort zur deutschen Ausgabe von: Morgan, Thomas Hunt: Die stoffliche Grundlage der Vererbung, Berlin 1921, S. V – VI.
- Nägeli, Carl: Entstehung und Begriff der Naturhistorischen Art. Rede in der öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1865 zur Feier ihres einhundert und sechsten Stiftungstages, München 1865.
- Nida-Rümelin, Julian: Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin, in: Zeitschrift für Politik, Bd. 36 (1989), S. 382 – 392.
- Oken (Lorenz): Lehrbuch der Naturphilosophie, 3. Auflage, Zürich 1843.
- Oken (Lorenz): Die Zeugung, Bamberg – Wirzburg [sic] 1805.
- Opitz, Peter J.: Zum geistigen Hintergrund und zur Entstehungsgeschichte der „Introduction“ zu Voegelins „History of Political Ideas“: Eine Forschungsnotiz, in: Opitz, Peter J. (Hrsg.):

- Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“ (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; XI), 2. Auflage, München 2002, S. 60 – 95.
- Opitz, Peter J.: In Memoriam Eric Voegelin, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 32 (1985), Heft 2, S. 219 – 224.
- Opitz, Peter J.: Nachwort zu: Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, 2. Auflage, München 1996, S. 69 – 84.
- Opitz, Peter J.: Vom „System der Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“: Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins *Order and History*, in: Voegelin, Eric: Ordnung und Geschichte, Band I: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten, München 2002, S. 225 – 286.
- Petropoulos, William: The Person as ‚Imago Dei‘. Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin’s ‚Herrschaftslehre‘ and ‚The Political Religions‘ (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; IV), 2. Auflage, München 2000.
- Pius XI. Papst: Über die gesellschaftliche Ordnung. Ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leo’s XIII. *Rerum Novarum*“ (De ordine sociali instaurando et ad evangelicae legis normam perficiendo in annum XL post editas Leonis XIII litteras encyclicas „Rerum Novarum“), in: Gundlach, Gustav (Hg.): Die sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister im Auftrag der Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft, 3. Auflage, Paderborn 1960, S. 64 – 161.
- Price, Geoffrey: Eric Voegelin: International Bibliography, 1921 – 2000, München 2000.
- Przywara S. J., Erich: Religionsphilosophie katholischer Theologie (Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie), München – Berlin 1926.
- Ratzel, Friedrich: Völkerkunde. Erster Band, 2. Auflage, Leipzig – Wien 1894.
- Ratzenhofer, Gustav: Die Sociologische Erkenntnis. Positive Philosophie des socialen Lebens, Leipzig 1898.
- Ray, John (Hg.): Francisci Willughbeii Armig. De Historia Piscium Libri Quatuor, Jussu & Sumptibus Societatis Regiae Londinensis editi. Totum Opus Recognovit, Coaptavit, Supplevit, Librum etiam primum & secundum integros adjecit Johannes Raius e Societate Regia, Oxonii 1686.
- Ray, John: Joannis Raji Societatis Regiae Socii, Methodus Plantarum emendata et aucta. In qua Notae maxime Characteristicae exhibentur, quibus Stirpium Genera tum summa, tum infima cognoscuntur & a se mutuo dignoscuntur, Non necessariis omissis. Accedit Methodus Graminium, Juncorum et Cyperorum Specialis. Eodem Autore, London 1733.
- Ray, John: Praefatio zu: Francisci Willughbeii De Middleton in agro Warwicensi, Armigeri, e Regia Societate, Ornithologiae Libri Tres: In quibus Aves omnes hactenus cognitae in methodum naturis suis convenientem redactae accurate describuntur, Descriptiones Iconibus elegantissimis & vivarum Avium simillimis, Aeri incilis illustrantur. Totum opus recognovit, digessit, supplevit Joannes Raius. Sumptus in Chalcographos fecit Illustriss. D. Emma Willughby, Vidua, London 1676.
- Ray, John: Three Physico-Theological Discourses, Concerning I. The Primitive Chaos, and Creation of the World. II. The General Deluge, its Causes and Effects. III. The Dissolution of the World, and Future Conflagration., 2. Auflage, London 1693.
- Redlich, Josef: Das österreichische Staats- und Reichsproblem. Geschichtliche Darstellung der inneren Politik der habsburgischen Monarchie von 1848 bis zum Untergang des Reiches. I. Band: Der dynastische Reichsgedanke und die Entfaltung des Problems bis zur Verkündigung der Reichsverfassung von 1861. 1. Teil: Darstellung. 2. Teil: Exkurse und Anmerkungen, Leipzig 1920.
- Reibmayr, Albert: Die Entwicklungsgeschichte des Talentes und Genies. Zwei Bände, München 1908.
- Renan, Ernest: La Reforme intellectuelle et morale, Bruxelles 1990.

- Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, 207. – 211. Auflage, München 1943.
- Rothenfußer, Georg: Geisteswissenschaft und Rassenfrage, in: Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens/ der Literatur u. Kunst, 31. Jg. (April 1934 – September 1934)), Bd. 2, S. 183 – 187.
- Rousseau, Jean-Jaques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986.
- Sattler, Stephan: Ein Zertrümmerer des Übermenschen. Eric Voegelin, deutsch-amerikanischer Philosoph, erfährt eine Renaissance seiner Werke, in: Focus, Nr. 1 vom 3. Januar 1994, S. 66 – 67.
- Schaxel, Julius: Grundzüge der Theorienbildung in der Biologie, 2. Auflage, Jena 1922.
- Scheidt, Walter: Rassenkunde, Leipzig 1930.
- Scheidt, Walter: Allgemeine Rassenkunde als Einführung in das Studium der Menschenrassen (Rassenkunde, Bd. I), München 1925.
- Scheler, Max: Schriften aus dem Nachlaß. Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik (Gesammelte Werke, Bd. 11), Bern – München 1979.
- Scheler, Max: Schriften aus dem Nachlaß. Band III: Philosophische Anthropologie (Gesammelte Werke, Bd. 12), Bonn 1987.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band.), Stuttgart – Augsburg 1856.
- Schiller, Friedrich von: Über Anmut und Würde (1793), in: Schiller: Ausgewählte Werke, Sechster Band, Stuttgart 1950, S. 177 – 236.
- Schiller, Friedrich von: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen (1793/94), in: Schiller: Ausgewählte Werke, Sechster Band, Stuttgart 1950, S. 237 – 349.
- Schmidt, Traugott: Der Leib Christi ([Soma Christou]). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken., Leipzig – Erlangen 1919.
- Schmitt, Carl: Der Hüter der Verfassung (Beiträge zum öffentlichen Recht der Gegenwart; 1), Tübingen 1931.
- Schmitt, Carl: Legalität und Legitimität, München – Leipzig 1932.
- Schmitt, Carl: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit (Der deutsche Staat der Gegenwart, Heft 1), Hamburg 1933.
- Schmitt, Carl: Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten (Der deutsche Staat der Gegenwart, Heft 6), Hamburg 1934.
- Schmitt, Carl: Verfassungslehre, 4. Auflage, Berlin 1965.
- Schultz, Julius: Die Grundfiktionen der Biologie (Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Julius Schaxel, Heft 7), Berlin 1920.
- Schuschnigg, Kurt (Hg.): Die Verfassung des Bundesstaates Österreich. Auf Grund der Kundmachung der Bundesregierung vom 1. Mai 1934, B.G.Bl. Nr. 1, und des Bundesverfassungsgesetzes betreffend den Übergang zur ständischen Verfassung (Verfassungsübergangsgesetz 1934) vom 19. Juni 1934, B.G.Bl. Nr. 75 (Die neue Bundesverfassung für Österreich samt Übergangsverfassung). Herausgegeben und erläutert von Dr. Kurt Schuschnigg., Leipzig – Wien – Berlin 1936, S. 95 – 151.
- Seipel, Ignaz: Der Kampf um die österreichische Verfassung, Wien – Leipzig 1930.
- Sieghart, Rudolf: Die letzten Jahrzehnte einer Großmacht. Menschen, Völker, Probleme des

- Habsburger-Reichs, Berlin 1932.
- Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben, München – Leipzig 1928.
- Spann, Othmar: Gesellschaftslehre (Othmar Spann. Gesamtausgabe, Bd. 4), 4. Auflage, Graz 1969.
- Spann, Othmar: Der Schöpfungsgang des Geistes (Othmar Spann. Gesamtausgabe, Bd. 10), 2. Auflage, Graz 1969.
- Srbik, Heinrich Ritter von: Metternich. Der Staatsmann und der Mensch, Bände I & II, 2. Auflage, Darmstadt 1957.
- Stein, L(orenz von).: Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Zweiter Band: Die industrielle Gesellschaft. Der Socialismus und Communismus Frankreichs von 1830 bis 1848, Leipzig 1850.
- Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, München 1986.
- Stoddard, Lothrop: Der Kulturumsturz. Die Drohung des Untermenschen, München 1925.
- Stoerk, Felix: Zur Methodik des öffentlichen Rechts, Wien 1885.
- Tezner, Friedrich: Der Kaiser, Wien 1909.
- Uexküll, Jakob von: Der Organismus und die Umwelt, in: Driesch, Hans (Hg.): Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931.
- Ulbrich, Joseph: Lehrbuch des Oesterreichischen Staatsrechts. Für den akademischen Gebrauch und die Bedürfnisse der Praxis, Wien 1883.
- Voegelin, Erich: Über die Form des amerikanischen Geistes, Tübingen 1928.
- Voegelin, Erich: Herrschaftslehre, teils handschriftliche, teils maschinengeschriebene Seiten, Eric-Voegelin-Archiv, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.
- Voegelin, Eric: Introduction zur „History of Political Ideas“, in: Opitz, Peter J. (Hrsg.): Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“ (Occasional Papers. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München; XI), 2. Auflage, München 2002, S. 13 – 59.
- Voegelin, Erich: Zur Lehre von der Staatsform, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. VI (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1927), S. 572 – 608.
- Voegelin, Erich: Über Max Weber, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, III (1925), S. 177 – 193.
- Voegelin, Eric: Israel and Revelation (Order and History, Volume One), 6. Auflage (1. Auflage 1956), Baton Rouge – London 1986.
- Voegelin, Eric: The World of the Polis (Order and History, Volume Two), 2. Auflage (1. Auflage 1957), Baton-Rouge – London 1986.
- Voegelin, Eric: Plato and Aristotle (Order and History, Volume Three), 2. Auflage (1. Auflage 1957), Baton Rouge – London 1995.
- Voegelin, Erich: Rasse und Staat, Tübingen 1933.
- Voegelin, Erich: Rasse und Staat, in: Klemm, Otto (Hg.): Psychologie des Gemeinschaftslebens. Bericht über den XIV. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Tübingen vom 22. – 26. Mai 1934, Jena 1935, S. 91 – 104.
- Voegelin, Erich: Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus, Berlin 1933.
- Voegelin, Erich: Rechtslehre, mindestens 36 maschinengeschriebene Seiten, Eric-Voegelin-Archiv, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.
- Voegelin, Erich: Reine Rechtslehre und Staatslehre, in: Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. IV (1968,

- unveränderter Neudruck der Ausgabe 1925), S. 80 – 131.
- Voegelin, Eric: *Autobiographische Reflexionen*, München 1994.
- Voegelin, Eric: *Die politischen Religionen*, 2. Auflage, München 1996.
- Voegelin, Erich: Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. VIII (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1929), S. 82 – 120.
- Voegelin, Erich: Das Sollen im System Kants, in: Verdross, Alfred (Hg.): *Gesellschaft. Staat und Recht. Untersuchungen zur reinen Rechtslehre*, Wien 1931, S. 136 – 173.
- Voegelin, Erich: Die Souveränitätstheorie Dickinsons und die Reine Rechtslehre, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. VIII (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1929), S. 413 – 434.
- Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Wien 1936.
- Voegelin, Erich: Kelsen's Pure Theory of Law, in: *Political Science Quarterly*, Vol. 42 (1927), S. 268 – 276.
- Voegelin, Erich: Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. XI (1969, unveränderter Neudruck der Ausgabe 1931), S. 89 – 109.
- Voegelin, Eric: *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, München 1994.
- Voegelin, Erich: *Wechselwirkung und Gezweiung*, Diss., Universität Wien; Eric-Voegelin-Archiv, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.
- Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München 1959.
- Voegelin, Eric: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.
- Vondung, Klaus: Editor's Introduction, in: Voegelin, Eric: *The History of the Race Idea from Ray to Carus (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 3)*, Baton Rouge 1998, S. xi – xvii.
- Vondung, Klaus: Editor's Introduction, in: Voegelin, Eric: *Race and State (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 2)*, Baton Rouge – London 1997, S. ix – xx.
- Vries, Hugo de: *Die Mutationen in der Erblchkeitslehre. Vortrag gehalten bei der Eröffnung der von William M. Rice gegründeten Universität zu Houston in Texas am 12. Oktober 1912*, Berlin 1912.
- Vries, Hugo de: *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung von Arten im Pflanzenreich. Erster Band: Die Entstehung der Arten durch Mutation*, Leipzig 1901.
- Walz, Gustav Adolf: *Kritik der phänomenologischen reinen Rechtslehre Felix Kaufmanns. Aphorismen zur Rechtstheorie*, Stuttgart 1928.
- Webb, Eugene: *Eric Voegelin. Philosopher of History*, Seattle – London 1981.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen 1976.
- Weinzierl, Erika: Historical Commentary on the Period, in: Voegelin, Eric: *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 4)*, Columbia – London 1999, S. 10 – 38.
- Weiss, Gilbert: Editor's Introduction, in: Voegelin, Eric: *The Authoritarian State. An Essay on the Problem of the Austrian State (The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 4)*, Columbia – London 1999, S. 1 – 9.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Aristoteles und Athen. Zweiter Band*, Berlin 1893.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Staat und Gesellschaft der Griechen*, in: Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von / Niese, Benedictus: *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer (Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Teil II Abteilung IV, I)*, Berlin –

Leipzig 1910.

Winkler, Günther: Geleitwort zu: Voegelin, Erich: Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem (Forschungen aus Staat und Recht; 119), Wien – New York 1997, S. V – XXXII.

Winkler, Günther: Die Reine Rechtslehre Kelsens als Dekonstruktionismus? Geistesgeschichtliche Notizen zu einer grundlegenden Kontroverse zwischen Kelsen und Voegelin, in: Burmeister, Joachim (Hg.): Verfassungsstaatlichkeit. Festschrift für Klaus Stern zum 65. Geburtstag, München 1997, S. 115 – 125.

Wolff, Caspar Friedrich: Theoria Generationis (1759), Leipzig 1896.

Wolff, Gustav: Leben und Seele, in: Driesch, Hans (Hg.): Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931, S. 311 – 383.

Woltereck, Richard: Vererbung und Erbänderung, in: Driesch, Hans (Hg.): Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung, Leipzig 1931, S. 225 – 310.

## Lebenslauf

- Vor- und Zuname: Andreas Krasemann  
Anschrift: Sebastianstr. 29, 53115 Bonn  
Telefon: 0228/2426057  
E-Mail: [akrasema@uni-bonn.de](mailto:akrasema@uni-bonn.de)  
Geburtsdatum: 10. 10. 1971  
Geburtsort: Potsdam  
Religionszugehörigkeit: evangelisch  
Familienstand: ledig
- Zehnklassige Allgemeinbildende Polytechnische Oberschule (1978 – 1988)
- Ausbildung als Biologielaborant (Facharbeiter) beim Friedrich-Loeffler-Institut auf der Insel Riems bei Greifswald (1988 – 1990); Facharbeiterabschluß am 15. Juli 1990
- Tätigkeit als Biologielaborant am Friedrich-Loeffler-Institut auf der Insel Riems bei Greifswald (1990)
- als Archivsachbearbeiter beim Konsistorium der Pommerschen Evangelischen Kirche in Greifswald (1991 – 1992), während dieser Zeit Mitarbeit in der Redaktion der Wochenzeitung „Die Kirche“
- Besuch von Kursen an der Volkshochschule Greifswald zum Erwerb des Abiturs (1990 – 1992), Ablegung der Abiturprüfung am Friedrich-Ludwig-Jahn-Gymnasium am 30. Juni 1992
- Fachhochschule für öffentliche Verwaltung des Landes Nordrhein-Westfalen (1992 – 1995); Staatsprüfung mit dem Abschluß als „Diplom-Verwaltungswirt (FH)“ am 30. August 1995
- während des Studiums an der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung des Landes Nordrhein-Westfalen: fachpraktische Studienzeit beim Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf, mit dem Status als Kirchenbeamter auf Widerruf im Vorbereitungsdienst für den gehobenen Verwaltungsdienst (1992 – 1995)
- Magisterstudium an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald (1995 – 1997) und an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (1997 – 1999)
- zweiwöchiges Praktikum im Archiv für Christlich-Demokratische Politik (ACDP) der Konrad-Adenauer-Stiftung (1997)
- Magisterexamen in der Fächerkombination Politische Wissenschaft (Hauptfach)/Mittelalterliche und neuere Geschichte (Nebenfach)/Staatsrecht(Nebenfach) am 8. Dezember 1999
- Schwerpunkte während des Studiums: Politische Theorie, Theorie der internationalen Beziehungen, Zeitgeschichte
- Thema der Magisterarbeit: „Realismus und Neorealismus in der Theorie der internationalen Beziehungen“
- während des Magisterstudiums Stipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung in der Studentenförderung (1996 – 1999); als Sprecher der Stipendiatengruppe an der Universität Greifswald mit der Organisation von Veranstaltungen für die Stipendiatentreffen betraut (1996 – 1997)
- Januar 2000 – September 2002: Anfertigung einer Dissertation zum Thema: „Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften 1925 – 1938“
- Bestehen der Disputation am 26. Februar 2003
- August 2000 – Februar 2003: Stipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung in der Graduiertenförderung (Promotionsstipendium)
- Besondere Kenntnisse: Russisch und Englisch bis zum Abitur; Erwerb des Latinums im Rahmen des Grundstudiums; Erneuter Nachweis von Englischkenntnissen während des Studiums an der Universität Bonn; Führerschein Klasse 3; EDV-Kenntnisse (MS-Word etc.)

## **Ehrenwörtliche Erklärung**

„Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts habe ich von keiner Person Unterstützungsleistungen erhalten.

Weitere Personen waren an der geistigen Herstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt.

Insbesondere habe ich nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen. Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde als Dissertation vorgelegt.“

Andreas Krasemann