

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXIX —

Eric Voegelin

Apostasie

oder:

**Die Entstehung der säkularisierten Geschichte –
Bossuet und Voltaire**



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— XXXIX —

Eric Voegelin

Apostasie

oder:

Die Entstehung der säkularisierten Geschichte –
Bossuet und Voltaire



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die politischen Religionen* (1939); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1955-1987); dt. Edition: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bde, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz (2001-2005). Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, XXXIX, September 2003

2. überarb. Aufl. März 2004; 3. überarb. Aufl. September 2006

Eric Voegelin, Apostasie oder:

Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz

Übersetzt von Anna E. Frazier

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2006 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALT

§ 1. DIE REARTIKULATION DER CHRISTLICHEN ÄRA	6
§ 2. BOSSUET UND VOLTAIRE	10
a. Bossuets Universalgeschichte	11
b. Säkularisierte Geschichte	12
c. Die Bedeutung Roms	13
d. Voltaires Universalgeschichte	15
§ 3. DIE REKONSTRUKTION DES HISTORISCHEN SINNS	17
a. Der <i>esprit humain</i> als der Gegenstand der Geschichte	18
b. Innerweltliche Heilsgeschichte	20
c. Die Struktur der innerweltlichen Geschichte	21
§ 4. DIE KONTINUITÄT DER CHRISTLICHEN MIT DEN INNERWELTLICHEN PROBLEMEN	23
a. Die Variationen der innerweltlichen Geschichte	24
b. Bossuets <i>Histoire des variations des Églises protestantes</i>	25
c. „Libre examen“	28
d. Bossuets „Conférence avec M. Claude“	30
§ 5 DIE DYNAMIK DER SÄKULARISATION	32
a. Die Auflösung des westlichen Universalismus	32
b. Die Phasen der Auflösung	34
c. Die erste und zweite Phase: Geistige Zerstörung und Entspiritualisierung	35
d. Dritte Phase: Die Autorität der Kirche und der christlichen Symbole	37

§ 6. VOLTAIRES ANGRIFF	40
a. Die <i>Éléments de la philosophie de Newton</i>	42
b. Gott und Seele	45
c. Die Grundlagen der Ethik	46
d. Die Bedeutung der Vernunft	49
e. Philosophisches Sektierertum	50
f. Das Reich zwischen den Geistern	54
g. Mitgefühl	56
ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS	59
PERSONENREGISTER	65
NACHWORT DES HERAUSGEBERS	67

ERIC VOEGELIN

APOSTASIE

oder:

**DIE ENTSTEHUNG DER SÄKULARISIERTEN
GESCHICHTE – BOSSUET UND VOLTAIRE**

Das achtzehnte Jahrhundert gilt traditionell als das Jahrhundert der Aufklärung und der Revolution. Die beiden Kategorien haben den Vorzug, dass sie die Aufmerksamkeit auf offensichtlich wichtige geistige und politische Komplexe lenken. Doch während ihr Vorzug in dieser Hinsicht ebenso unbestritten ist wie die alternative Bezeichnung „Zeitalter der Vernunft“, sind sie als systematische Kategorien für eine hinreichende Charakterisierung der Substanz der Stimmungen* und Ideen, die den verschiedenen Komplexen der Vernunft, der Aufklärung und der Revolution zugrundeliegen, weitgehend wertlos. Für diese Substanz der Periode werden wir die Bezeichnung „Epochenbewusstsein“ verwenden. Das achtzehnte Jahrhundert ist im Wesentlichen durch ein neues Epochenbewusstsein gekennzeichnet, nämlich durch das Gefühl, dass ein Zeitalter sein Ende erreicht hat und ein neues Zeitalter der westlichen Zivilisation eingeläutet wird. Bevor wir uns der Analyse der Ideen selbst zuwenden, wollen wir deshalb versuchen, die neue historische Stimmung sowie die mit ihr verbundenen Periodisierungsprobleme kurz zu charakterisieren.

§ 1. Die Reartikulation der christlichen Ära

An sich ist das Epochenbewusstsein in der westlichen Geschichte kein neues Phänomen. Es machte sich nicht ganz unerwartet nach 1700 bemerkbar. Wir begegneten ihm erstmals im dreizehnten Jahrhundert, auf dem Höhepunkt des imperialen Christentums. Unter dem Titel *Die Struktur des Saeculum** befassten wir uns mit den ersten Regungen innerweltlicher Kräfte, die dahin tendierten, die Struktur des christlichen Zeitalters zu reartikulieren. Diese Bewegung, die im achtzehnten Jahrhundert in Form der Aufklärung auftrat und bis heute in Gestalt millennarischer Ideen kommunistischer und nationalsozialistischer Couleur präsent ist, ist eine Fortsetzung der bereits im dreizehnten Jahrhundert einsetzenden Bewegung. Sie unterscheidet sich jedoch von den früheren Phasen des Prozesses durch eine erhöhte Intensität und ein alle Aspekte der menschlichen Existenz umfassendes Ausmaß, vor allem aber durch eine breite gesellschaftliche Wirksamkeit, die schließlich zur Auflösung der mittelalterlichen Stimmungen einer westlichen Gemeinschaft führte und den Weg für neue Typen von schismatischen politischen Bewegungen freimachte. Erst wenn wir uns die Kontinuität des Prozesses vergegenwärtigen, mit der sich das Epochenbewusstsein von seinen ersten individuellen und sektiererischen Regungen bis hin zur Intensität und Effektivität der nationalen und übernationalen Massenbewegungen entfaltete, sind wir imstande, die richtige Perspektive für eine Periodisierung der westlichen Geistesgeschichte zu gewinnen und zu den Kategorien vorzustoßen, die für eine adäquate Analyse der modernen politischen Ideen Anwendung finden müssen. Deshalb werden wir die Hauptphasen dieses Prozesses kurz zusammenfassen.

Das zentrale Problem des dreizehnten Jahrhunderts, das sich im achtzehnten Jahrhundert fortsetzen sollte, war die Reartikulation des christlichen Zeitalters. Wir verschafften uns einen Überblick** über die Regungen der innerweltlichen Kräfte in der Charakterologie des

John von Salisbury, im Spiritualismus des Hl. Franziskus, im Pathos der Herrschaft Friedrichs II, im intellektuellen Glauben des Siger von Brabant, in der Idee einer von lombardischen Anwälten entwickelten innerweltlichen Ordnung des Handelns, sowie in der sich zuspitzenden Selbstinterpretation dieser Kräfte als Symptome einer neuen Ära durch Joachim von Fiore. Das Epochenbewusstsein war in Joachim so lebendig, dass es sich in der Idee eines Dritten Reiches des Geistes kristallisierte, das den Reichen des Vaters und des Sohnes folgen würde. Diese Ideen hatten die Tendenz, die Augustinische Auffassung des *saeculum* als eine Zeit des Wartens auf die Wiederkunft Christi aufzulösen: Sie fasste ein neues Zeitalter des Sinns in der *historica sacra* ins Auge. Die Idee war stark genug, um im Kreis der Franziskanischen Spiritualen den Glauben an ein *corpus mysticum Francisci* zu erzeugen, blieb letztlich jedoch wirkungslos und schaffte nicht den Durchbruch zu einer Massenbewegung und Umgestaltung der Institutionen.

Nach 1300 enthüllten die neuen innerweltlichen Kräfte ihre Stärke in einem Heer von kleineren Sektenbewegungen:* in der englischen und böhmischen Vorreformation, in der Bewegung der deutschen Mystik, in der Reorganisation der Kirche sowie in einer Tendenz hin zur souveränen, absoluten Staatsorganisation. Eine Welt von Stimmungen, Institutionen und Ideen war im Entstehen, die die Struktur des imperialen Christentums aushöhlte. Doch das Gerüst von Kirche und Reich hielt zwei weitere Jahrhunderte stand. Der Zusammenbruch erfolgte erst im sechzehnten bzw. siebzehnten Jahrhundert, als sich die Kirche unter dem Ansturm der Reformation spaltete und als nach dem Dreißigjährigen Krieg die Reichsverfassung zum Anhang eines internationalen Vertrags wurde.

Die Zeit zwischen Joachim von Fiore und Luther, also die Zeit von den ersten Regungen des Epochenbewusstseins bis zum Ausbruch der Massenbewegungen auf europäischer Ebene, könnte man als eine gesellschaftliche Inkubationszeit charakterisieren. Die tatsächliche,

mit der Reformation einsetzende Auflösung der mittelalterlichen Institutionen schuf die neuen gesellschaftlichen Fakten einer Pluralität von Kirchen ebenso wie von souveränen Staaten. Dieses neue Feld gesellschaftlicher Fakten wurde nun zu dem Material, mit dem sich die Bewegung der Ideen auseinanderzusetzen hatte. In den beiden vorangehenden Teilen dieser Studie *Unordnung* und *Stabilisierung** befassten wir uns mit der Periode der Verwirrung und der Festigung, die dem großen Ausbruch folgte. Beginnend mit der Formierung der Kampffronten in der Reformation und Gegenreformation, über die Interventionskriege bis zur Stabilisierung der religiösen Streitfrage durch die Toleranzidee und der weltlichen Streitfrage durch die Idee des geschlossenen, souveränen Staates analysierten wir den Rhythmus dieser Periode. Die Bilanz dieser Periode war die wachsende Einsicht, dass die institutionelle Einheit der Christenheit unwiederbringlich zerbrochen und die Pluralität der parochialen Institutionen, die das vielfältige Feld der innerweltlichen gesellschaftlichen Kräfte zum Ausdruck brachte, zu einer feststehenden Tatsache geworden war. Mit dem Frieden von Utrecht im Jahre 1713 war das Gleichgewicht der Mächte als die politische Verfassung der westlichen Welt akzeptiert worden; das Nachglühen der mittelalterlichen Spannung zwischen dem Reich und den von ihm sich trennenden Staaten erlosch mit dem großen Verzicht Habsburgs und Frankreichs, Europa durch die Kontrolle Spaniens beherrschen zu wollen.

Die Ausschaltung von Kirche und Reich als öffentliche Mächte wurde durch das Anwachsen neuer Gemeinschaftssubstanzen** begleitet, die in ihrer Funktion dahin tendierten, die sich auflösende Substanz der christlichen Menschheit zu ersetzen. Innerhalb der souveränen Nationalstaaten wuchs die Intensität des Nationalbewusstseins merklich an. Die englische Revolution des siebzehnten Jahrhunderts enthüllte erstmals die Stärke des neuen dämonischen Parochialismus. Sie enthüllte beides – sowohl den Glauben an die

Nation als das auserwählte Volk als auch den universalistischen Anspruch, dass die parochiale Zivilisation die Zivilisation schlechthin darstelle. Auf internationaler Ebene konnten wir eine Vielfalt von Ideen beobachten, die mit der neuen Situation klarzukommen suchten: eine Idee der Menschheit, die auf der Annahme einer für alle gleichen menschlichen Natur basierte; eine Idee der *Christianitas* als die zivilisatorische Einheit des Westens in Opposition zu nichtwestlichen Zivilisationen; Ideen hinsichtlich der Beziehungen zwischen den christlichen Republiken sowie Ideen, die interzivilisatorische Beziehungen betrafen. Und schließlich: die Suche nach einer Natur des Menschen jenseits des Streits der Konfessionen, die in dem Versuch Ausdruck fand, die stoische Naturidee als Grundlage für Spekulationen über das Naturgesetz zu verwenden. Die von den mathematisierten Wissenschaften der äußeren Welt entwickelte Idee der Natur beeinflusste die Interpretation des Menschen, und die neue Psychologie der Leidenschaften wurde zur Bestimmung der generischen Natur des Menschen herangezogen.

Der Trend zu einer neuen Ordnung der Substanzen war damit von beträchtlicher Spannweite und Dynamik. Dennoch finden wir vor 1700 keine umfassende, die konstituierenden Faktoren der neuen Situation berücksichtigende Interpretation des Menschen in Gesellschaft und Geschichte. Bei diesen Faktoren handelte sich um den Zusammenbruch der Kirche als der universalen Institution der christlichen Menschheit, die Pluralität der souveränen Staaten als letztendliche politische Einheiten, die Entdeckung der Neuen Welt sowie bessere Kenntnisse über die Zivilisationen Asiens, die Idee einer nichtchristlichen Natur des Menschen als Grundlage für Spekulationen über Recht und Ethik, der Dämonismus der parochialen, nationalen Gemeinschaften sowie die Idee der Leidenschaften als motivierende Kräfte im Menschen. Erst nach 1700 machte sich die kumulative Wirkung dieser verschiedenen Faktoren in dem akuten Bewusstsein bemerkbar, dass alles in allem eine Epoche zu ihrem

Ende gekommen war und die neue Situation eine ungeheure Anstrengung der Interpretation erfordern würde, um für die Existenz des Menschen in Gesellschaft und Geschichte einen Sinn wiederzuerlangen, der den verlorenen Sinn der christlichen Existenz ersetzen konnte.

Dieses Problem ist in der Tat so groß, dass es selbst heute noch nicht in seinem ganzen Ausmaß erkennbar ist. Im achtzehnten Jahrhundert stoßen wir jedoch zumindest auf ein erstes klares Bewusstsein seiner Konturen sowie auf erste Anstrengungen zur Formulierung eines neuen Verständnisses. Vielleicht können wir uns ihm am besten nähern, wenn wir die Gründe prüfen, die Voltaire dazu veranlassten, für seine Gastgeberin und Freundin, die Marquise du Châtelet-Lorraine, seinen *Essai sur les mœurs* zu schreiben.

§ 2. Bossuet und Voltaire

Die Marquise du Châtelet war eine Frau von ebenso viel Anmut wie intellektuellen Stärken. Sie hatte die Vergnügungen des Lebens unter der Regentschaft genossen und nahm jetzt, in ihren reiferen Jahren, aktiv an der Entwicklung der Mathematik und der Wissenschaften ihres Zeitalters teil. Diese „Venus Newtonia“, wie Friedrich der Große sie nannte, ging einem inneren Bedürfnis nach, ihren Horizont über die Künste und Naturwissenschaften hinaus auf das Gebiet der Geschichte zu erweitern, und zu diesem Zweck las sie aufmerksam Bossuets *Discours sur l'histoire universelle*. Die illustre Dame war von den *Discours* wenig angetan. Voltaire berichtet über zwei ihrer Randbemerkungen. So vermerkte sie auf einer Seite von Bossuets Kapitel über Israel: „Man mag über dieses Volk zwar viel in der Theologie reden, aber in der Geschichte verdient es nur eine kurze Erwähnung.“ Und im Abschnitt über das Römische Reich notierte sie: „Warum schreibt der Autor, dass Rom alle Reiche des Univer-

sums verschlang? Russland allein ist größer als das ganze Römische Reich.“

a. Bossuets Universalgeschichte

Die beiden Bemerkungen berühren die kritischen Probleme des *Discours*. Bossuets Abhandlung besteht aus einem chronologischen Überblick der Ereignisse von Adam bis Karl dem Großen (Teil I), dem zwei diskursive Teile über die Ausbreitung der Religion und der Reiche folgen. Geschichte und die Organisation von Materialien werden hier noch so wie bei Augustinus konzipiert. Die in Teil II dargestellte Ausbreitung der Religion korrespondiert mit der Augustinischen Heilsgeschichte in *Civitas Dei* und die in Teil III dargestellte Revolution der Reiche mit der Profangeschichte von Orosius. Wie Augustinus im fünften Jahrhundert, so sieht Bossuet im siebzehnten die Universalität der Geschichte darin, dass die Menschheit von der Vorsehung zur wahren Religion hingelenkt wird. Die Geschichte Israels, die Ankunft Christi und die Geschichte der Kirche bilden die sinnerfüllte Geschichte der Menschheit, während die Profangeschichte, mit ihrem Aufstieg und Fall von Reichen, lediglich die Funktion von erzieherischen Prüfungen Israels und der Kirche hat – in Vorbereitung auf den endgültigen Triumph.¹ Der im Jahre 1681 publizierte *Discours* zeigte, dass selbst zu diesem späten Zeitpunkt eine universelle Geschichtsinterpretation immer noch dem patristischen Muster folgte, obwohl sich die Monographien über die Profangeschichte nach dem Vorbild der Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts glänzend entwickelt hatten. Trotz des Eindringens der Profangeschichte in die traditionellen historischen Darstellungen hätte es jedoch kein Historiker gewagt, die christliche Idee der Uni-

¹ Siehe insbesondere III, 1: „Ainsi tous les grands empires que nous avons vu sur la terre ont concourru par divers moyens au bien de la religion et à la gloire de Dieu, comme Dieu même l’a déclaré par ses prophètes.“ (Bossuet, *Textes Choisis et Commentés par H. Bremond*, vol. II, Paris, 1913, S. 58).*

versalität angesichts der wiedererwachten religiösen Stimmungen der Reformation und Gegenreformation herauszufordern.²

b. Säkularisierte Geschichte

Durch den Appell an ein profanes Prinzip der Universalität forderten die Notizen der Marquise du Châtelet die christliche Universalität offen heraus. Die Anmerkung über die relative Bedeutung Israels brachte Geschichte und Theologie in einen Gegensatz. „Geschichte“ ist hier ein vom Plan der Vorsehung unabhängiger Bereich; ihr Sinn und ihre Ordnung – sollte es sie geben – können nicht vom Drama des Falls und der Erlösung abgeleitet werden. Das Volk Israels mag zwar im Heilsdrama eine einzigartige Bedeutung gehabt haben, ist jedoch von geringer Bedeutung in einem Feld, dessen Struktur durch den Aufstieg und Fall der politischen Mächte bestimmt wird. Dieser Aspekt der Anmerkung wäre für sich noch nicht so revolutionär gewesen. Bossuet hätte der Marquise in diesem Punkt gar zugestimmt und darauf bestanden, dass er genau deswegen Israel nicht in Teil III über die Geschichte der Reiche, sondern in der *Suite de la religion* abgehandelt habe. Die Bemerkung nahm erst dort revolutionäre Züge an, wo sie implizierte, dass die Heilsgeschichte, die „Theologie“, unwichtig sei und die Profangeschichte über das Monopol verfüge, die Bedeutung von Völkern und Ereignissen zu bestimmen. Das Zentrum der Universalität war von der heiligen auf

² Der einzige größere Versuch einer Weltgeschichte vor 1700 ist, von einem humanistischen Standpunkt aus gesehen, *Enneades** von Sabellicus. Ein beginnender humanistischer Universalismus ist jedoch lediglich in der Ausweitung von Brunis Methoden auf ein Thema spürbar, mit dem man sich normalerweise in der Heilsgeschichte befasste. Ansonsten werden keine konstruktiven Ideen vorgestellt. Bezüglich dieser Frage siehe Eduard Fütter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 3. Ausgabe, München und Berlin, 1936, S. 33 ff. über *Enneades* sowie S. 288 ff., wo über die Abwesenheit einer jeglichen nicht-theologischen Annäherung an das Problem der Universalgeschichte vor dem 18. Jahrhundert berichtet wird.

die weltliche Ebene verlagert worden, und diese Verlagerung gab der Sache jene Wendung, die implizierte, dass die Geschichtskonstruktion in Zukunft nicht dem religiösen Drama unterzuordnen sei, sondern das Christentum als ein besonderes Ereignis in der Geschichte zu betrachten sein würde. Durch diese Verlagerung des Interpretationszentrums verschwand der Dualismus zwischen Heils- und Profangeschichte. Profangeschichte ist nur so lange profan als die Heilsgeschichte als absoluter Bezugsrahmen akzeptiert wird. Gibt man diese Position auf, so verschmelzen die beiden Geschichten auf der Ebene einer säkularisierten Geschichte. Als Säkularisierung beabsichtigen wir jene Haltung zu bezeichnen, mit der die Geschichte, einschließlich der christlich religiösen Phänomene, als eine innerweltliche Kette von menschlichen Ereignissen aufgefasst wird, während gleichzeitig der christliche Glaube an eine allgemeingültige Ordnung der menschlichen Geschichte beibehalten wird.

c. Die Bedeutung Roms

Die zweite Anmerkung zur relativen Bedeutung Russlands und Roms war ähnlich revolutionär wie die erste, insofern sie die Kategorie der Quantität als Standard einführte und dabei die Funktion Roms als einen die westliche Universalität konstituierenden Faktor in Frage stellte. Die Bedeutung Roms war nie eine Frage seiner Größe. Die westliche Zivilisation, so wie sie aus dem Mittelalter hervorging, beruhte auf dem einzigartigen und prekären Gleichgewicht zwischen den Elementen der in sie eingeflossenen antiken Zivilisationen: dem hellenischen Rationalismus, dem subjektiven Spiritualismus Israels und der Ordnung römischer Jurisdiktion, welche sowohl die persönliche Willensäußerung wie auch die öffentlichen Ämter beherrschte. Die *koine* der hellenistischen Zivilisation, die Universalität des römischen *imperium* und der Katholizismus der Kirche fanden, auf neuer ethnischer Grundlage, ihre Fortsetzung in der christlich imperialen Verschmelzung des Mittelalters. In ihren

Transformationen erkennen wir sie als den scholastischen Intellektualismus und die weltlichen und geistigen Ordnungen der westlichen Menschheit. Das Bindeglied zwischen den beiden Welten – der antiken und der mittelalterlichen Welt – ist die Kirche: In der römischen Periode wuchs die Kirche mit dem Reich und dessen hellenistischer Zivilisation zusammen, während im Mittelalter die weltliche Ordnung der Königreiche der Barbaren mit der geistigen und zivilisatorischen Tradition der Kirche zusammenwuchs. Und der Kirche gelang diese Verknüpfung zwischen den beiden Welten, weil sie nicht nur ihren eigenen spirituellen Katholizismus ins Mittelalter hineinführte, sondern auch den universalen Anspruch der imperialen Ordnung Roms übermittelte, indem sie den Kaiser des Westens in die doppelte Leitung der christlichen Menschheit einbezog.

Insofern war ein Angriff auf die Bedeutung Roms ein Angriff auf die Einführung* der drei zivilisatorischen Stimmen der Antike, die der westlichen Zivilisation des Mittelalters gelungen war. Dieser erstaunliche Kontrapunkt von drei Zivilisationen mit einer sie aufnehmenden vierten ist das charakteristische Merkmal, durch das sich die westliche Zivilisation von allen anderen Zivilisationen der Menschheit unterscheidet. Er ist die Quelle ihres Reichtums und ihrer Weite, was sie den anderen Zivilisationen gegenüber objektiv überlegen macht. Die Vereinigung von Spiritualismus und Rationalismus ist die Quelle ihrer Dynamik, und die Verschmelzung der drei Universalismen der Antike ist die Quelle des imperialen Pathos des Europäismus. Es ist aber zugleich auch Quelle der Gefahr, der keine andere Zivilisation in gleicher Weise ausgesetzt ist, der Gefahr nämlich, dass die einzelnen Kräfte ihrem eigenen Impuls folgen könnten, falls die wundersame Balance an irgendeinem Punkt gestört würde. Solche Störungen könnten von außen durch historische Veränderungen der Machtverhältnisse hervorgerufen werden. Die Abschließung des zivilisatorischen, geistigen und politischen Kosmos* wie auch der Mythos seiner Universalität vermag die Stimmungen nur so

lange zu dominieren, wie sich die Pluralität anderer Welten nicht zu stark dem Geist einprägt. In der römischen Periode konnte die Stimmung der Universalität durch eine großartige Außerachtlassung des Sassaniden-Reichs aufrechterhalten werden – und einer noch größeren Außerachtlassung hinsichtlich der ferneren Teile des eurasischen Kontinents und Afrika. Das ganze Mittelalter hindurch konnte das Sentiment durch den Expansionismus der Kreuzzüge gegen den Islam aufrechterhalten werden, was die Mohammedaner in die Position einer vorübergehenden Störung von Ungläubigen versetzte, die letztendlich überwunden werden würde. Doch mit dem Vordringen der Türken und Mongolen, mit der Entdeckung Amerikas, mit dem erweiterten Wissen über China und Indien und dem Aufstieg Russlands würde sich unvermeidlich ein Unbehagen in das Gefühl der mittelalterlichen Universalität einschleichen. Wenn die Existenz der Menschheit in der Geschichte überhaupt einen universellen Sinn hatte, so würde dieser auf etwas anderem beruhen als auf dem Mythos, den die sich auflösenden Institutionen der Kirche und des Reichs lieferten. Die Anmerkung der Marquise du Châtelet löste zwar keine Revolution aus, aber sie äußerte die Existenz einer Revolution, die in der Tat stattgefunden hatte. Eine intelligente Frau formulierte mit der Unschuld eines Kindes, das den Kaiser ohne Kleider sah, was sich die größten Geister des siebzehnten Jahrhunderts nur mit Schaudern einzugestehen gewagt hätten.

d. Voltaires Universalgeschichte

Voltaire war für die Kritik der Marquise durchaus empfänglich. Die Marquise beklagte sich darüber, dass Bossuet in seiner Universalgeschichte nichts vergessen habe – mit Ausnahme des Universums –, und Voltaire unternahm es, die fehlenden Teile durch den *Essai* zu ergänzen. Voltaire anerkannte den Wert von Bossuets *Discours* für die Geschichte der Antike gegenüber Israel, wenngleich nicht ohne ernsthafte Kritik an Ungenauigkeiten und des favorisierten Israel. Er

beschränkte seine Aufgabe auf die Ergänzung von Studien über China, Indien, Persien und den Islam sowie einer Fortsetzung des *Discours*, beginnend mit der Zeit Karls des Großen bis Ludwig XIII. Der ergänzende Charakter des *Essai* impliziert die Vorstellung, dass in der Historiographie Universalität durch Vollständigkeit erreicht werden könne; und insoweit der *Essai* eine solche Identifikation impliziert, eröffnet er eher das Problem der Universalität, als es zu klären. Durch Vollständigkeit kann zwar eine Enzyklopädie, aber nicht automatisch eine Sinneinheit geschaffen werden. Es trifft zu: Voltaires *Essai* zeichnet sich in seiner endgültigen Form darin aus, dass er die erste Universalgeschichte³ ist in dem Sinn, dass er in seinem historischen Überblick die ganze zu jener Zeit bekannte Menschheit umfasst. Aber es ist ebenso wahr, dass er die Schwäche aller Universal- und Weltgeschichten seit Voltaire sichtbar macht: nämlich die Unmöglichkeit, einen Sinn zu finden, der auf einer größeren Weltbühne den providentiellen Sinn der westlichen Geschichte nach einer christlicher Interpretation ersetzen könnte. Der Sinn lässt sich schon deshalb nicht erkennen, weil eine sinnvolle Konstruktion der Geschichte von einem säkularen, innerweltlichen Standpunkt aus voraussetzen würde, dass die Geschichte in ihrer Gesamtheit bekannt ist. Da aber die Geschichte nur hinsichtlich der Vergangenheit bekannt ist, muss jede säkulare Konstruktion aus

³ Bezüglich der Publikationsgeschichte zwischen 1745 und 1753 und der Beziehungen des *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* zu den anderen historischen Werken von Voltaire – *Siècle de Louis XIV* und *Siècle de Louis XV* – siehe die bibliographische Anmerkung in Fütters *Geschichte der neueren Historiographie*, S. 349 ff. Der *Essai* wurde im Jahre 1753 unter dem Titel *Abrégé de l'Histoire universelle* publiziert. Die hier benutzte Ausgabe ist *Oeuvres complètes de Voltaire*, 1785, vols. 16-21. Bezüglich der Motivation Voltaires und der Kritik der Marquise du Châtelet siehe *Remarques pour servir de Supplement à l'Essai*, in: *Oeuvres*, vol. 21, insbesondere *Première remarque*. Bezüglich Voltaires Ansicht über Bossuet siehe außerdem *Avant-propos zum Essai*, in: *Oeuvres*, vol. 16, S. 300 f.; und *Le pyrrhonisme de l'Histoire*, ch. 2, in: *Oeuvres*, vol. 31, S. 13 ff. Voltaire lebte als Gast der Marquise du Châtelet zwischen 1734 und 1749 in Cirey.

einer Gegenwartsperspektive des Autors resultieren. Selbst eine begrenzte perspektivische Konstruktion würde die empirische Existenz einer erkennbaren Struktur der Menschheitsgeschichte voraussetzen. Doch eine solche, die großen Zivilisationen der Menschheit jenseits der westlichen Zivilisation umfassende Struktur ist nicht erkennbar. Die christliche Konstruktion eines Augustinus ist deswegen wirklich universell, weil sie das „Ganze“ der Geschichte in Antizipation der Wiederkunft Christi als das Ende der Geschichte umfasst. Zerfällt dieser transzendente Universalismus unter dem Ansturm profaner Materialien, die nicht einmal andeutungsweise zur Heilsgeschichte in Bezug gesetzt werden können, wird die Universalität des Sinns zum Ideal empirischer Vollständigkeit degenerieren.

§ 3. Die Rekonstruktion des historischen Sinns

Das Ideal der empirischen Vollständigkeit kann jedoch kaum mehr als eine Übergansposition in der Bewegung der Ideen einnehmen. Sobald sich die Frage stellt, warum man auch nur mit einem Minimum an Vollständigkeit wissen sollte, was sich in der Existenz der Menschheit die Zeit hindurch ereignete, wird die Sinnlosigkeit des Raritätenladens* erkennbar. Um letztendlich Bedeutung für eine *relevante* Interpretation der Geschichte zu erlangen, muss das in Handbüchern gesammelte enzyklopädische Wissen erst in die funktionale Position einer Sammlung von Materialien gebracht werden, die letztendlich für eine relevante Interpretation der Geschichte bedeutsam werden. Und wenn Historiker die Idee eines solchen letztendlichen Nutzens ihrer Untersuchungen nicht aufrechterhalten, wird sich die historische Forschung in eine Ausübung berufsmäßiger Askese hineinentwickeln. Dann hört sie gänzlich auf, einen Sinn für die Geschichte zu haben und wird stattdessen zur Lebensdisziplin des Historikers.

a. Der *esprit humain* als der Gegenstand der Geschichte

Das Ideal der Vollständigkeit ist im *Essai sur les moeurs* in der Tat nicht mehr als ein Zufallsfaktor. Voltaire lässt sich auf eine Rekonstruktion des historischen Sinns ein; und das aus seinen Anstrengungen sich ergebende Muster ist seit über einem Jahrhundert zum Standard säkularistischer Rekonstruktion geworden. Gegenstand des *Essai* ist „die Geschichte des menschlichen Geistes und nicht einzelner Fakten, die gemeinhin sowieso verzerrt werden.“ Es mache wenig Sinn, die Familiengeschichte irgendwelcher mittelalterlicher Vasallen, die gegen den König Frankreichs in den Krieg zogen, zu erforschen: „Wir sollten lieber sehen, wodurch wir von der barbarischen Ländlichkeit seiner Zeit zu den feinen Sitten der unsrigen avancierten.“⁴ Der Kampf zwischen den geistigen und weltlichen Kräften ist das Leitprinzip zum Verständnis der christlichen Geschichte des Westens. Aber diese Mächte sind Mächte von „Meinung“. Sind die „Meinungen“ erst einmal gereinigt, das heißt, glauben die Menschen nicht mehr an die Ansprüche von Päpsten und Kaisern, treten wir in eine neue Periode zunehmender Wahrheit und Vernunft ein. Die Evolution von „Meinung“ ist das Prinzip, welches den Historiker dazu befähigt, die für diese sinnvolle Entwicklung illustrativen Ereignisse zu ordnen und auszuwählen.

Was aber ist die Ursache für diesen glücklichen Meinungswandel? Bei diesem Punkt ist das Argument – wie so oft bei Voltaire, wenn es um eine ernsthafte Frage geht – ziemlich nebulös. Wird Geschichte, so sagt Voltaire, so aufgefasst, wie gerade angedeutet, lässt sich das Schauspiel von den aufeinander folgenden Irrtümern und Vorurteilen, die Wahrheit und Vernunft besiegen, beobachten. Nach und nach würden sich die Menschen durch dieses Bild ihrer Missgeschicke und Dummheiten selbst aufklären; die Gesellschaften

⁴ Voltaire, *Remarques de l'Essai*, II, in: *Oeuvres*, vol. 21, S. 264.

würden ihre Ideen korrigieren, und der Mensch würde anfangen zu denken. Offensichtlich nimmt Voltaire hier eine *petitio principii* vor. Das Bild der Irrtümer und Vorurteile ist das Bild, das er im *Essai* zum ersten Mal malt. Die Aufklärung muss jedoch zu einem früheren Zeitpunkt eingesetzt haben, denn nun befinden wir uns bereits auf dem Weg des Fortschritts. Genau genommen befinden wir uns auf diesem Weg seit der Zeit Heinrichs IV. Mit Voltaire müssen wir großzügig über diese anderthalb Jahrhunderte mit ihrem Kausalitätsproblem hinwegsehen, um zu dem Schluss zu kommen, dass es nicht Zweck des *Essai* ist, eine Vielzahl von Fakten zu sammeln, sondern eine Auswahl zu treffen, die den Leser befähigt, sich ein Urteil über „die Auslöschung, die Wiedergeburt und den Fortschritt des menschlichen Geistes (*l'esprit humain*)“ zu bilden. Denn dies sei die einzige, einer Allgemeingeschichte angemessene Methode.⁵

Diese Bemerkungen Voltaires berühren die Hauptkategorien, die bei der säkularen Geschichtskonstruktion anzuwenden sind, und sie enthalten implizit auch die Regeln, die zu beachten sind, wenn dies erfolgreich geschehen soll. Der *esprit humain* und seine Veränderungen sind zum Gegenstand der allgemeinen Geschichte geworden. An die Stelle des transzendenten Pneumas Christi ist der innerweltliche Geist des Menschen getreten, und der Wandel des Herzens an die Stelle des Wandels der Meinung. Das *corpus mysticum Christi* hat dem *corpus mysticum humanitatis* Platz gemacht. Der Sinn der Geschichte auf dieser innerweltlichen Ebene wird als Analogon zum christlichen Sinn so eng konstruiert, dass wir die Parallelität Schritt für Schritt nachvollziehen können. Voraussetzung jeder Konstruktion einer sinnvollen Universalgeschichte ist es, dass das untersuchte Objekt eine sinnvolle Struktur aufweist, die als Ganze konstituiert ist. Im christlichen System wird das Ganze durch eine Schöpfungs-idee und die Abstammung der Menschheit von Adam

⁵ *Remarques*, III, 1.c., S. 266 ff.

konstituiert, in der säkularen Konstruktion wird es als eine Totalität des empirischen Wissens evoziert. Das Ideal empirischer Vollständigkeit, welches als degenerativer Ersatz für christliche Universalität auftrat und lediglich von vorübergehender Bedeutung war, wird zum säkularen Analogon der göttlichen Schöpfung der Menschheit, wenn sie mit einer neuen Konstruktion des historischen Sinns in Verbindung gebracht wird.

b. Innerweltliche Heilsgeschichte

Da die Menschheitsgeschichte, wie oben gezeigt, keine erkennbare Sinnstruktur aufweist, muss die Konstruktion von einem interpretativen Kunstgriff Gebrauch machen, für den Voltaire folgendes Modell aufstellte: Der Historiker wählt eine partielle Sinnstruktur, erklärt sie zum Ganzen und ordnet das verbleibende historische Material mehr oder weniger geschickt um das bevorzugte Sinnzentrum an. Die Konstruktion ist ein Derivat der christlichen Einteilung in eine Heils- und eine Profangeschichte, mit dem Unterschied allerdings, dass die neue Heilsgeschichte keine transzendenten Implikationen hat. Die als heilig ausgewählte Teilgeschichte gewinnt ihre Sonderstellung dadurch, dass sie als Ausdruck einer neuen innerweltlichen Religiosität dient. Das Verfahren ist rational unhaltbar, und die Konstruktionen sind kurzlebig, weil sie den sich schnell verändernden innerweltlichen Sentiments des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts dicht auf dem Fuße folgen. Nichtsdestoweniger sind sie von entscheidender Bedeutung in der Geschichte der politischen Ideen, weil sie echte Evokationen neuer Gemeinschaften sind, die dahin tendieren, das christliche *corpus mysticum* zu ersetzen.

Bei der Analyse der Konstruktion müssen wir zwischen den Kategorien des Sinns und dem historischen Material, auf das sie angewendet werden, unterscheiden. Die Sinnkategorien sind wiederum

christliche Analoga. Voltaire sprach von Auslöschung, Wiedergeburt und Fortschritt des menschlichen Geistes. Auslöschung korrespondiert dem Fall, Wiedergeburt der Erlösung und Fortschritt dem Dritten Reich geistiger Vollkommenheit. Die in das System verarbeiteten Materialien waren das Mittelalter (Auslöschung), die Ära der beginnenden Toleranz seit Heinrich IV (Wiedergeburt) und Voltaires eigenes Zeitalter (Fortschritt). Die Kategorisierung stand weniger in Analogie zum Augustinischen *saeculum senescens*, als zur trinitarischen Spekulation von Joachim von Fiore. Voltaire nahm die Neugliederung der Geschichte an jenem Punkt wieder auf, an dem die Denker des dreizehnten Jahrhunderts sie angesichts des orthodoxen Widerstands hatten abbrechen müssen – wenn auch mit der grundlegenden Veränderung der Substanz: Der Geist des neuen Dritten Reichs war nicht der Geist der autonomen christlichen Persönlichkeit war, sondern der Geist des autonomen Intellektuellen. Während Voltaires Konstruktion zwar nicht sonderlich gründlich durchgearbeitet war, kündigten sich in ihr doch die späteren Konstruktionen des Dreiphasengesetzes von Saint Simon und von Comte an: der religiösen, metaphysischen und positiv-wissenschaftlichen Phase. Da der in die Kategorien einfließende Inhalt eine unabhängige Variable ist, kündigte sich außerdem die Möglichkeit des Einfließens neuer Materialien in das kategoriale Muster an, so wie es dann in der Tat in den marxistischen und nationalsozialistischen Konstruktionen der Fall war.

c. Die Struktur der innerweltlichen Geschichte

Die Einsicht in den Typus der von Voltaire geschaffenen säkularen Konstruktion erlaubt die Formulierung einiger Interpretationsregeln der historisch-politischen Konzeptionen, zu denen es in seiner Nachfolge kam. Historische Konzeptionen wie die von Voltaire, Comte oder Marx dürfen nicht für bare Münze genommen werden. Ihr Anspruch, eine gültige Interpretation einer Universalgeschichte be-

ziehungsweise – im neunzehnten Jahrhundert – eines soziologischen „Gesetzes“ zu offerieren, ist nicht haltbar. In unserer Analyse dieser Konzeptionen werden wir zwischen verschiedenen Konstruktionsebenen zu unterscheiden haben. Sie enthalten, erstens, eine „These der Allgemeinheit“, nämlich dass die Abfolge evolutionärer Phasen, die als „Heilsgeschichte“ ausgewählt wurden, das allgemeine Muster der Menschheitsgeschichte bildet, in welches sich das gesamte empirische Material auf befriedigende Weise einpassen lässt. Während diese „These der Allgemeinheit“ aus den oben genannten Gründen unvermeidlich falsch ist, behält sie doch ihre Bedeutung als ein Schlüssel für das spezielle „Modell“, das „verallgemeinert“ wurde. Das spezielle „Modell“ markiert die zweite Konstruktionsebene, zu der es vorzudringen gilt. Comtes Dreiphasengesetz ist ebenso wenig ein Gesetz der Universalgeschichte wie die Marxsche wissenschaftliche Konzeption einer Evolution in Richtung Kommunismus oder Voltaires drei Phasen der Aufklärung. Die allgemeine These basiert auf einer besonderen, aber nichtsdestotrotz sinnerfüllten Geschichtsstruktur, die durchaus korrekt beobachtet sein mag. So sah Voltaire den Kampf zwischen den geistigen und weltlichen Mächten zu Recht als entscheidend für das Mittelalter an, und Comtes Analyse des Mittelalters war für seine Zeit eine großartige Leistung. Beide Denker beobachteten korrekt, dass der Aufstieg des autonomen kritischen Intellekts eine Epoche der westlichen Welt markierte. Folglich kann die Modell-Konstruktion als empirische Analyse einer individuellen Phase in der Geschichte weit oben rangieren – ungeachtet der Tatsache, dass das Modell als säkulare „Heilsgeschichte“ verwendet wird. Wir müssen schließlich, drittens, über das Modell hinaus die Sentiments ergründen, die ihre imaginative Transformation in ein generelles Muster der Geschichte bewirken. Auf dieser Ebene gilt es, die Verlagerung des transzendenten Glaubens an den Geist Christi zum innerweltlichen Glauben Voltaires an den *esprit humain* zu folgen. Wir müssen ferner die Verlagerungen des innerweltlichen Glaubens von Voltaires *esprit humain* über Comtes Glauben an den

organisierenden und technischen Verstand, bis zum Marxschen Glauben an den Proletarier als den wahren Menschen und das Proletariat als das auserwählte Volk verfolgen; und wir müssen schließlich zu den verschiedenen Glaubenshaltungen bezüglich der auserwählten Nationen und einer auserwählten Rasse vordringen. Von den verschiedenen Ebenen der historischen Konstruktion sind die oberen Ebenen, die das „Modell“ und die „These der Allgemeinheit“ enthalten, nicht viel mehr als eine ephemere dogmatische Oberfläche, unter der die grundlegenden Bewegungen der innerweltlichen religiösen Sentiments liegen, die sich von der Vergöttlichung der Vernunft und des Verstands zur Vergöttlichung der animalischen Grundlage der Existenz hinabbewegen. In einer freieren Anwendung von Schellings Begriff könnten wir diese grundlegende Bewegung der religiösen Sentiments als einen theogonen Prozess bezeichnen.

§ 4. Die Kontinuität der christlichen mit den innerweltlichen Problemen

Die trinitarische Konzeption der säkularen Geschichte ist eng mit der Joachitischen verwandt. Diese Beziehung ist jedoch nie ganz ins Bewusstsein eingedrungen, da die Schöpfer der verschiedenen säkularen historischen Konstruktionen zumeist ihre eigenen Ideen als konstituierend für einen Bruch mit dem Christentum interpretiert haben. Sie gingen davon aus, dass die Kontinuität unterbrochen wurde und ein Neubeginn stattfand, als *Vernunft* und *Wissenschaft** den Dogmatismus der Kirchen besiegten. Die vorangehende Analyse hat jedoch gezeigt, dass das trinitarische Muster der säkularen Konstruktion in enger Analogie zum christlichen trinitarischen Geschichtsmuster entsteht. Die ausgewählten „Modelle“ der Geschichten Voltaires und Comtes haben, kraft der „These der Allgemeinheit“, die gleiche Funktion im säkularen Kontext wie die „Heils-

geschichte“ in der christlichen Auffassung. Wir müssen jetzt zeigen, dass diese Parallelität kein Zufall ist, sondern dass eine Kontinuität von Problemen von der früheren zur späteren Konzeption führt. Und wir müssen insbesondere die intellektuellen Verfahren und die Veränderungen des Sentiments prüfen, die den „Bruch“ der Kontinuität bewirkten.

a. Die Variationen der innerweltlichen Geschichte

Die Entwicklung der säkularen Geschichte nach Voltaire enthält den Schlüssel zum Problem der Kontinuität. Unter der Oberfläche dogmatischer Symbole beobachteten wir die Bewegung innerweltlicher religiöser Sentiments, die die Interpretation der Geschichte und Politik vom Geist auf die animalische Grundlage der Existenz hinabdrückten. Weder das „Modell“ der säkularen „Heilsgeschichte“ noch die dogmatischen Symbole auf der Ebene der „These der Allgemeinheit“ bleiben konstant; sie verändern sich kontinuierlich in Übereinstimmung mit der Ebene der menschlichen Natur, welche die Aufmerksamkeit der Zeit auf sich zieht und dadurch zum Objekt der Vergöttlichung wird. Der schnelle Abstieg von der Vernunft zum technischen und planenden Verstand bis hinab zu den ökonomischen, psychologischen und biologischen Ebenen der menschlichen Natur als die bestimmenden Elemente bei der Konstituierung eines Bildes vom Menschen steht in starkem Kontrast zu der imponierenden Stabilität christlicher Anthropologie durch achtzehn Jahrhunderte hindurch. Wird erst einmal die transzendente Verankerung aufgegeben, so scheint der Abstieg von der rationalen zur animalischen Natur unvermeidlich. Die Instabilität der innerweltlichen „Heilsgeschichten“ wird zum charakteristischen Merkmal der neuen Ära. Die großen dogmatischen Konstruktionen nach Voltaire überdauerten kaum die Generation, in der sie geschaffen wurden. Woher stammt diese merkwürdige Instabilität des Sentiments? Was sind die

Vorläufer der religiösen Desorientierung, die in der rasanten Erschaffung immer neuer Götter zum Ausdruck kommt?

b. Bossuets *Histoire des variations des Églises protestantes*

Die Antworten auf diese Fragen gab Bossuet. Die Instabilität der säkularen Geschichtskonstruktionen setzt eine Instabilität fort, die mit den Spaltungen der Reformation im sechzehnten Jahrhundert einsetzte. Bossuet beobachtete die Phänomene der religiösen Desorientierung und der darauf folgenden Instabilität von Sentiment und Dogma noch zu einer Zeit, als diese schnelle Veränderung innerhalb des allgemeinen Rahmens der christlichen Lehre stattfand. Seine *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688) gab einen Überblick über die protestantischen Variationen von Luthertum, Zwinglianismus und Calvinismus. Im Vorwort zur *Histoire* machte er einige Vorschläge hinsichtlich der Dynamik von Häresien. Die Aufeinanderfolge der protestantischen Variationen erschien ihm vergleichbar mit der Aufeinanderfolge von Häresien in der frühen christlichen Periode; deshalb gründete er seinen eigenen Standpunkt hinsichtlich des Problems auf eine Bemerkung Tertullians zu den frühen Variationen: „Die Herätiker, sagt Tertullianus, verändern ihre Regeln, das heißt ihre *Glaubenskonfessionen*; jeder von ihnen glaubt, es stehe ihm zu, die Tradition durch sein eigenes Licht (*esprit*) verändern und modifizieren zu können, denn durch das eigene Licht hat der Sektenstifter die Tradition geformt; die Häresie bleibt ihrem Wesen treu, wenn sie nicht aufhört, Innovationen zu schaffen, und ihr Fortschritt ähnelt ihren Anfängen. Was Valentinus erlaubt ist, sei auch den Valentinern erlaubt; die Marcioner haben dasselbe Recht wie Marcion, und die Stifter einer Häresie haben kein größeres Recht, Innovationen zu schaffen als ihre Sektenanhänger.“⁶ Die

⁶ Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, 1862, Vorwort, III.*

Instabilität ist somit die Folge des ursprünglichen Bruchs. Ist die Autorität der Tradition durch den einzelnen Innovator erst einmal gebrochen, entscheidet der Stil der einzelnen Innovation über den weiteren Verlauf der Variationen. Oder nach Chrysostomos: „Vermeide Neuheiten in deiner Abhandlung, denn die Angelegenheit wird damit nicht zur Ruhe kommen: eine Neuheit produziert schon die nächste; und sobald wir damit begonnen haben, weichen wir auch schon ohne Ende davon ab.“⁷

Bossuets eigene Haltung war die eines kirchlichen Staatsmannes. Der un stabile Verlauf von Häresien und ihre Tendenz, neue Häresien zu erzeugen, wird durch die Natur des *esprit humain* verursacht, dem es, hat er einmal von süßen Neuheiten gekostet, immer wieder danach verlangt. Und er wird ferner verursacht durch den Unterschied zwischen einer vollkommenen, durch Gott enthüllten Wahrheit und der schwachen Erzeugung durch den menschlichen Geist. Im Kontext von Bossuet hat dieses zweite Argument jedoch einen spezifisch soziologischen Beigeschmack, da Bossuet sich nicht so sehr auf den Kontrast zwischen der Wahrheit des Glaubens und der Falschheit der Häresie einließ, als auf den Umstand, dass sich die Wahrheit des Glaubens in der kollektiven Weisheit der Kirche und der Väter finden lässt, während die Innovation eine Quelle der Falschheit sei, weil sie das Werk eines Einzelnen ist. Der Einzelne wird außer Stande sein, alle Implikationen einer Innovation klar zu übersehen, und die Probleme, die sich auf den zweiten Blick ergeben, werden ihm Korrekturen abnötigen – und damit eine weitere Abweichung von der Wahrheit. Die intellektuellen Kräfte des Einzelnen können die angesammelte Weisheit des Kollektivs nicht ersetzen.⁸ In diesen Reflek-

⁷ Zit. in Bossuet, I.c., Vorwort VI.

⁸ Bossuet, I.c., Vorwort VII. Bezüglich moderner Formulierungen dieses Problems siehe den Band *Foi et „mystiques humaines“*, Études Carmélitaines, 22e Année, vol. I, Paris, April 1937; in diesem Band siehe insbesondere Etienne de Greeff, "Le drame humain et la psychologie des „mystiques humaines“, S. 105-155.

tionen berührte Bossuet ein fundamentales Problem der Funktion von Ideen in der modernen Geschichte: die Unmöglichkeit, eine geistige Substanz und einen intellektuellen Stil für eine Gemeinschaft unter den Bedingungen eines freien Wettbewerbs zwischen den einzelnen Intellektuellen zu schaffen. Das Problem stellte sich ihm noch in der besonderen Form der Spannung zwischen der Autorität der Kirche und dem Individualismus der Reformen. Diese besondere Form war wiederum das erste Beispiel des allgemeinen Phänomens, nämlich dass sich bestehende Gemeinschaftssubstanzen beziehungsweise im Entstehen begriffene Gemeinschaften kontinuierlich auflösen und im Wettbewerb mit neuen Gründungen zerbrechen, bis die chaotische Vielzahl von Sekten, Schulen, Parteien, Bewegungen, Gruppierungen, Vereinen, Bündnen* und so weiter, erreicht ist, die die gesellschaftliche Situation in Europa vor dem Gewaltausbruch in unserer Zeit charakterisiert.⁹ Die Kontinuität des Problems erscheint in einem klareren Licht, wenn wir Bossuets Bemerkungen mit der Passage eines modernen kirchlichen Staatsmannes vergleichen, der sich ebenfalls mit dem Problem der Häresie auseinander zu setzen hatte. Dieser befand folgende Merkmale als charakteristisch für den Häretiker: „eine geringschätzig Haltung gegenüber Theorie und eine Neigung zu Eklektizismus; Respektlosigkeit vor der Tradition der eigenen Organisation; Angst vor persönlicher ‚Unabhängigkeit‘ auf Kosten objektiver Wahrheit; Nervosität anstatt Konsistenz; die Bereitwilligkeit, von einer Position in die andere zu wechseln; ein Mangel an Verständnis für revolutionären Zentralismus beziehungsweise eine feindselige Haltung die-

⁹ Bezüglich dieser Frage siehe Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1940; insbesondere Teil II über „Social Causes of the Contemporary Crisis in Culture“, S. 79-114.**

sem gegenüber, und schließlich die Neigung, Cliques-Bande und persönliche Verbindungen durch Parteidisziplin zu ersetzen“¹⁰

c. „Libre examen“

Man sagte über Bossuet, er sei ein Gallikaner gewesen, um Katholik zu sein, und ein Katholik, um Christ zu sein.¹¹ Ein Christentum außerhalb der einen, sichtbaren Kirche war für ihn undenkbar. Diese Haltung wäre nicht erwähnenswert, wäre sie lediglich eine Manifestation des katholischen Festhaltens an Symbol und Dogma. In einer Geschichte der politischen Ideen erlangt sie Bedeutung, weil sie Bossuets Interesse am Christentum als historischem Phänomen zum Ausdruck bringt. Die Kirche bewahrt und entwickelt die christliche Tradition; wird ihre Autorität in Frage gestellt, so stellt dies einen Bruch mit dem lebendigen Christentum dar. Man sollte aber die Tradition in keinem Punkt in Frage stellen, da eine solche Infragestellung unvermeidlich zu einer letzten Infragestellung des Christentums selbst führen würde: Was garantiert uns die Heiligkeit der Bibel wenn nicht die Autorität der Kirche? Das war Bossuets entscheidendes Argument. Seine Sorge galt nicht dem Inhalt der Häresien, sondern dem Faktum der Spaltungen und ihrem Ursprung im *libre examen*. Die kritische Untersuchung der Tradition und der Heiligen Schrift führte zwangsläufig zur Auflösung des Christentums. Dass die christlichen Quellen auf mehr als nur auf eine Art interpretiert werden können, leugnete Bossuet nicht; im Gegenteil, er betonte den Punkt, um zu demonstrieren, wohin die abweichenden Interpretationen die protestantische Reform geführt hatten. Folglich war er geneigt, die Ansprüche der Mehrheit gegen

¹⁰ Leon Trotsky, *A Petty-Bourgeois Opposition in the Socialist Workers Party*, December 15, 1939; Nachdruck in: Leon Trotsky, *In Defense of Marxism*, Pioneer Publishers, New York, 1942, S. 43.

¹¹ G. Lanson, *Bossuet*, Paris, 1891, S. 365.*

den auführerischen Einzelnen zu betonen. „Welch Stolz ist es zu glauben, ein Einzelner könne das Wort Gottes besser verstehen als der Rest der Kirche; in diesem Fall gäbe es mehr Religionen als Häupter“. ¹² Er hatte eine sehr klare Auffassung über die Konsequenzen der Unabhängigkeit, die auf der Autorität der kritischen Vernunft basiert. Seine Sorge galt weniger dem Protestantismus als neuer Religion, als dem Grundsatz der historischen Kritik, die durch die Rückwendung zu einer ursprünglichen Bedeutung des Christentums eingeleitet wurde. Die katholischen Historiker seiner Zeit, [Ellies] Dupin und [Richard] Simon, die kritische Editionen und Kommentare der patristischen Literatur und des Alten und Neuen Testaments besorgten, veranlassten ihn nicht weniger zu Widerspruch und Gegenmaßnahmen als die Protestanten. Schlimmer als eine protestantische Häresie, die das Christentum zumindest noch immer ernst nähme, sei die Indifferenz der historischen und philologischen Untersuchung: Das Christentum als eine göttliche Evokation in der Geschichte wäre Atrophie und Zerstörung ausgeliefert, würde es als ein Mythos der rationalen Kritik und psychologischen Untersuchung unterworfen werden. „Unter dem Vorwand, dass wir nur das zugeben, was wir deutlich verstehen können – eine Behauptung, die in gewissen Grenzen durchaus wahr ist –, nimmt sich jedermann die Freiheit zu sagen: ich verstehe dies und verstehe jenes nicht; und auf dieser Grundlage genehmigt oder verweigert er, wie immer es ihm beliebt; [...] Unter diesem Vorwand wird eine Urteilsfreiheit eingeführt, die jedermann dazu ermutigt, das vorzubringen, was immer er denkt, ohne Rücksicht auf Tradition.“ ¹³ Bossuet sah im Protestantismus und in der historischen Kritik nicht in erster Linie eine Gefahr für die katholische Kirche, sondern eine Gefahr für das Christentum. Im freien Urteil und in eigenständiger Interpretation antizipierte er die rationale Auflösung des christlichen Mysteriums,

¹² Bossuet, *Récit de la conférence avec M. Claude*, S. 252 (Bremond, vol. 2).

¹³ Bossuet, *Lettres*, vol. XXVII, S. 221 (zit. bei Lanson, 1.c., S. 369).

die im achtzehnten Jahrhundert mit der Bewegung des Deismus und Atheismus erfolgte.¹⁴

d. Bossuets „Conférence avec M. Claude“

Der entscheidende Punkt beim Übergang vom schismatischen Protestantismus zur Historisierung des Christentums wurde von Bossuet eher nebenbei in seinem religiösen Colloquium mit M. Claude, dem hugenottischen Minister von Charenton, berührt.¹⁵ Bossuet insistierte auf der Autorität der Kirche, während Claude auf der Notwendigkeit des eigenständigen Urteils bestand. Schließlich führte Claude das Beispiel der Synagoge an, die Christus verurteilte und erklärte, dass er nicht der von den Propheten verkündete Messias sei. Würde Bossuet in diesem Fall darauf beharren, dass der Einzelne, der entgegen der Entscheidung der Synagoge Christus folgte, falsch gehandelt habe? In diesem Fall hatte der selbständig handelnde Einzelne offensichtlich das Richtige getan, was Bossuet den Christen für die Zukunft verweigern wollte. Doch Bossuet zeigte sich der Situation gewachsen. Er gab seinem Gegner zu verstehen, dass dieser implizit in Abrede stellte, Gott würden außer der Autorität der Kirche keine weiteren äußeren Mittel (*moyen extérieur*) zur Verfügung stehen, um die Zweifel des Unwissenden zu zerstreuen. Um dieses Argument zu stützen, müsste man annehmen, dass zu dieser Zeit keine Autorität existierte, auf die sich der Gläubige verlassen konnte. „Aber mein Herr, wer würde das sagen, nachdem Jesus Christus selbst auf Erden

¹⁴ Bezüglich dieser Frage siehe Lanson, *Bossuet*, ch. VII, insbesondere S. 353-378.

¹⁵ Bossuet, *Conférence avec M. Claude, Ministre de Charenton, sur la matière de l'Église*. Die Konferenz wurde auf Wunsch von Turennes Nichte, Mlle de Durras, veranstaltet, die sich – zur Vorbereitung auf ihre Konvertierung zum Katholizismus – über die katholischen wie auch die protestantischen Positionen informieren wollte. Die Konferenz fand im Jahre 1678 in Paris statt.

war, das heißt, die *Wahrheit** selbst, die sichtbar unter den Menschen erschien.“ Sicher wurde Seine Autorität angefochten, so wie es derzeit der Kirche widerfährt; und doch war Seine Autorität unfehlbar.¹⁶

Claude blieb Bossuet eine Antwort schuldig. Offensichtlich sah er sich auf der Ebene dieses Arguments in einem Dilemma: Entweder würde er die überzeugend sichtbare Präsenz der *Wahrheit* in Christi verneinen oder aber den Gründern der reformierten Kirchen eine sichtbare Präsenz der *Wahrheit* zuerteilen müssen. Die erste Annahme hätte aus der Inkarnation ein historisches Urteil des Menschen über die Natur Christi gemacht, das andere vielleicht in Zweifel ziehen würden. Die zweite Annahme hätte die Bedeutung der Reform pervertiert und die Reformer zu parakletischen Figuren gemacht. Claude war weder zu der einen noch zu der anderen Annahme bereit. Er verblieb in der merkwürdigen Unentschiedenheit des frühen Protestantismus, nämlich einen Schritt, der wie jeder historische Schritt einen Schritt nach vorn bedeutet, als einen Schritt zurück zu den Ursprüngen zu deuten. Der nach vorn gerichtete Charakter des Schrittes, den Bossuet spürte, zeigte sich erst vollständig in den folgenden Jahrhunderten, als der Protestantismus unter dem Druck der historischen Kritik und der liberalen Theologie Formen entwickelte, die dahingehend „progressiv“ waren, als das Christentum zu einem Kodex sozialer Ethik verwässert und Christus, zusammen mit Konfuzius, Einstein und anderen Herren, zu einem der großen Lehrmeister der Menschheit erhoben wurde. Andererseits brachten die aktiven religiösen Kräfte Sentiments zum Ausdruck, die zur Evokation von deutlich neuen Reichen und neuen Führern führten. Wir beobachteten das Zögern Voltaires in dieser Hinsicht: Er war zwar ein Verteidiger der Aufklärung, erklärte sich selbst jedoch nicht zum Licht. Comte und Marx waren in dieser Hinsicht weniger

¹⁶ Bossuet, *Conférence*, S. 254 ff. (Bremond, vol. II).

zurückhaltend. Die späteren Massenbewegungen entwickelten sich zu neuen *corpora mystica* – eine Tatsache, die nur dünn durch ihr Erbe an antireligiöser Ideologie verdeckt wird.¹⁷

§ 5 Die Dynamik der Säkularisation

a. Die Auflösung des westlichen Universalismus

Die vorangehende Analyse zeigte die Kontinuität des Prozesses auf, durch den das Christentum historisiert und die Geschichte säkularisiert wurde. Wir verfügen jetzt über eine ausreichende Grundlage für einige allgemeine Bemerkungen bezüglich der Dynamik dieses Prozesses. Das achtzehnte Jahrhundert muss als das Zeitalter charakterisiert werden, in dem die Auflösung der drei europäischen Universalismen die Stufe des kritischen Bewusstseins erreichte. Die harmonische Balance von Geist, Vernunft und *imperium* war als eine Idee nur so lange aufrecht zu erhalten, wie die tatsächliche Auflösung eine gewisse Grenze nicht überschritt. Als erste der drei Komponenten löste sich das *imperium* aus der Kombination. Mit der Fragmentierung und Partikularisierung des *imperium* durch die nationa-

¹⁷ Ich zog es vor, den Konflikt sowie seine Fortdauer zwischen den christlichen und innerweltlichen Problemen im Zusammenhang mit der französischen Entwicklung zum Anlass meiner Analyse zu nehmen, weil in Frankreich der Konflikt zwischen dem Katholizismus einerseits und dem Protestantismus und der Aufklärung andererseits ein größeres Bewusstsein der Fragen bewirkte als in der Parallelentwicklung in England, wo die katholische Position bezüglich der Bewegung der Ideen praktisch keine Funktion hatte. Der Übergang vom protestantischen Rationalismus zum säkularen Deismus in England fand allmählich und unter Kompromissen statt; weder die christlichen noch die säkularen Positionen brachten Protagonisten wie Bossuet und Voltaire hervor. Bezüglich der englischen Geschichte siehe Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (1876), 3. Auflage, London, 1902; * insbesondere siehe vol. I, ch. 2 „The Starting-Point of Deism“.

len Reiche musste eine Ersatzordnung für die Welt der westlichen politischen Einheiten gefunden werden. Wir beobachteten ihre Formierung im Aufstieg des Völkerrechts zur Zeit von Grotius. Die Etablierung eines säkularisierten, autonomen Bereichs der Politik außerhalb der geistig-weltlichen Einheit der christlichen Menschheit verlagerte die geistige Ordnung in die Position der Kirche im modernen Sinn, der religiösen Organisation im Unterschied zur autonomen politischen Organisation des Staates. Als zweite Komponente löste sich die Vernunft aus dem Verbund. Der Trend machte sich im Nominalismus und Averroismus des Mittelalters bemerkbar. Er erhielt gesellschaftliche Rückendeckung durch die wachsende Anzahl von Anwälten, königlichen Administratoren, Philosophen und Wissenschaftlern außerhalb der kirchlichen Ordnung und erreichte das Stadium der autonomen säkularen Vernunft in den Naturwissenschaften und dem Naturgesetz des siebzehnten Jahrhunderts.

Die schuldhaften Versäumnisse konfrontierten die Kirche mit dem Problem ihrer eigenen Spiritualität. Der Aufstieg der geistigen Macht im Mittelalter beruhte nicht allein auf ihrer Spiritualität, sondern in gleicher Weise auch auf ihrer Stärke als überlegene zivilisatorische Kraft der christlichen Menschheit. Und sie vermochte diese zivilisatorische Funktion kraft des Erbes auszuüben, das sie durch den Kompromiss mit der römisch-hellenischen Zivilisation erworben hatte. Um das zwölfte Jahrhundert herum wurde sowohl diese Funktion wie auch das Erbe, das dessen Ausübung möglich machte, zur Quelle von Friktionen, die unvermeidlich jeden Auflösungsprozess begleiten. Nachdem, zum einen, die zivilisatorische Arbeit der Kirche bis zu dem Punkt erfolgreich gewesen war, wo sie von den wachsenden westlichen Gemeinschaften in den Städten und Reichen aus eigener Kraft fortgesetzt werden konnte, hätte diese neue Situation einen freiwilligen Rückzug der Kirche aus ihrer materiellen Position als die überragende wirtschaftliche Macht erfordert – eine Position, die früher durch ihre tatsächliche zivilisatorische Leistung

zu rechtfertigen war. Doch die Kirche gab ihre wirtschaftliche und politische Position nicht freiwillig auf. Als, zum anderen, eine unabhängige, säkulare Zivilisation zu wachsen begann, musste sich zwangsläufig ein Konflikt zwischen den Inhalten dieser neuen Zivilisation und dem kirchlichen Erbe seit der Antike ergeben. Diese neue Situation hätte von Seiten der Kirche sowohl eine freiwillige Aufgabe jener alten zivilisatorischen Elemente erfordert, die sich mit der neuen westlichen Zivilisation als inkompatibel erwiesen, wie auch einen neuen zivilisatorischen Kompromiss ähnlich dem, den die frühe Kirche mit der römisch-hellenischen Zivilisation geschlossen hatte. Und wieder zögerte die Kirche, sich angemessen und rechtzeitig anzupassen.

b. Die Phasen der Auflösung

Diese Erfordernisse beziehungsweise Anpassungsversäumnisse waren die Ursache für gewisse Friktionen im Prozess der Auflösung. Dieser Prozess besteht im Wesentlichen aus drei Hauptphasen, die durch die jeweils vorherrschende Friktion charakterisiert sind, wobei sich Überlappungen ergeben können. Die erste Phase umfasst den Zeitraum zwischen 1300 und 1500, die Zeit, als die Auflösung des *imperium* ihr kritisches Stadium erreicht hatte. Die Weigerung der Kirche, ihre wirtschaftliche und finanzielle Machtposition in den einzelnen *imperia* abzubauen, führte zum Anglikanismus des vierzehnten, zum Gallikanismus des fünfzehnten Jahrhunderts und schließlich zur Reformation mit ihren allgemeinen Konfiszierungen von Kircheneigentum. So weit man sich in der Geschichte überhaupt auf hypothetische Propositionen einlassen kann, haben wahrscheinlich jene Gelehrten Recht, die glauben, dass die Kirche das Schisma der Reformation hätte vermeiden können, wenn sie klug genug gewesen wäre, ihre Besitzstände rechtzeitig abzubauen, die sie dann durch Gewalt verlor. – Die zweite Phase umspannt den Zeitraum

zwischen 1500 und 1700. Es entwickelten sich Astronomie und Physik, und das heliozentrische Weltbild kollidierte mit der babylonischen Kosmologie des Alten Testaments. Es war die Zeit der *causes célèbres* von Giordano Bruno und Galilei. Die Nachwirkungen dieses Friktionstypus zogen sich mit seinem Streit über die Evolutionsprobleme bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein. – Die dritte Phase umfasst den Zeitraum von 1700 bis heute. Es ist das Zeitalter der historischen Wissenschaft und der höheren Kritik, mit dem Zusammenprall einer kritischen Behandlung der Heiligen Texte, der Kirchengeschichte und der Dogmengeschichte, sowie der kirchlichen Interpretation der Wahrheit des Glaubens.

c. Die erste und zweite Phase: Geistige Zerstörung und Entspiritualisierung

Die Abfolge dieser Friktionen, die unabänderlich im Sieg der sich aus dem mittelalterlichen Verbund lösenden zivilisatorischen Kräfte gipfelten, hinterließ in der geistigen und intellektuellen Struktur des Westens tiefe Narben. Die Abenteuer politischer und rationaler Autonomie haben nicht nur der geistigen Kirche schweren Schaden zugefügt; die Friktionen und Fehlanpassungen haben auch eine tiefe geistige Zerstörung in der autonomen säkularen Sphäre hinterlassen und die zivilisatorische Stellung der Kirche schwer beschädigt. Der erste Friktionstypus resultierte in einer weitgehenden Enteignung der Kirche, wengleich die Konfiszierung von Eigentum allein die geistige Substanz der Kirche noch nicht gefährdet hätte. Die entscheidende Folge des Kampfes zwischen den geistigen und weltlichen Mächten bezüglich dieser Frage, der bis zum Investiturstreit zurückreicht, war die politische Spannung zwischen Kirche und Staat, in deren Verlauf die geistige Institution schließlich in die Privatsphäre abgedrängt wurde, während die autonomen politischen Institutionen das Monopol der öffentlichen Sphäre erlangten. Diese

Privatisierung des Geistes bereitete, wie schon in einem früheren Teil dieser Studie gezeigt,* den Boden für eine Respiritualisierung der öffentlichen Sphäre aus anderen Quellen, in Form von Nationalismus, Humanitarismus, liberalem und sozialistischem Ökonomismus, Biologismus und so weiter. Das Anwachsen einer Pluralität von Gegengeistern** und Gegenkirchen zu den traditionellen geistigen Institutionen ist die höchst schicksalhafte Konsequenz des Versagens der Kirche, einen Kompromiss mit der neuen pluralistischen Welt der Politik zu erreichen.

Die Spannung, die in den Problemen der ersten Phase wurzelte, wurde durch die vom Fortschritt der Wissenschaft verursachten Friktionen verschärft. Dieses zweite Anpassungsversagen behaftete die Kirche mit dem Stigma des Obskurantismus und dem einer Kraft, die sich der Freiheit wissenschaftlicher Untersuchung widersetzt – ein Stigma, das ihr in der öffentlichen Meinung bis heute anhaftet – selbst nachdem die Kirche ihren Frieden mit der Wissenschaft geschlossen hat. Noch einmal: Der Aufeinanderprall trieb die Wissenschaft nicht einfach in eine autonome Entwicklung, was an sich noch keine Gefahr für die geistige Substanz des Christentums bedeutet hätte. Schicksalhafter war vielmehr die geistige Verwüstung als Folge der weit verbreiteten Überzeugung, dass der rational-wissenschaftliche Ansatz als ein Ersatz für die geistige Integration der Persönlichkeit dienen könne.*** Die Annahme des szientistischen Glaubens hatte ein Ergebnis, das in seiner Wirkung der Etablierung der Autonomie im politischen Bereich ähnelte, nämlich die Offenheit des Einzelnen gegenüber der Respiritualisierung aus nichtchristlichen Quellen. Soweit die Kirche betroffen war, rückte dabei ein Problem ins Blickfeld, das weniger ernsthaft bereits in der ersten Phase präsent war, die dritte Phase aber weit mehr dominieren wird: Die Kirche verlor nicht nur ihre führende Stellung im zivilisatorischen Prozess, sondern auch ihre geistige Führung. Der vergebliche Widerstand der Kirche gegen den zivilisatorischen Prozess erzeugte

unter den Trägern jenes neuen Prozesses einen wachsenden Widerstand gegen den Anspruch der Kirche, die Institution zu sein, die die geistige Tradition des Westens maßgebend bewahrte. So nahm die Unangemessenheit und Verspätung des zivilisatorischen Kompromisses als Ursache der Entchristianisierung und einer nichtchristlichen Respiritualisierung eine wachsender Bedeutung an.

d. Dritte Phase: Die Autorität der Kirche und der christlichen Symbole

Das schwerwiegendste Problem bezüglich der geistigen Substanz des Christentums entsprang – in der dritten Phase – dem Konflikt zwischen dem christlichen Symbolismus und der rationalen, historischen Kritik an ihm. Die Symbolsprache, in der die Wahrheit des Christentums zum Ausdruck gebracht wird, entstammt hebräischen und hellenischen Quellen. Zur Zeit ihrer ursprünglichen Anwendung war die Sprache des Mythos ein präzises Instrument, die hereinbrechende transzendente Realität, ihre Inkarnation und ihr Wirken im Menschen zum Ausdruck zu bringen. Zur Zeit Christi und der darauf folgenden Jahrhunderte des frühen Christentums war diese Sprache nicht ein „Mythos“, sondern exakte Terminologie zur Bezeichnung von religiösen Phänomenen. Zum „Mythos“ wurde sie erst nach dem Eindringen eines Rationalismus, der die transzendenten Bedeutungen der der sinnlichen Welt entnommenen Symbole zerstört. Im Verlauf dieser „Entgötterung“ der Welt verloren die sinnlichen Symbole ihre Transparenz für die transzendente Realität; sie wurden undurchsichtig und offenbarten nicht länger die Versenkung der finiten in die transzendente Welt. Das Christentum wurde historisiert in dem Sinn, als ein Universum von Symbolen, welches dem Zeitalter des Mythos angehörte, aus der dem Zeitalter des Rationalismus entstammenden Perspektive von Kategorien gesehen wurde. Aus dieser Perspektive, in der Symbole und Dogmen in einer „buchstäblichen“, entzauberten Undurchsichtigkeit von außen gesehen werden, nehmen sie die

„Irrationalität“ an, die sie in Konflikt mit Logik, rationaler Biologie, kritischer Geschichte und anderem mehr bringt. Für einen außerhalb der christlichen Traditionen und Institutionen aufgewachsenen modernen Menschen ist es extrem schwer, die ursprüngliche Bedeutung der alten Symbolismen zurückzugewinnen, seien sie hellenischen oder christlichen Ursprungs. Man kann freilich ein Verständnis des Problems erlangen, wenn man sich die Symbolismen moderner geistiger Perversionen, die genauso weit jenseits der Sphäre rationaler Kritik wie die alten Symbolismen liegen, vor Augen führt. Jeder, der irgendwann den Versuch unternommen hat, einem überzeugten Marxisten zu erklären, dass die Idee einer kommunistischen, herrschaftsfreien* Gesellschaft eine derivative Eschatologie sei und der Marxismus kein „wissenschaftlicher“ Sozialismus – oder auch jeder, der irgendwann einmal versucht hat, einem fanatischem Anhänger der Idee der Weltorganisation** zu erklären, dass Begriffe wie „Weltfrieden“, „friedliebende Nationen“, „Aggressoren“ und so weiter nicht Konzepte empirischer Politik seien, sondern Symbole einer innerweltlichen Eschatologie – wird an der Reaktion seines Opfers schnell abschätzen können, wie sinnlos es einem frühen Christen erscheinen mochte, wenn jemand mit biologischen Gründen gegen die Inkarnation argumentierte.

In dieser historischen Situation hat die Kirche, soweit es ihre defensive Haltung betrifft, mit bewundernswerter Weisheit reagiert. Fest widerstand sie allem Hantieren an den Symbolen durch modernistische, rationale Interpretationen, die das Mysterium des transzendenten Dramas auf eine Psychologie von innerweltlichen menschlichen Erfahrungen zu reduzieren suchten. Nichts hätte durch Zugeständnisse gewonnen werden können, und die in den Symbolen bewahrte geistige Substanz wäre gefährdet gewesen. Weniger bewundernswert war dagegen die Hilflosigkeit der Kirche beim aktiven Umgang mit dem Problem. Denn unbestreitbar existiert ein Problem, und es lässt sich nicht wie die Probleme der ersten und zweiten Phase lösen – das

heißt durch eine verspätete Akzeptanz der neuen Situation. Es ist nicht an uns, Lösungen anzubieten. Aber zweifellos wäre ein Teil davon eine neue christliche Philosophie der Geschichte und der mythischen Symbole, die – erstens – die neue Sinndimension verstehbar machen würde, die der historischen Existenz des Christentums aufgrund der Tatsache zugewachsen ist, dass die Kirche zwei Zivilisationen überdauert hat. Zweitens könnten die Kategorien des Mythos als einer objektiven Sprache zum Ausdruck eines transzendenten Einbruchs verstehbar gemacht werden. Es würde sich zeigen, dass der Mythos eine adäquatere und exaktere Ausdrucksform ist als jedes rationale System von Symbolen. Dabei darf der Mythos nicht missverstanden werden, indem man ihn wörtlich nimmt – damit würde er undurchsichtig –, noch darf er auf eine Erfahrungsebene der Psychologie reduziert werden. Offensichtlich wäre dies eine Aufgabe, die eher einem neuen Thomas als einen Neo-Thomisten erfordern würde. Das Glanzstück kirchlicher Staatskunst, das bis heute keine ebenbürtige Leistung fand, lieferte der Hl. Paulus, der die drei Gemeinschaftskräfte seiner Zeit (Heiden, Hebräer, Christen) mit den drei Gesetzen (dem Naturgesetz, dem äußeren Gesetz der Hebräer sowie dem christlichen Gesetz des Herzens) gleichsetzte.* Seine Übertragung der Trias der Kräfte auf immer höher aufsteigende Ebenen der Spiritualität machte die historische Situation für seine Zeitgenossen sinnvoll und verstehbar. Formuliert man das tiefste Sentiment, das den geistigen Spannungen des Westens seit dem Mittelalter zugrunde liegt, etwas drastischer, dann könnte man sagen, dass die Träger der westlichen Zivilisation kein sinnloser Anhang zur Geschichte der Antike sein wollen – im Gegenteil, sie wollen ihre zivilisatorische Existenz als sinnvoll zum Ausdruck bringen. Wenn die Kirche nicht imstande ist, die Hand Gottes in der Geschichte der Menschheit wahrzunehmen, werden die Menschen nicht ruhig und zufrieden bleiben, sondern stattdessen nach Göttern suchen, die für ihre zivilisatorischen Anstrengungen Interesse zeigen. Die Kirche gab ihre geistige Führungsrolle insofern auf, als sie

den nachmittelalterlichen Menschen bei seinem Bemühen allein ließ, in einer komplexen Zivilisation, die sich in ihren Horizonten von Vernunft, Natur und Geschichte grundlegend von der durch die frühe Kirche absorbierten und durchdrungenen alten Zivilisation unterscheidet, einen Sinn zu suchen. Angesichts dieser Preisgabe des *magisterium* ist es nichtig, wenn christliche Denker die *superbia* des modernen Menschen beklagen, der sich nicht der Autorität der Kirche beugt. Es ist zwar immer genügend *superbia* im Menschen vorhanden, um die Anklagen zu rechtfertigen; doch weicht die Klage dem eigentlichen Punkt aus, nämlich dass der nach einer Autorität suchende Mensch diese – ohne eigenes Verschulden – in der Kirche nicht finden kann. Aus der Unzufriedenheit, sich in einem sinnlosen zivilisatorischen Prozess zu befinden, stammen die mit Voltaire einsetzenden Versuche, durch die Evokation einer neuen „Heilsgeschichte“ einen Sinn zu konstruieren. Und mit Voltaire setzte auch der konzertierte Angriff auf die christlichen Symbole ein, sowie der Versuch, ein Bild des Menschen im Kosmos unter der Leitung innerweltlicher Vernunft zu evozieren. Wir müssen uns nun diesem hoch wirksamen Angriff zuwenden, der die apostatische Bewegung innerhalb einer Generation vom Deismus eines Descartes und Locke zum Atheismus eines Holbach und La Mettrie voranbrachte.

§ 6. Voltaires Angriff

Voltaire war kein systematischer Denker. Er entwarf kein System von Konzepten und Axiomen, das als Grundlage für einen Angriff auf die christlichen Symbole und insbesondere auf die Konzepte einer christlichen Anthropologie hätte dienen können. Er war immer auf der Höhe seiner Zeit, und seine Angriffe erfolgten in Form von Pamphleten über Verfolgungsaffären, von aphoristischen Artikeln, geistreichen Bemerkungen, böartigem Witz, witzigen Einfällen,

Sarkasmen, Satiren und anderem mehr. In Voltaires kritischen und publizistischen Werk sind die Prinzipien seines Angriffs enthalten. Allerdings muss man sie aus einer Fülle literarischer Stücke herauslösen, und eine umfassende Darstellung seiner Position müsste praktisch das gesamte Werk einbeziehen. Trotz interessanter Variationen und Nuancen ist jedoch ein Großteil von Voltaires Werk repetitiv. Zu den meisten der in unserem Kontext relevanten Fragen kann man über die Artikel im *Dictionnaire Philosophique* zum Kern seiner Position vordringen.

Die Form des Angriffs ist eng mit seinem Inhalt verbunden. Eine systematische Ausarbeitung der Probleme war für Voltaire, dem es an Überzeugungen nicht mangelte, nicht erforderlich. Er führte jenen Menschentyp ein, der sich auf der Höhe seiner Zeit befindet, die sich selbst wiederum als Höhe der menschlichen Zivilisation ansah. Voltaire präsentierte nicht nur eine Übersicht über den historischen und geographischen Horizont der Menschheit, sondern verfügte auch über überraschend solide – wenngleich oberflächliche – Kenntnisse über Physik, Philosophie, öffentliche Angelegenheiten, ja sogar Religionsfragen. Er entwickelte seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten bis zu jenem Punkt, wo sie zum Standard für andere werden konnten: Wenn Voltaire Leibniz nicht verstand, dann hatte der Philosoph offensichtlich etwas geschrieben, was er selbst nicht verstand. Vom Gipfel seiner Vernunft und Humanität aus vermochte er die durch Obskurantismus und Arglist verursachten Übel der Welt zu erkennen. Mit dem Feuer der Toleranz bekämpfte er, häufig mit großem Mut und unter persönlichem Risiko, Aberglauben und Verfolgung. Im vollen Bewusstsein seiner Überlegenheit war er jedoch keineswegs bescheiden: Mit den Mysterien der Religion konfrontiert gab er freimütig zu, dass er sie nicht begriff und dass sie folglich von der öffentlichen Bühne zu verschwinden hätten. Das Licht der Vernunft müsse in jede Ecke des menschlichen Geistes scheinen; und wenn es auf eine Substanz fällt, die solide genug ist, von seinen

Strahlen nicht aufgelöst zu werden, müsse das Hindernis – da es ein Ärgernis für den aufgeklärten Menschen ist – zerstört werden.

a. Die *Éléments de la philosophie de Newton*

Was ist Vernunft? Und wann ist der Mensch aufgeklärt? Die Antworten auf diese Fragen sind gewiss nicht einfach. Vernunft bestand bei Voltaire nicht aus einer philosophischen Idee wie in Kants *Kritik*, sondern aus einem Komplex von Sentiments und Erkenntnissen, die aus verschiedensten Quellen zusammengetragen wurden. Wir können diesen Komplex nur verstehen, wenn wir die ihn konstituierenden Faktoren überblicken. Einer der für unsere Problematik besonders wichtigen Faktoren ist die Identifikation mit einer rationalen Weltsicht – und zwar mit der der Philosophie Newtons. Während seines Englandsaufenthaltes war Voltaire ebenso von Lockes Philosophie wie von Newtons Physik angetan. Mit großer Sorgfalt befasste er sich mit der Leibniz-Clarke-Kontroverse und verfasste später, nach seiner Rückkehr nach Frankreich, eine Abhandlung über das Newtonsche System für ein allgemein interessiertes und gebildetes Publikum.¹⁸ Die *Éléments de la philosophie de Newton* sind in ihrem Angriff zwar nicht so ausführlich wie die Artikel im *Dictionnaire Philosophique* und in den *Questions sur l'encyclopédie*, lassen aber die Grundlagen des Angriffs besser erkennen als die späteren Werke.

Folglich ist eine Analyse der *Éléments* die beste Einführung in die Position Voltaires. Bevor wir in die Analyse selbst eintreten, empfiehlt es sich, das Problem der *Éléments* in einer systematischen Form zu formulieren. Kurz gesagt handelt es sich dabei um Folgendes: Die Symbole der christlichen Lehre in Bezug auf die menschliche Seele, auf die transzendente Realität und ihre Beziehungen zu-

¹⁸ Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), in: *Oeuvres*, 1785; vols. 38 und 39.*

einander sind kein Korpus von empirisch verifizierbaren Propositionen, die nach gebührender Prüfung als wahr akzeptiert werden müssen. Vielmehr erlangen sie ihre Bedeutung als Äußerungen eines geistigen Prozesses, in welchem die Seele mit *caritas* auf die übernatürliche Hilfe der *gratia* respondiert. In dieser Antwort konstituiert sich die *fides caritate formata*, welche die Möglichkeiten eröffnet, verstehend nach dem Übernatürlichen zu greifen. Die Seele entwickelt die Fähigkeiten der *cognito fidei*, der Erkenntnis mittels des Glaubens in Bezug auf Angelegenheiten, die der natürlichen Vernunft nicht zugänglich sind.¹⁹ Ohne die Wirklichkeit dieses geistigen Prozesses werden Theologumenon und Anthropologie zu leeren Hülsen. Ist die Substanz erst einmal verloren gegangen, so wird die professionelle theologische Beschäftigung mit ihnen zu jenen zweifelhaften katholischen wie auch protestantischen Kontroversen des siebzehnten Jahrhunderts degenerieren, die für die breite Mehrheit der westlichen Menschheit die Scholastik zu einem Synonym für Obskurantismus* werden ließen. Ist jedoch nicht nur die Substanz verloren, sondern hat sich darüber hinaus auch das aktive Zentrum des intellektuellen Lebens auf die Ebene unseres Wissensstands über die äußere Welt verlagert, dann nehmen die Symbole, die das christliche geistige Leben zum Ausdruck bringen, die zuvor diskutierte Undurchsichtigkeit an. Sie werden entweder ganz aufgegeben, weil sie irrelevant geworden sind oder sie werden – sind die Sentiments der Tradition noch stark genug – rationaler Simplifizierung, psychologischer Interpretation und utilitaristischer Rechtfertigung unterzogen. Diese letzte Position – die Undurchsichtigkeit der Symbole, verbunden mit traditioneller Verehrung für sie – ist sowohl die Position Newtons als auch die Voltaires.

Wenn wir uns nun den *Éléments* selbst zuwenden, spüren wir, dass das geistige Leben der Seele im christlichen Sinne – und mit ihm die

¹⁹ Siehe Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*, III, chs. 151 und 152.

cognitio fidei – verschwunden ist. Das Wissen um die äußere Welt, insbesondere in der Astronomie und Physik, setzt den Standard dafür, was als Wissen anerkannt werden kann. Folglich kann die Diskussion der christlichen Symbole nicht mit der Analyse eines geistigen Prozesses eröffnet werden, sondern mit einer Formel, die die Anerkennung Gottes als biographische Tatsache im Leben Newtons andeutet: „Newton war von der Existenz Gottes zutiefst überzeugt.“ Die Quelle der Überzeugung bleibt für den Moment im Dunklen, und der nächste Schritt ist eine Definition: „Unter diesem Wort verstand er nicht nur ein infinites, allmächtiges Wesen, ewig und Schöpfer, sondern einen Meister, der zwischen sich und seinen Geschöpfen eine Beziehung herstellte.“ Der Definition folgt nun der „Grund“ für die Annahme, dass zwischen Gott und seinen Geschöpfen eine Beziehung besteht: „Ohne diese Beziehung ist das Wissen von einem Gott nur eine sterile Idee, die aufgrund der Hoffnung auf Straffreiheit zu Verbrechen einlädt, denn jeder *raisonneur* ist verderbt geboren.“²⁰ Diese einleitenden Sätze der *Éléments* bestimmen den Stil für die neue Haltung gegenüber den christlichen Symbolen. Die Existenz Gottes ist zu einer menschlichen Überzeugung geworden, die, um von Nutzen zu sein, mit einem gewissen Inhalt besetzt werden muss. Die persönliche Beziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen muss postuliert werden, weil sich andernfalls der Rechtsverletzer nicht mehr aus Angst vor Strafe abschrecken ließe. Voltaire markiert hier die Richtung, die von einem Feuer und Schwefel-Christentum zu einem utilitaristischen Lust-Schmerz-Kalkül führt. Und die abschließende Bemerkung enthält eine der gelegentlich tiefen Einsichten Voltaires: Der Mensch, der denkt (der *raisonneur*), sei verderbt und bedürfe der Angst vor Strafe, weil sein Leben nicht mehr durch Gnade und Liebe auf die Transzendenz hin orientiert ist.

²⁰ *Éléments*, in: *Oeuvres*, vol. 38, S. 25.

b. Gott und Seele

Sind diese Prinzipien erst einmal aufgestellt, so erfolgt die Behandlung der untergeordneten Probleme konsequenterweise mehr oder weniger zwangsläufig. Der „feste Glaube“ an die Existenz Gottes ergibt sich aus einem Denkprozess, welcher aufgrund der durch die Physik vermittelten Ordnung des Universums zu dem Schluss kommt, dass dieses auf einen Künstler zurückzuführen ist, der es geschaffen hat. Das christliche *credo ut intelligam*, das die Substanz des Glaubens voraussetzt, wird in ein *intelligo ut credam* verkehrt. Die Existenz Gottes wird zum Objekt einer Hypothese mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad. Weiterhin ist die Grundlage der christlichen Theologie, die *analogia entis* – und mit ihr die Möglichkeit der Spekulation über die Attribute Gottes – verloren gegangen. „Die Philosophie kann beweisen, dass es einen Gott gibt; aber sie ist außer Stande zu lehren, was Gott ist und was Gott tut“, und so weiter. Der Artikel über „Gott“ im *Dictionnaire Philosophique* ergänzt diese Position durch pragmatische Argumente hinsichtlich der Nutzlosigkeit metaphysischer Spekulation: Wenn ich wüsste, dass Gott ein Geist ist – „wäre ich dann gerechter? Wäre ich ein besserer Ehemann, Vater, Lehrmeister, Bürger?“ [...] „Ich möchte kein Philosoph sein, ich möchte ein Mensch sein.“²¹

Die Seele teilt das Schicksal Gottes. Der geistige Prozess, das heißt die erfahrende Realität, die durch das Symbol „Seele“ bezeichnet wird, existiert nicht mehr. Für Voltaire gibt es keine Augustinische *anima animi*, von der der Mensch kraft seiner *intentio* nach der

²¹ Artikel *Dieu* im *Dictionnaire Philosophique*. Die hier benutzte Ausgabe ist der Flammarion-Nachdruck der ersten Ausgabe von 1764. Die Bände mit dem Titel *Dictionnaire Philosophique (Oeuvres, 1785)* enthalten das ursprüngliche *Dictionnaire*, ediert und zusammengefasst mit den Artikeln der *Encyclopédie*, den *Lettres Anglaises* und anderen kleineren Stücken. Die Herausgeber strichen den Text häufig nach eigenem Gutdünken zusammen.

Transzendenz ausgreift. Die menschliche Persönlichkeit hat die integrierende geistige Mitte mit ihren Phänomenen Liebe, Glaube, Hoffnung, Reue, Buße, Erneuerung, Hingebung verloren. Die einzige menschliche Fähigkeit, die übrig geblieben ist, ist das Denken (*le penser*). Und warum müssen wir eigentlich eine Seele voraussetzen, um die Funktion des Denkens zu erklären? Wäre es nicht möglich, dass Denken, ähnlich der Schwerkraft, eine Funktion von Materie ist? „Kann dir die Vernunft allein genügend Licht geben, um zu dem Schluss zu kommen, dass du, ohne übernatürliche Hilfe, eine Seele hast?“²² Wir können eine Seele nicht erfahren, und hätten wir sie, so könnten wir nicht zu ihrem Wesen vordringen, denn „Gott hat dir Einsicht gegeben, damit du dich gut führst, aber nicht damit du in das Wesen der Dinge eindringst, die Gott geschaffen hat.“²³ Auf die gleiche Weise entledigt man sich der Freiheit der Seele. Ob die Seele einen freien Willen hat oder nicht, das wissen wir nicht, und es spielt auch keine Rolle. In der Praxis verhalten wir uns, *als ob* wir frei wären.²⁴ Über diesen Punkt hinaus ist Spekulation sinnlos, denn was immer wir auch denken, „die Räder, die die Maschine des Universums antreiben, verändern sich nie.“²⁵

c. Die Grundlagen der Ethik

Voltaire's geistiger Obskurantismus machte es ihm unmöglich, eine Philosophie der Moral um die Idee der geistig integrierten Persönlichkeit zu entwickeln. Die Probleme der Ethik wurden unter dem Titel „Natürliche Religion“ abgehandelt. „Ich verstehe unter natürlicher Religion die Prinzipien der Moral, die der menschlichen Spezies

²² Artikel *Âme* im *Dictionnaire Philosophique*.*

²³ L.c.; siehe auch *Éléments*, I, 7, S. 233 ff. bezüglich Newtons Vorstellungen.**

²⁴ *Éléments*, I, 4, *in fine*, S. 215-217.

²⁵ Ebd.; S. 218-220.***

gemeinsam sind.“²⁶ Solche gemeinsamen Regeln sollen deswegen existieren, weil sie der biologischen Struktur des Menschen entspringen und dem Zweck dienen, das Leben in der Gesellschaft zu ermöglichen. Die grundlegende Regel ist somit eine kollektivierte Version der Goldenen Regel: Man sollte andere so behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte. Die Regel gründet sich nicht auf der Voraussetzung einer geistigen Person oder der Anerkennung der geistigen Person im Mitmenschen; sie gründet sich vielmehr auf dem Nutzen für die Gesellschaft in Übereinstimmung mit dieser Regel. „In jeder Gesellschaft bezeichnet man Tugend als das, was für die Gesellschaft nützlich ist.“²⁷ Voltaire lehnt die Legitimität einer personalen Ethik ausdrücklich ab. „Was bedeutet es mir, dass du maßvoll bist. Du befolgst damit eine Regel der Gesundheit; es wird dir so besser ergehen und ich wünsche dir alles Gute. Du besitzt Glauben und Hoffnung, und ich wünsche dir umso mehr, dass es dir gut geht: dies wird dir das ewige Leben garantieren. Deine theologischen Tugenden sind Gaben des Himmels; deine Kardinaltugenden sind ausgezeichnete Qualitäten, die dir bei deinem Verhalten helfen; aber sie sind keine Tugend mit Blick auf deine Nachbarn. Der Weltkluge wird sich selbst Gutes tun, der Tugendhafte anderen Menschen.“ Der Heilige ist weder gut noch schlecht; er bedeutet uns nichts. „Tugendhaftigkeit unter Menschen ist ein Handel von guten Taten; wer nicht Teil dieses Handels ist, zählt nicht.“²⁸

Diese Passagen gewähren den vielleicht klarsten Einblick sowohl in das innerweltliche religiöse Sentiment als auch in die Ideen vom Menschen und die durch sie bestimmte Moralität. Die transzendente Konstitution der Menschheit im Pneuma Christi wurde durch den Glauben in die innerweltliche Konstitution der Menschheit durch

²⁶ *Éléments*, I, 6, S. 219.

²⁷ Ebd., S. 221.

²⁸ Artikel *Vertu* im *Dictionnaire Philosophique*.*

„Mitgefühl“ ersetzt. In diesem Punkt befand sich Voltaire in enger Anlehnung an Newton. „Newton glaubte, dass die Disposition, mit der wir in der Gesellschaft leben müssen, die Grundlage des Naturgesetzes ist.“ Die Disposition des Mitgefühls im Menschen ist so allgemein wie seine anderen Instinkte. „Newton kultivierte dieses Gefühl der Humanität und übertrug es auf die Tiere.“ [...] „Dieses Mitgefühl, das er für die Tiere empfand, wandelte sich in echte Nächstenliebe für seine Mitmenschen. In der Tat verdient der Philosoph kaum seinen Namen, wenn er nicht die Tugend aller Tugenden – die Humanität – besitzt.“²⁹ Offensichtlich sind hier Elemente des Stoizismus und des Averroismus in den Glauben an die Humanität als einem verfeinerten biologischen Instinkt, der der Existenz des animalischen Stammes dient, eingedrungen.

Der Plauderton in den Formulierungen Voltaires verrät mit größerer Offenheit als die eher vorsichtigen Formulierungen späterer Denker die Beziehung zwischen humanitärem Tribalismus und gewissen anderen Phänomenen. Der Angriff auf den Heiligen als einer weltklugen Person, die für sich selbst sorgt und dabei den Nachbarn außer Acht lässt, unterscheidet sich im Prinzip nicht vom kommunistischen und nationalsozialistischen Angriff auf die Freiheit und die Errungenschaften des Geistes sowie auf die geistige Formung der Persönlichkeit als gesellschaftlich nutzlose oder gar gefährliche, private Liebhaberei. Die Sphäre des gesellschaftlich Wertvollen beschränkt sich auf die Sicherung des animalischen Wohlbefindens und auf wissenschaftliche Entdeckungen, die diesem Zweck dienen mögen.³⁰ Hinter der Feststellung, dass ein Mensch, der in diesem

²⁹ *Éléments*, S. 222.

³⁰ Siehe das Lob seitens der im Jahre 1660 gegründeten Royal Society bezüglich ihrer „nützlichen und bewundernswerten Erfindungen“ in *Lettres Anglaises* 1734, Lettre XXIV, „Sur les académies.“ Siehe insbesondere den folgenden Absatz in diesem Brief: „Je suis bien loin d’inférer de là qu’il faille s’en tenir seulement à une pratique aveugle; mais il serait heureux que les physiciens et les géomètres joignissent, autant qu’il est possible, la

eingeschränkten Sinn für die Gesellschaft unnütz ist, nicht zähle, kündigt sich von fern der tugendhafte *terreur* Robespierres und die Massaker der späteren Menschenfreunde an, deren Herz so voller Mitgefühl steckt, dass sie bereit sind, die Hälfte der Menschheit niederzumetzeln, um die andere Hälfte glücklich zu machen. Die selbstgefällige Annahme, dass gütiges Mitgefühl eine generelle Disposition im Menschen sei, gibt jenen gesunden christlichen Zynismus preis, der sich der prekären Überlegenheit des Geistes über die Leidenschaften bewusst ist und Vorsichtsmaßnahmen dagegen trifft. Die Identifikation des Guten mit dem gesellschaftlich Nützlichen kündigt sowohl die zwanghafte Tugend des Planers an wie auch die Idee der revolutionären Gerechtigkeit, die davon ausgeht, dass das, was dem Proletariat, dem deutschen Volk und so weiter dient, richtig sei.

d. Die Bedeutung der Vernunft

Wir sollten jedoch nicht den Fehler begehen, die Übel der Zukunft Voltaire anzulasten. Der Mensch kann jede Religion, sei sie transzendent oder innerweltlich, dem Zwecke von Krieg und Verfolgung gefügig machen; und Voltaire hätte seine Stimme gegen innerweltliche religiöse Verfolgungen wahrscheinlich genauso heftig erhoben wie gegen die Christen seiner Zeit. Wir müssen zu den unmittelbaren Problemen Voltaires zurückkehren. Unsere Analyse hat die Bedeutung von *Vernunft** wohl einigermaßen geklärt. Vernunft ist ein

pratique à la spéculation. Faut-il que ce qui fait le plus d'honneur à l'esprit humain soit souvent ce qui est le moins utile? Un homme, avec les quatre règles d'arithmétique, et du bon sens, devient un Jacques Coeur, un Delmet; un Bernard; tandis qu'un pauvre algébriste passe sa vie à chercher dans les nombres des rapports et des propriétés étonnantes, mais sans usage, et qui ne lui apprendront pas ce que c'est que le change. Tous les arts sont à peu près dans ce cas: il y a un point passé lequel les recherches ne sont plus que pour la curiosité. Ces vérités ingénieuses et inutiles ressemblent à des étoiles, qui placées trop loin de nous, ne nous donnent, point de clarté.“

Symbol, das einen Komplex von Sentiments und Ideen kennzeichnet. Das grundlegende Sentiment ist der innerweltliche Glaube an eine Gesellschaft, die ihren Zusammenhalt in Mitgefühl und Menschlichkeit findet. Menschlichkeit ist eine allgemeine Disposition im Menschen, die sich aus seiner biologischen Struktur ergibt. Im negativen Sinne ist diese Haltung durch die Abwesenheit von unmittelbaren geistigen Erfahrungen gekennzeichnet. Als Folge dieses Mangels ist der symbolische Ausdruck der geistigen Erfahrungen undurchsichtig geworden und wird dahingehend missverstanden, dass ihre Gültigkeit von ihrer Resistenz gegenüber rationaler Kritik abhängt. Das Monopol legitimer Orientierung in der Welt wird prinzipiell den Methoden der Naturwissenschaften zugesprochen. Die Überbleibsel christlicher Orientierung gegenüber der Transzendenz – wie die Existenz Gottes – müssen im Begriff einer Hypothese gerechtfertigt werden, die auf einer Naturordnung basiert, wie sie durch die Physik enthüllt wird, oder – wie der Glaube an übernatürliche Bestrafung – auf ihrem pragmatischen Nutzen. Die geistige Orientierung und die Integration der Persönlichkeit werden als Problem zurückgewiesen, die Prinzipien der Ethik von ihren geistigen Wurzeln getrennt und die Verhaltensregeln durch den Standard gesellschaftlichen Nutzens bestimmt.

e. Philosophisches Sektierertum

Die Implikationen dieses als „Vernunft“ bezeichneten Komplexes lassen sich jedoch nur dann vollständig verstehen, wenn man Voltaires Meinung hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Funktion in Rechnung stellt. Obwohl Voltaire ein professioneller Publizist war, schien er davon überzeugt, dass seine Ideen lediglich für einen verhältnismäßig kleinen gesellschaftlichen Kreis von Bedeutung waren und folglich nicht in das Bewusstsein der Massen eindringen würden – und es wahrscheinlich auch nicht sollten. Somit ähnelte Voltaires Haltung der von Averroes und den lateinischen Averroisten: Die

Kultivierung der Vernunft sollte einer Sekte von Intellektuellen vorbehalten sein, während die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, Volk wie Herrscher, ihren orthodoxen Glauben beibehalten sollte.³¹ In seinem Verhalten wich Voltaire jedoch vom Averroistischen Ratsschlag der Enthaltbarkeit insofern ab, als er sich mit heftiger Angriffslust in die öffentlichen Angelegenheiten des orthodoxen Glaubens einmischte. Diese Einmischung in Verfolgungsaffären verlieh seinem Werk eine öffentliche Resonanz, die er im Prinzip ablehnte. Dieser sonderbare Schwebezustand zwischen esoterischem Sentiment und aggressiver Einmischung zieht sich durch Voltaires gesamtes Werk hindurch und erschwert häufig die Entscheidung darüber, ob eine spezielle Aussage zugunsten einer Offenbarungsreligion ein politischer Kunstgriff war, um sich vor unerfreulichen Konsequenzen zu schützen, oder auch ein ehrlicher Protest seines Respekts vor einer religiösen Sphäre, die er für eine ordnungsgemäß funktionierende Gesellschaft für notwendig hielt.

Die öffentliche Wirksamkeit auf europäischer Ebene wurde zum hervorstechenden Merkmal in Voltaires Werk, doch darf man die unterschwellige Esoterik und vermutlich auch dessen ursprüngliches Sentiment nicht aus den Augen verlieren. Das Problem verdient einige Aufmerksamkeit, weil sich in Voltaires Unentschiedenheit eine Spätphase in der Evolution des innerweltlichen Intellektualismus zeigt, dessen Frühphase durch das Sektierertum des Averroismus des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts repräsentiert wird. In den *Lettres Anglaises* von 1734 äußerte Voltaire noch die Meinung, dass kein philosophisches Sentiment jemals der Religion eines Landes schaden könne. Die Ziele *Vernunft* und *Glaube** unterscheiden sich voneinander, und kein Christ wird aufhören, die Mysterien

³¹ Siehe insbesondere das aufschlussreiche *Troisième Entretien de Catechisme Chinois* in *Dictionnaire Philosophique*, I:449-459; siehe auch die Schlusspassagen von Teil III über den Artikel *Ame* im *Dictionnaire Philosophique* I:317-319, in: *Oeuvres*, vol. 47, 1785.

seiner Religion zu respektieren, weil sie sich in Konflikt mit der Vernunft befinden. „Die Philosophen werden nie zu einer religiösen Sekte werden.“³² Warum? Weil sie nicht für die Welt schreiben und weil sie ohne Enthusiasmus sind. „Die Anzahl der Menschen, die den Namen Locke kennen, ist klein; nur ganz wenige von ihnen lesen überhaupt, und diejenigen, die lesen, ziehen Romane philosophischen Studien vor. Die Anzahl derer, die denken, ist äußerst gering; und sie haben nicht die Absicht, die Welt zu langweilen.“³³ Nichtsdestoweniger war er sich über den sektiererischen Charakter der neuen philosophischen Bewegung im Klaren. Im Brief über Sozinianismus schrieb er über die kleine, aus einigen Geistlichen und Gelehrten bestehende Sekte, die sich selbst weder Arianer noch Sozinianer nannten, gleichzeitig aber mit dem athanasischen Glaubensbekenntnis** keineswegs einverstanden waren und den Vater höher ansetzten als den Sohn. Wie immer man sie nennen mochte, es fand ein deutliches Wiederaufleben des Arianismus in England, Holland und Polen statt. Newton äußerte sich ihm gegenüber positiv, [...] „und der entschlossenste Befürworter der arianischen Doktrin ist der illustre Clarke.“ Die bewundernde Charakterisierung Clarkes scheint Voltaires eigene Präferenzen widerzuspiegeln: „Dieser Mann ist von unbeugsamer Tugend und freundlichem Charakter, mehr in seine Glaubensvorstellungen als in passionierte Anhängerwerbung verliebt, ausschließlich mit Kalkulationen und Demonstrationen befasst, blind und taub für alles andere, eine wahrhaftige Denkmachine“ Die arianische Wiedererweckung wählte jedoch einen falschen Zeitpunkt, denn das Zeitalter ist mit sektiererischen Kontroversen beschäftigt. Die neue Sekte ist zu klein, um Freiheit für öffentliche Versammlungen zu erlangen, aber sie wird sie erlangen,

³² Man sollte diese Passage eher im Sinne einer „erfolgreichen religiösen Sekte“ lesen. Dass Voltaire die Philosophen in der Tat als Sekte betrachtete, wird gleich aus dem Text klar werden.

³³ *Lettres Anglaises*, XIII, „Sur Locke“.***

sollte sie je an Größe zunehmen. Dennoch, dies ist nicht das Zeitalter [...], „mit einer neuen oder wieder erweckten Religion Erfolg zu haben“[...] „Es ist kein schöner Zustand, dass Luther, Calvin and Zwingli, allesamt Schriftsteller, die man nicht lesen kann, Sekten gegründet haben, die Europa gespalten haben, dass der ignorante Mohammed Asien und Afrika eine Religion gegeben hat, dass es aber Newton, Clarke, Locke, Leclerc, den größten Philosophen und Schriftstellern ihrer Zeit, nicht möglich war, auch nur eine kleine Gruppe von Anhängern um sich zu versammeln.“³⁴

Diese Passagen illustrieren auf glänzende Weise den ambivalenten Charakter von Voltaires Haltung. Einerseits stellen die Philosophen für ihn nur eine kleine Gruppe dar, die die Öffentlichkeit nicht belästigen will; andererseits hoffte er, dass sie sich öffentlich versammeln werden, wenn ihre Sekte erst einmal mehr Anhänger gewonnen hat. Der Vergleich mit den Reformern und Mohammed lässt kaum einen Zweifel, dass er mit einigem Neid auf den Massenerfolg anderer religiöser Bewegungen blickte. Die Bemerkungen verraten außerdem den Ursprung der Ambivalenz: Voltaires Verständnis seiner eigenen Position war begrenzt. Er sah in den Ideen der Philosophen eine Abweichung vom orthodoxen Christentum und klassifizierte sie mit dogmatischer Begrifflichkeit als unitarische Häresie, doch erkannte er nicht die neue innerweltliche Religiosität als die Kraft hinter dogmatischer Innovation. Ja, er bestritt gar den Enthusiasmus, ohne den die Bewegung nicht hätte erklärt werden können. Der alte Glaube war verloren, und der neue hatte noch nicht die Ebene eines bewussten, verantwortungsvollen Willens erreicht, die Welt des Menschen und der Gesellschaft neu zu ordnen. Wir haben oben eine gewisse Verschwommenheit in Voltaires Rekonstruktion des historischen Verlaufs bemerkt: Irgendwie aus der Dunkelheit des Mittelalters heraus entwickelte sich der *esprit humain* in

³⁴ *Lettres Anglaises*, VII, „Sur les sociniens, ou ariens, ou anti-trinitaires.“*

die moderne Aufklärung hinein, aber die treibende Kraft der Entwicklung blieb im Dunklen. Voltaire sah sich selbst nicht als die geistige Substanz, durch die sich die Geschichte fortentwickelte. Er war keine revolutionäre geistige Gründerfigur, sondern verharrte im Zustand der Unentschlossenheit vor der Revolution.

f. Das Reich zwischen den Geistern*

Die Unentschiedenheit vor der Revolution ist vielleicht Voltaires persönlichstes Sentiment. Von diesem Zentrum aus erkennt man die Verbindung zwischen Persönlichkeitsmerkmalen, die sonst auf verwirrende Weise untereinander beziehungslos wäre. Wir müssen uns im Fall Voltaire davor hüten, in die eine oder andere Extremposition zu verfallen. Voltaire war weder ein Unbeteiligter** noch war er eine große positive oder negative Kraft. Man könnte eine lange Liste seiner eher problematischen Eigenschaften aufstellen. Es mangelte ihm an geistiger Substanz, und er war auf vulgäre Art und Weise respektlos. Sein überraschender Umfang an solidem Wissen paarte sich mit einer gleichermaßen überraschenden Ignoranz hinsichtlich der schwierigeren Fragen der Philosophie und der Religion; dementsprechend fiel sein Urteil, wenn auch mit Autorität vorgebracht, häufig oberflächlich aus. Er begründete sowohl den Stil für eine brillant präzise Desinformation als auch für die geschickte Herabsetzung des besseren Menschen durch die mittelmäßige Person. Er war stets bereit, intellektuelle Solidität einer geistreichen Bemerkung zu opfern. Er führte auf der europäischen Bühne jene unglückliche Überzeugung ein, die es gestattete, dass ein guter Schriftsteller über alles sprechen durfte und jegliche auch noch so unsinnige Äußerung als autoritative Meinung zu akzeptieren und die Unverantwortlichkeit des Denkens mit Gedankenfreiheit gleichzusetzen sei. Kurzum, er trug mehr als jeder andere dazu bei, die Dunkelheit aufgeklärter Vernunft auf die westliche Welt herabkommen zu lassen. Aber all das summiert sich noch nicht zu einer dämonischen Kraft im Dienste

des Bösen. Wenn wir von Voltaires Vitalität, von seinen literarischen Qualitäten und seinem intellektuellen Temperament absehen, so werden von fern schnell der Homard aus Flauberts *Madame Bovary* oder auch die ärgerniserregenden Bouvard und Pecuchet sichtbar – Personen, die sich überall hervortun. Auf der positiven Seite sehen wir uns mit einer ähnlichen Schwierigkeit konfrontiert. Hier finden wir die Leistungen des Dichters, den Meister eleganter Prosa, den Historiker, Essayisten, Korrespondenten, den England-Reporter, den brillanten Popularisierer der Newtonschen Physik und den wirkungsvollen Publizisten. All das macht Voltaire sicherlich zu einem des größten Literaten; und doch vermag der Umfang und die Qualität seiner Leistung unser Bewusstsein nicht über den letztendlichen Mangel an Substanz hinwegzutäuschen.

Dennoch ist Voltaire nicht platt.* Es verfügt über Qualitäten, die als Geist der Toleranz, gesunder Menschenverstand, Entrüstung über den scholastischen Obskurantismus und Bigotterie, Hass gegen Unterdrückung und Verfolgung, sowie Eintreten für die Rede- und Gedankenfreiheit und anderem mehr gerühmt werden. Das Lob ist in der Tat verdient. Voltaires Stärke liegt in dieser Dämmerzone von Umgangstugenden, die jenem Menschen eigen sind, der den alten Glauben soweit verloren hat, dass er als Außenseiter seine Mängel sieht und diese ohne Gewissensbisse angreift. Er verfügte über zu wenig Substanz dieses neuen Glaubens, um als Lehrmeister sein neues Gesetz zu schaffen, doch reichte es aus, um mit Geschick und Mut um seine Errichtung zu kämpfen. Diese Zwischenposition ist der Boden für den Stil der Kritik und des Angriffs, von Anhängerwerbung und Verteidigung, Sarkasmus und Satire – Eigenschaften, die Voltaire zu hoher Vollkommenheit entwickelte. Es ist ein Bereich weniger des Geistes als zwischen den Geistern, in dem der Mensch sich einen Augenblick lang der Illusion hingeben kann, dass er sich, indem er sich des alten Geistes entledigt, vom Bösen befreien könne, das sich unweigerlich vom Leben des Geistes in die

Welt erhebt, und dass der neue Geist eine Welt ohne das Böse erschaffen würde. Der Protest gegen die Welt und der Schrei nach Licht sind vergeblich, wenn wir erwarten, das Licht in der Welt zu finden. Doch die Vergeblichkeit und die Illusion werden durch den *contemptus mundi*, einen Schimmer des Lichts und einen aufrichtigen Wunsch nach Erlösung von dem Bösen dennoch geadelt. Des Weltkinds Traum von einem irdischen Paradies des Mitgefühls und der Menschlichkeit ist nur ein Schatten der Himmlischen Stadt, und doch ist es ein Schatten, der vom ewigen Licht geworfen wird.

g. Mitgefühl

Schließlich müssen wir nun in Betracht ziehen, dass Voltaire von einem Paradies des Mitgefühls und der Menschlichkeit träumen konnte, weil er diese Qualitäten als aktiv wirkend in seiner eigenen Person spürte. Wie zweifelhaft seine Anthropologie als systematische Leistung auch erscheinen mag – über die Echtheit seines Mitgefühls mit der leidenden Kreatur besteht kein Zweifel. Die Religionskriege des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts und die unzähligen individuellen Verfolgungen von Seiten der katholischen als auch der protestantischen Kirchen aller Überzeugungen waren harsche Realität. „Nur Unwissende können über den heiligen und frommen Klang spotten, welchen für die Menschen jener Tage die Worte: natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz, Humanität gehabt haben. Das Aufatmen einer unter dem Druck der Konfession erliegende Welt ist in ihm.“³⁵ Die menschliche Situation erscheint viel-

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Leipzig und Berlin: Verlag von B.G. Teubner, 1914, S. 95. Bezüglich des Problems und der Geschichte der Verfolgungen siehe E.W.H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, revidierte Ausgabe, New York, 1882, Kapitel IV: Teil I: „The Antecedents of Persecution,“ Teil II: „The History of Persecution.“ „Tatsächlich konnte Bossuet selbst am Ende des siebzehnten Jahrhunderts behaupten, dass das Recht des bürgerlichen

leicht in einem klareren Licht, wenn wir sie auf einen einfachen Fall beziehen. Im Jahre 1596 wurde in Amsterdam ein armer Handwerker vor Gericht gestellt, weil ihn seine in den zwei Originalsprachen geführte Auseinandersetzung mit der Bibel zu der Überzeugung geführt hatte, dass Jesus ausschließlich ein Mensch war. Peter van Hooft, zu jener Zeit Bürgermeister von Amsterdam, führte in seiner Verteidigungsrede Folgendes an: „Ich höre, dass er wegen seiner Meinungen exkommuniziert ist. Die Kirche hat sich mit der Exkommunikation zufrieden zu geben, ohne weiter gegen den armen Mann vorzugehen. Es ist gewiss, dass jemand, der in seinem Haus ein- und ausging, seine Frau und seine Kinder vor den Mahlzeiten auf den Knien zu Gott betend fand. Und das beweist doch, dass er sie in der Furcht des Herrn erzogen hat, soweit eben seine Einsicht reichte. Ich glaube, dass das Leben des Menschen nicht von den Subtilitäten der Gelehrten abhängen darf.“³⁶ Die Situation war zur Zeit Voltaires im Wesentlichen dieselbe; was die dogmatische Frage anbelangt, so könnten ein Newton oder Clarke den Platz des Handwerkers einnehmen. Da sehen wir auf der einen Seite einen armen Burschen mit geistigen Problemen, der sich soweit zum Experten macht, dass er Griechisch und Hebräisch lernt, um dann schließlich zu einer häretisch christologischen Anschauung zu gelangen. Auf der anderen Seite: die institutionelle Maschinerie der Kirche und des Staates mit ihren Androhungen von Exkommunikation und Todesstrafe. Und dann die Reaktion des Mitgefühls: Es kann nicht Zweck des Christentums sein, einen solchen Mann zu verfolgen, ihn zu töten und grenzenloses Elend über seine Frau und Kinder zu bringen. Die Geistlichen, die die Verfolgung zu verantworten haben, erschei-

Magistrats, religiösen Irrtum zu bestrafen, einer der Punkte war, worin sich beide Kirchen einig waren; und er fügte hinzu, dass er lediglich zwei christliche Körperschaften kannte, die dies verneinten. Es waren die Sozianer und die Anabaptisten. (Lecky, *l.c.*, vol. II, S. 60).

³⁶ Dilthey, *l.c.*, S. 101; Originalquelle: Geerart Brandt, *Histoire abrégée de réformation des pay-bas*, vol. I, Den Haag, 1726, S. 331 ff.

nen nicht mehr als Verteidiger des Geistes, sondern als Intellektuelle, die ihren dogmatischen Subtilitäten menschliche Opfer bringen, die in Relation zur Substanz des Glaubens von sekundärer Bedeutung sein sollten. Die oben diskutierte Unfähigkeit der Kirchen, mit den Problemen der nachmittelalterlichen Geschichte fertig zu werden, erreicht den Bruchpunkt dort, wo sich das Mitgefühl gegen sie wendet und damit droht, den Geist, zusammen mit den entarteten Auswüchsen, über Bord zu werfen. Die große positive Kraft in Voltaire ist das Mitgefühl mit der leidenden Kreatur, die jenseits ihres Verständnisses und ihrer Kontrolle von den historischen Kräften niedergewalzt wird. Und wenn Voltaires Mitgefühl weniger leidenschaftlich als spirituell gewesen wäre, könnte man fast einen Franziskanischen Zug in ihm erkennen: Im dreizehnten Jahrhundert galt es, die stumme Kreatur zu entdecken und in den Orbit geistigen Mitgefühls zu heben. Im achtzehnten Jahrhundert galt es, den Menschen in Gesellschaft und Geschichte als Teil der gottgewollten Schöpfung anzuerkennen und mit Mitgefühl anzunehmen. Es mag als verhängnisvoll erscheinen, dass die Institutionen des Geistes zu dieser Zeit so tief gesunken waren, dass sich ein Voltaire der Aufgabe widmen und als glaubwürdiger Verteidiger des Menschen in der Gesellschaft seiner Zeit tätig werden musste, doch lässt sich nicht bestreiten, dass er die Rolle eines *defensor humanitatis* gegen die Professionellen des Glaubens mit Bravour spielte.

Anmerkungen des Herausgebers und der Übersetzerin

Grundlage der vorliegenden Übersetzung ist ein im Eric-Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität befindliches maschinengeschriebenes Manuskript von Eric Voegelins *History of Political Ideas*. Es ist weitgehend identisch mit dem Text des Kapitels „Apostasy“ der *History of Political Ideas*, die im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin* erschienen ist (*The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 24, *History of Political Ideas*, vol. VI: *Revolution and the New Science*, hrsg. von Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London 1998, S. 31–70). Es weist nur in einigen Einzelheiten kleine Unterschiede auf, bei denen es sich vor allem um Folgen der stilistischen Überarbeitung des Originalmanuskripts durch den amerikanischen Herausgeber handeln dürfte. Im Gegensatz zur amerikanischen Fassung hält sich die deutsche Übersetzung strikt an das maschinengeschriebene Original. Hinweise des Herausgebers und der Übersetzerin sind in diesem gesonderten Anhang aufgeführt. Sie enthalten auch Verweise Voegelins auf andere Kapitel der *History*, die nun nach dem Erscheinen seiner *Collected Works* präzisiert werden konnten. Aufgeführt sind ferner die bibliographischen Angaben der herangezogenen deutschen Übersetzungen von Texten sowie sonstige Hinweise, die für das Verständnis des Textes hilfreich erschienen. Zitate aus Texten, für die keine deutschen Übersetzungen vorliegen, wurden aus dem Englischen übertragen. Die Literaturangaben Voegelins in den Fußnoten wurden unverändert übernommen, allerdings gelegentlich ergänzt bzw. – in Anlehnung an die amerikanische Edition der *Collected Works* – präzisiert.

Die Übersetzung des Textes ist um eine möglichst enge Anlehnung an das Original bemüht, wagt es allerdings, wo dies im Sinne der sprachlichen Eleganz vertretbar erschien, sich auch ein wenig von

ihm zu lösen. So wurden, um die Lesbarkeit des Textes zu verbessern, besonders lange, durch Semikola gegliederte Sätze Voegelins aufgelöst. Ferner wurden in einige längere Passagen Absätze eingezogen. Schließlich wurde ein Personenregister angefügt, um die Benutzbarkeit des Textes zu erleichtern.

*[S. 5] Im Englischen „sentiments“; siehe dazu das Nachwort des Herausgebers.

*[S. 6] Siehe *The Collected Works of Eric Voegelin* (dieser und andere *Collected Works*-Bände fortan als „CW“ zitiert), Vol. 20, *History of Political Ideas*, Vol. II: „The Middle Ages to Aquinas“, ed. by Peter von Sivers, Columbia: University of Missouri Press Press, 1997.

**[S. 6] Siehe dazu die einzelnen Abschnitte in *CW*, 20, S. 105-207.

*[S. 7] Siehe dazu das Kapitel „The People of God“ in *CW*, 22, S. 131-214. Dt. Übersetzungen der beiden Fassungen des Kapitels finden sich in: Eric Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*. Aus dem Englischen von Heike Kaltschmidt. Hrsg., eingeleitet und mit einem abschließenden Essay von Peter J. Opitz; München: Fink, 1994, sowie Eric Voegelin, *The People of God* (1941), *Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“* (III), *Occasional Papers*, XXXVII, München: Eric-Voegelin-Archiv, April 2003.

*[S. 8] Der Hinweis Voegelins bezieht sich auf jene Teile der *History of Political Ideas*, die sich in der *CW*-Edition unter dem Titel „Part V: ‚The Great Confusion‘“ in *CW*, 22, S. 217-291, sowie in *CW*, 23, S. 17-69 finden. Die Titel „Unordnung“ und „Stabilisierung“ wurden später von Voegelin aufgegeben. Während der Text „Verirrung“ die beiden Kapitel der „Great Confusion“ umfasst haben dürfte, die ihre endgültige Form jedoch erst 1949 erhielten, bleibt der Inhalt des Teils „Stabilisation“ unklar. Der Hinweis auf die

Toleranzidee deutet darauf hin, dass er im Bodin-Kapitel, das ursprünglich dem Teil „Transition“ abgeschlossen hatte, in diesen Teil verlagert wurde.

**[S. 8] Voegelin verwendet hier den Substanzbegriff zur Bezeichnung der geistigen Ordnung von Individuen, Gemeinschaften, Gesellschaften und auch Zivilisationen.

*[S. 11] Fußnote 1: *Discours sur Histoire*, in: *Oeuvres complètes de Bossuet*, London, 1862.

*[S. 12] Fußnote 2: Sabellicus, *History of the World to the Year of Human Salvation 1504 (1435-1506)*.

*[S. 14] „Engführung“: im Original als deutsches Wort kursiv gedruckt.

*[S. 15] Zum Begriff des Kosmion, den Voegelin in der *History* verwendet, siehe seine Einleitung zur *History of Political Ideas*, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“*; aus den Englischen und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, XI, 2., überarb. Aufl., München: Eric-Voegelin-Archiv, 1992.

*[S. 17] Bei Voegelin „curiosity shop“ – wahrscheinlich eine Anspielung auf Charles Dickens’ Roman *The Old Curiosity Shop*.

*[S. 23] Bei Voegelin: „Reason and Science (always capitalized)“ – in der Übersetzung kursiv hervorgehoben.

*[S. 26] Fußnote 6: Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, 1862, Vorwort, III.

*[S. 27] „Bünde“: bei Voegelin als deutsches Wort kursiv gedruckt.

**[S. 27] Fußnote 9 – dt. Ausgabe: Karl Mannheim; *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt: Hermann Gentner Verlag, 1958, insbesondere Teil II „Die gesellschaftlichen Ursachen der gegenwärtigen Kulturkrise“, S. 91-137.

*[S. 30] Fußnote 12: Edition G. Lanson, *Bossuet*, Lecène et Oudin: Paris, 1891, S. 365.

* [S. 31] „Truth“: im Original großgeschrieben – in der Übersetzung kursiv hervorgehoben.

*[S. 32] Fußnote 17: Neuauflage: Harcourt, Brace and World: New York, 1962.

*[S. 36] Voegelin bezieht sich hier wahrscheinlich auf den in *CW*, 25 befindlichen Teil VII „The New Order“, S. 47-172.

**[S. 36] Bei Voegelin „counter-spirits“.

*** [S. 36] Ein Hinweis Voegelins auf seine in vielen Teilen seines Werkes enthaltene Szientismus-Kritik – siehe dazu insbesondere Eric Voegelin, *The Origins of Scientism*, in: *Social Research* 15, no. 4, 1948, S. 462-494.

*[S. 38] Hinweis auf die Lehre vom „Absterben“ des Staates im Stadium des Kommunismus.

**[S. 38] Als Voegelin dieses Kapitel schrieb, trat die Gründung der Vereinten Nationen gerade in ihre entscheidende Phase ein. Voegelin hat seine Kritik an dieser Idee, die hinter der VN und dem Konzept der kollektiven Sicherheit stand und die er zu Recht mit der Person von Franklin D. Roosevelt verband, an vielen Stellen seines Werkes zum Ausdruck gebracht.

*[S. 39] Voegelin bezieht sich hier auf den Römerbrief – siehe auch das Nachwort des Herausgebers.

*[S. 42] Fußnote 18: *The Complete Works of Voltaire*, vol. 15, *Éléments de la philosophie de Newton*, hrsg. Von Robert L. Walters und W.H. Barker, Voltaire Foundation, Oxford, 1992. In deutscher Sprache ist erhältlich: *Voltaire. Elemente der Philosophie Newtons Verteidigung des Newtonianismus. Die Metaphysik des Neuton*, hrsg. von Renate Wahsner und Horst-Heino v. Borzeszkowski, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

*[S. 43] Bei Voegelin: „... which have made of scholasticism a by-word to the vast majority of Western mankind.“

*[S. 46] Fußnote 22: *The Complete Works of Voltaire*, vol. 35, *Dictionnaire Philosophique*, Vol I, ed. Christine Mervaud et al., Voltaire Foundation: Oxford, 1994, S. 306; *Philosophical Dictionary*, I, S. 64.

** [S 46] Fußnote 23: *Philosophical Dictionary*, I, S. 71.

***[S. 46] Fußnote 25: Siehe auch den Artikel *De la liberté*, in: *Dictionnaire Philosophique*, S. 289-293; *Philosophical Dictionary*, II, S. 350-353.

*[S. 48] Fußnote 28. *Dictionnaire Philosophique*, 2, S. 495-496.

*[S. 50] „Reason“: bei Voegelin in diesem und den folgenden Absätzen großgeschrieben – in der Übersetzung kursiv hervorgehoben.

* [S. 52] „Reason and Faith“: bei Voegelin großgeschrieben – in der Übersetzung kursiv hervorgehoben.

**[S. 52] Glaubensbekenntnis = „creed“: Abänderung gemäß *CW*, 24, S. 65; bei Voegelin „symbol“.

***[S. 52] Fußnote 33: in: *Oeuvres*, vol, 22, *Mélanges I*, S. 124.

*[S. 53] Fußnote 34: in: *Oeuvres*, vol, 22, *Mélanges I*, S. 100-102.

*[S. 54] Bei Voegelin „The Realm between the Spirits“.

**[S. 54] Bei Voegelin „flat“ – in *CW*, S. 67, „neutral“.

*[S. 55] Bei Voegelin „flat“ – in *CW*, S. 68, „boring“.

.

Auszüge der Briefe vom 12./15. bzw. 21. April 1945

Alfred Schütz an Eric Voegelin:

[...] „Einige Schwierigkeit habe ich mit den in § 3c, pp 12-13 gegebenen „Interpretationsregeln“. Während ich die ersten beiden „Konstruktionsstufen“ – die „thesis of generality“ und die „models“ – sehr wohl miteinander vereinbar finde – beide sind Konstruktionen des Historikers oder geschichtsphiloso-

phischen Betrachters und handeln daher vom „objektiven“ Sinn – scheint |:es:| mir, dass die dritte Stufe, die der „sentiments“, - nicht eine „Interpretationskategorie“ des objektiven Sinnes ist und nicht dem Betrachter, sondern dem Menschen der im Geschichtsprozess steht, angehört, also eine Kategorie des „subjektiven“ Sinnes ist. – Damit wären wir beinahe wiederum bei unserer Husserl Kontroverse angelangt. Ich bin nicht sicher, ob ich die von Ihnen gekennzeichneten drei Stufen richtig interpretiere. Man kann jedenfalls „Relevanz“ sowohl als eine Kategorie des subjektiven als auch des objektiven Sinnes auffassen. Ich will all dies aber nur sehr bescheiden und zögernd, nicht als Kritik, sondern als Bitte um Klarstellung vorbringen. Mir machte ein ähnliches Problem schon im Kapitel über die englische Konstitution Schwierigkeiten, wo ja auch von den „sentiments“ die Rede gewesen war. Vielleicht habe ich in der letzten Zeit zuviel Pareto gelesen und fange an seine Theorie der sentiments mit der Ihrigen zu vermengen.“

Eric Voegelin an Alfred Schütz:

„Herzlichen Dank für Ihren langen Brief vom 12./15. d.M. Es ist wirklich rührend von Ihnen, dass Sie trotz Ihrer Geschäfte und Abhaltungen die Zeit finden, sich so intensiv mit der „Apostasy“ zu befassen. Ihre Meinung und Kritik ist für mich von höchstem Wert. Dass Sie im allgemeinen einverstanden sind und die Darstellung des Problems einleuchtend finden, ist mir eine grosse Freude – besonders da dieses Kapitel die Grundordnung für alles Folgende bis zur Gegenwart enthält.“

[...] „Mit Vergnügen habe ich Ihr Bedenken gegen die Sentiments gelesen. Allerdings: da wär' mer – nämlich wieder bei unserem konstanten Problem. Aber darüber werden wir vielleicht lieber wieder im Sommer sprechen. Die Frage ist zu kompliziert. Nur betreffend das Verhältnis zu Pareto: das Ausgangsproblem ist für Pareto das gleiche wie für mich. Aber die Systemisierung ist anders. Bei Pareto der Versuch zu einer generalisierenden Soziologie unter der regulativen Idee des „Gesetzes“; bei mir der Versuch zu einer Geschichtspneumatologie.“

Personenregister

- | | |
|--|--|
| <p>Arius (250-336) 52</p> <p>Athanasius (296-373) 52</p> <p>Augustinus (354-430) 7, 11, 17, 21, 46</p> <p>Averroes (1126-1198) 33, 48, 51f</p> <p>Baron d'Holbach (1723-1789) 40</p> <p>Bossuet, Jacques Bénigne (1627-1704) 10f, 15f, 25f, 27ff</p> <p>Brandt, Geeraret 57</p> <p>Bremond, H. 11</p> <p>Bruni, Leonardo (1369-1444) 12</p> <p>Bruno, Giordano (1548-1600) 35</p> <p>Calvin, John (1509-1564) 25, 53</p> <p>Clarke, Samuel (1675-1729) 43, 58</p> <p>Chrysostomos, Johannes (~349-407) 26</p> <p>Comte, August (1798-1857) 21ff, 32</p> <p>Descartes, René (1596-1650) 40</p> <p>Dilthey, Wilhelm (1833-1911) 57f</p> <p>Dupin, Ellis 29</p> | <p>Etienne de Greef 27</p> <p>Franz von Assisi (~1182-1226) 7, 58</p> <p>Füter, Eduard (1908-1970) 12, 16</p> <p>Friedrich der Große (1712-1786) 7, 10</p> <p>Galilei, Galileo (1564-1642) 35</p> <p>Grotius, Hugo (1583-1645) 33</p> <p>Heinrich IV (1553-1610) 21</p> <p>Hl. Paulus („Saulus“, Apostel Jesu) 39</p> <p>Joachim von Fiore (1132-1202) 7, 21</p> <p>John von Salisbury (1110-1180) 7</p> <p>Karl der Große (742-814) 11, 16</p> <p>La Mettrie, Julien Offray de (1709-1751) 40</p> <p>Lanson, G. 28ff</p> <p>Lecky, E.W.H. 57</p> <p>Locke, John (1632-1704) 40, 42, 52f</p> <p>Ludwig XIII (1601-1643) 16</p> <p>Luther (1483-1546) 7, 27, 53</p> |
|--|--|

Mannheim, Karl (1893-1947) 27	Simon, Richard (1638-1712) 29
Marcion (85-160) 25f	Stephen, Leslie (1832-1904) 32
Marquise du Châtelet-Lorraine (1706-1749) 10, 12, 15f	Tertullianus, Quintus Septimius Florens (155-225) 25
Marx, Karl (1818-1883) 21ff, 28 32, 38, 72	Thomas von Aquin (1225-1274) 43
Orosius, Paulus (ca. 385-420) 11	Trotsky, Leo D. (1879-1940) 28
Robespierre, Maximilien Marie Isidore de (1758-1794) 49	Valentinus (ca. 160) 25
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854) 23	Voltaire, Francois Marie Aronet (1694-1778) 10, 15f, 18ff, 22ff, 32, 40
Saint Simon (1760-1825) 21	Zwingli, Huldrych (1484-1516) 25, 53
Siger von Brabant (gest. ca. 1282) 7	

Nachwort des Herausgebers

Am 27. September 1944 hatte Voegelin einen Vertrag mit dem Verlagshaus Macmillan unterzeichnet, in dem dieses sich verpflichtete, seine inzwischen auf drei Bände angeschwollene *History of Political Ideas* zu übernehmen.¹ Diese hatte zunächst beim Verlag McGraw-Hill erscheinen sollen, doch hatte sich dieser kurz zuvor aus dem Projekt zurückgezogen, da die *History* aufgrund der Länge, aber auch wegen ständiger Verzögerungen bei der Abgabe des Manuskripts nicht mehr in den Rahmen passte, für den es ursprünglich vorgesehen war. Obwohl mit Macmillan kein fester Abgabetermin für das Gesamtmanuskript vereinbart worden war, rechnete der Verlag doch mit der baldigen Fertigstellung des Buches. Eile war deshalb geboten. Zwar lagen die Manuskripte für die ersten beiden Bände – *The Ancient World* und *The Middle Ages* – inzwischen fertig vor, und auch Teile des Schlussbandes über die *Modern World*, insbesondere die Kapitel zum politischen Denken im 16. und 17. Jahrhundert, waren weitgehend fertig. Doch fehlten noch immer wichtige Teile, vor allem über das 18. und 19. Jahrhundert, und was noch wichtiger war: Voegelin hatte zu jener Zeit offenbar noch immer kein klares Konzept über den Aufbau dieses Schlussteils.

Dass er sich nach Fertigstellung und Abgabe der ersten beiden Teilbände verstärkt mit den konzeptionellen Problemen, die die Darstellung des 18. Jahrhunderts aufwarf, beschäftigte, geht aus einem Brief

¹Zur Entstehungsgeschichte der *History of Political Ideas* siehe Peter J. Opitz, Vom „System der Staatslehre“ zur „Philosophie der Politik und der Geschichte“: Zur Entstehungsgeschichte von Eric Voegelins *Order and History*, in: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. I, *Die Kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, hrsg. von Jan Assmann, S. 225-286, sowie „General Introduction to the Series“ von Thomas A. Hollweck, in: *The Collected Works of Eric Voegelin* (= *CW*), vol. 19, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome and Early Christianity*, ed. and with an Introduction by Athanasius Mulakis, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, S. 1-57.

vom 26. Dezember 1944 an seinen Freund Alfred Schütz hervor. Neben Klagen über die etwas mühsame Schlussredaktion der beiden fertigen Teilen heißt es dort: „Gegenwärtig versuche ich einigen Zusammenhang für die Periode von Voltaire bis Hegel zu bringen. Faszinierend, aber eine Schinderei; besonders weil ich mit niemandem über irgendein Problem reden kann.“² Offenbar befand sich Voegelin zu jener Zeit mitten in den Überlegungen über die Struktur des noch ausstehenden Teils zur *Modern World*. Dass diese schließlich erfolgreich waren, geht einige Monate später aus einem weiteren Brief an Alfred Schütz hervor, in dem Voegelin ein erstes Kapitel ankündigt:

„Heute früh habe ich das Ms ‚Apostasy‘ an Sie abgehen lassen. Vielleicht ein Wort zur Erklärung. Dieses Stück ist das 1. Kapitel des Teils ‚Revolution‘ (vom Frieden von Utrecht bis zum Tod Hegels); es dient als Einleitung, nicht nur zu diesem, sondern auch zum folgenden (letzten) Teil ‚Crisis‘. Ich habe darin versucht, das Schema der Relevanz für das 18. und 19. Jahrhundert festzulegen, damit ich dann in verhältnismäßiger Kürze die konkrete Ausgestaltung der Probleme darstellen kann.“³

Die besondere Bedeutung dieses Kapitels ergibt sich also daraus, dass die in ihm entwickelten Kategorien für die Behandlung des politischen Denkens nicht nur für das 18., sondern auch für das 19. Jahrhundert gelten. Ähnlich heißt es einige Wochen später in einem anderen Brief Voegelins an Schütz: „Dass Sie im allgemeinen einverstanden sind und die Darstellung des Problems einleuchtend fin-

² Brief vom 26. Dezember 1944 von Eric Voegelin an Alfred Schütz. Zum Verhältnis von Voegelin und Schütz siehe Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit*. Eine Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938–1959), München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

³ Brief vom 29. März 1945 von Voegelin an Schütz. Dass das Kapitel „Apostasy“ in den ersten Monaten des Jahres 1945 geschrieben wurde, wird auch durch einen Brief von Friedrich Engel-Janosi bestätigt, der Voegelin am 8. April 1945 berichtete, nochmals im „Apostasy“-Kapitel lesen zu wollen. (Brief vom 8. April 1945 von Friedrich Engel-Janosi an Voegelin.)

den, ist mir eine große Freude – besonders da dieses Kapitel die Grundordnung für das Folgende bis zur Gegenwart enthält.“⁴ Diese übergreifende Funktion des „Apostasy“-Kapitels wird schließlich auch dadurch bestätigt, dass Voegelin, als er John H. Hallowell 1975 erlaubte, den Schlussteil der bis dahin noch unveröffentlichten *History* unter dem Titel *From Enlightenment to Revolution* herauszugeben⁵, diesen dazu veranlasste, der Edition das „Apostasy“-Kapitel voranzustellen. Da dessen Titel den Inhalt des Textes aber nicht auf den ersten Blick erschließt, hielten es Voegelin und Hallowell offenbar für sinnvoll, das Kapitel mit einem neuen, aussagekräftigeren Titel zu versehen und nannten es: „The Emergence of Secularized History: Bossuet and Voltaire“. Dies ist auch der Grund dafür, dass das „Apostasy“-Kapitel in der vorliegenden Übersetzung unter beiden Überschriften vorgelegt wird.

Während nicht beabsichtigt ist, im folgenden näher auf den Inhalt des vorangehenden Textes einzugehen, erscheinen doch einige allgemeine Bemerkungen und Hinweise angebracht – sowohl um dabei zu helfen, das Kapitel im übergreifenden Kontext der *History* zu verorten, wie auch um von ihm ausgehende Entwicklungslinien zu skizzieren und auf einige zentrale Themen und Thesen aufmerksam zu machen.

1. Die *History of Political Ideas* hatte im Laufe der Jahre, in denen Voegelin an ihr arbeitete, einen ebenso vielfältigen wie interessanten Entwicklungsprozess durchlaufen. Wies sie in ihrem Anfangsstadium, zu Beginn der 40er Jahre, noch am ehesten Ähnlichkeiten mit den konventionellen politischen Ideengeschichten – etwa der von George Sabine – auf, so hatte sie Mitte der 50er Jahre die Gestalt einer Geschichte des Geistes bzw. einer „Philosophie und

⁴ Brief vom 21. April 1945 von Voegelin an Schütz.

⁵ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. by John H. Hallowell, Durham: Duke University Press, 1975.

Geschichte der symbolischen Formen“ angenommen, wie es Voegelin selbst formulierte.⁶ Bezeichnenderweise distanzierte sich Voegelin auch in dieser Zeit vom ursprünglichen Titel und schlug dem Verlag als neuen Titel „Order and Symbols“ vor.

Schon Mitte der 40er Jahre waren die ersten Anzeichen dieses Wandlungsprozesses erkennbar – zumindest im Rückblick auf die zu jener Zeit entstandenen Teile der *History*. Einerseits war sie auch jetzt noch immer „Ideengeschichte“, die sich vor allem an den großen Gestalten des politischen Denkens orientierte. Andererseits befand sie sich aber auch schon auf dem Wege zu einer Art Zivilisationsgeschichte – eine Tendenz, die bald durch die Abhandlungen über Giambattista Vico⁷ und Friedrich Schelling weiter befördert wurde. Diese Tendenz ist im „Apostasy“-Kapitel schon spürbar, behandelt dieses doch eine wichtige Schnittstelle im zivilisatorischen Wechsel – nämlich den endgültigen Übergang vom mittelalterlichen „Zeitalter“ zu einem „neuzeitlichen“ Zeitalter mit dem ihm spezifischen „Epochenbewusstsein“. Auch wenn der Begriff des zivilisatorischen Wechsels nicht *expressis verbis* fällt, wird aus dem Gesamtzusammenhang doch deutlich, dass es sich in Wirklichkeit um einen solchen handelt. So spricht Voegelin sowohl von der „alten Zivilisation“ (S. 31) wie auch von einer „unabhängigen säkularen Zivilisation“ (S. 34).⁸

⁶ „The Project“, Anlage zum Brief vom 25. Dezember 1954 von Voegelin an Allen Moe.

⁷ Eine deutsche Fassung des Vico-Kapitels erschien in der Reihe *Periagoge*: Eric Voegelin, Giambattista Vico – *La Scienza Nuova*, hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz, sowie einem Nachwort von Stephan Otto, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2003.

⁸ Voegelin verwendet den Begriff „Zivilisation“ hier noch nicht konsequent als *terminus technicus*, sondern benutzt als Synonyme auch Begriffe wie „Zeitalter“ und „Welt“.

Auf diesen Untersuchungsgegenstand ist es zurückzuführen, dass das „Apostasy“-Kapitel um drei Themenbereiche kreist: zum einen um die – in vorangegangenen Bänden der *History* – behandelte Welt bzw. Zivilisation des Mittelalters sowie um die Phasen, in denen sich ihr Geist und ihre Institutionen auflösten. Zum andern um das Bewusstsein, an einer Zeitenwende zu stehen, dargestellt an Voltaire, in dessen Universalgeschichte nicht nur erstmals eine neue Geschichtsphilosophie formuliert wird, sondern – als Teil von ihr – auch eine veränderte Sicht der christlichen Vergangenheit (Voegelin spricht von einer „Rearticulation“). Drittens um die mit nur wenigen Strichen angedeuteten Entwicklungen seit dem 18. Jahrhundert, soweit sie im Rahmen einer Zivilisationsgeschichte wichtig und damit wert erschienen, in der *History* berücksichtigt zu werden. Richtungsweisend sind hier vor allem drei Namen, die wiederholt genannt werden – Saint-Simon, Comte und Marx, auf deren Werke Voegelin ausführlich im Schlussteil der *History* eingehen wird, in der sie für ihn die letzten Stufen des geistigen Abstiegs in die „Krise“ markieren.

2. Die genannten drei Themenbereiche bilden wiederum den Horizont, vor dem drei eng miteinander verflochtene Probleme abgehandelt werden, um die es Voegelin eigentlich geht: (1) die Auflösung der christlichen Sinn- und Seinsstruktur sowie die Verdunklung der ihr zugrunde liegenden Sentiments und Symbole; (2) der Aufbau der Sinn- und Symbolwelt der neuen säkularen Zivilisation; sowie (3) die Dialektik, in der sich diese beiden, auf vielfache Weise aufeinander bezogenen Parallelprozesse von Auflösung und Aufbau vollzogen. Dabei wird sichtbar, dass sich der Aufstieg des neuen „Zeitalters“ bzw. der neuen „Zivilisation“ im wesentlichen über drei Stufen vollzieht: eine erste Stufe, die im Text zwar besonders häufig angesprochen wird, letztlich aber doch im vagen bleibt, bilden die „Sentiments“; eine zweite Stufe stellen die „Ideen“ dar, eine dritte Stufe die neuen Gemeinschaften und Institutionen. Obwohl Voegelin

diese drei Stufen nicht in klar erkennbare Beziehungen zueinander setzt, deuten sich solche doch indirekt an. Sie laufen darauf hinaus, dass in den neuen „Sentiments“ ein neues Lebens-, Zeit- und Weltgefühl zum Ausdruck drängt, das sich in „Ideen“ und Ideensystemen artikuliert, die dann ihrerseits neue Gemeinschaften mit ihnen entsprechenden Institutionen evozieren (S. 40). Voegelin hatte den konstitutiven, das heißt realitätsbildenden Charakter von „Ideen“ in der Evokationstheorie, die er wahrscheinlich im Herbst 1939 in einer ersten „Introduction“ zur *History* entwickelte, herausgearbeitet.⁹ Sie liegt auch noch dem „Apostasy“-Kapitel zugrunde, inzwischen allerdings unter anderem durch das Element der „Sentiments“ angereichert, das sich in der ursprünglichen Fassung der Theorie noch nicht findet. Was Voegelin genau unter „Sentiments“ versteht, wird allerdings weder in diesem noch in anderen Teilen der *History* so recht deutlich. Dass sie aber einen wichtigen Bestandteil seines Ansatzes bilden, vor allem aber dass Voegelin ihnen einen objektiven Charakter zuweist, wird in seiner Antwort an Alfred Schütz deutlich, der in einem Brief kurz auf sie eingegangen war.¹⁰

Ähnlich wie sich über diese drei Elemente – Sentiments, Ideen und Institutionen – zunächst ein geistiges Weltbild und schließlich eine materielle Zivilisation aufbaut, die zusammen so etwas wie ein „Kosmion“ bilden, so kann dieses, wird es nicht gewaltsam von außen zerstört, auch von innen zerfallen: Die es tragenden Sentiments erlöschen; die von diesen angeregten Ideen und Symbolsysteme verlieren ihre Durchsichtigkeit und erstarren; und die von diesen wiederum evozierten sprich erzeugten Gemeinschaften mit ihren Institutionen lösen sich auf – sofern es nicht gelingt, sich den „neuen Sentiments“ sowie den anderen Faktoren des Wandels anzu-

⁹ Peter J. Opitz, Zwischen Evokation und Kontemplation. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“, *Occasional Papers*, XI, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2002.

¹⁰ Brief vom 21. April 1945 von Voegelin an Schütz.

passen. Ein solcher Zerfall war das Schicksal der mittelalterlichen Zivilisation, und dieses Schicksal lastet Voegelin hier in ungewöhnlicher Schärfe der Kirche als geistiger Repräsentantin der christlichen Zivilisation des Mittelalters an.

Interessanterweise – und dies ist ein weiteres Indiz für die oben vorgenommene Datierung des „Apostasy“-Kapitels – sucht man in ihm vergeblich nach jenem Begriff, der bald wesentlich zur Transformation der *History* von einer konventionellen Ideengeschichte in eine Geschichte und Philosophie des Geistes beitragen wird und der das ganze weitere Werk Voegelins maßgeblich prägt: der der „Erfahrung“. Dieser Begriff, der sich nun bald immer stärker in den Vordergrund schieben und vor allem 1952 in der *New Science of Politics* eine tragende Rolle spielen wird, findet sich in seiner späteren Bedeutung im „Apostasy“-Kapitel lediglich an einer Stelle (S. 38), wobei nicht auszuschließen ist, dass sie bei einer späteren Korrektur eingefügt wurde. Dass dieser Begriff sich in wichtigen Aspekten von dem der „Sentiments“ unterscheidet, versteht sich von selbst – Träger von „Erfahrungen“ ist zunächst und zumeist der Einzelne, der der „Sentiments“ zwar gelegentlich ebenfalls der Einzelne, zumeist aber doch eher eine größere Menge von Menschen. Dennoch dürften zwischen beiden Begriffen wichtige Beziehungen bestehen, auf deren Klärung hier allerdings nicht weiter eingegangen werden kann.

3. Es ist natürlich kein Zufall, dass sich der Wechsel der Sentiments im „Apostasy“-Kapitel vor allem in einem neuen Epochen- und Geschichtsbewusstsein zeigt – einerseits in der Atrophie der die Augustinische Heilsgeschichte und die Auffassung von einem *saeculum senescens* als einer Zeit des Wartens auf die Wiederkunft Christi tragenden Sentiments, andererseits in der Ausformung eines neuen optimistischen Geschichtsverständnisses, wie es sich zuerst, noch innerhalb des Christentums, bei Joachim von Fiore ankündigte und dann einige Jahrhunderte später mit Voltaire in jener intramundanen progressivistischen Prägung zum Ausdruck

kommt, die für die progressivistischen Geschichtsspekulationen bzw. -konstruktionen des 19. und 20. Jahrhunderts typisch ist.¹¹ Wenn sich Voegelin im „Apostasy“-Kapitel auf das Problem der „säkularisierten Geschichte“ konzentriert, so wohl vor allem deshalb, weil er in ihr das Ringen um eine „umfassende, die konstituierenden Faktoren der neuen Situation berücksichtigende Interpretation des Menschen in Gesellschaft und Geschichte“ spürt. Dazu heißt es an anderer Stelle: „Erst nach 1700 machte sich die kumulative Wirkung dieser verschiedenen Faktoren in dem akuten Bewusstsein bemerkbar, dass insgesamt eine Epoche zu ihrem Ende gekommen war und die neue Situation eine ungeheure Anstrengung der Interpretation erforderte, um für die Existenz des Menschen in Gesellschaft und Geschichte einen Sinn wiederzuerlangen, der den verlorenen Sinn der christlichen Existenz ersetzen konnte.“ (S. 9-10) Wenn er sich dabei vor allem mit Voltaire befasst, so deshalb weil dieser in seiner Universalgeschichte unter dem Druck neuer Entwicklungen die christliche Idee der Universalität in eine neue intramundane säkulare Konstruktion umgeformt hatte, die wiederum zum Prototyp und „Modell“ für die späteren progressivistischen Konstruktionen wurde.

In diesem Zusammenhang finden sich nun auch erste Anklänge jenes geschichtsphilosophischen Verständnisses, das Voegelin in den folgenden Jahren entwickeln wird und mit dem er sich – wie hier besonders deutlich wird¹² – in einem Zwischenbereich zwischen dem transzendenten Universalismus von Augustinus und dessen Vorstellung von einer Geschichte, deren Eschaton jenseits ihrer selbst liegt,

¹¹ Voegelin betont hier, ähnlich wie in den beiden Fassungen von „The People of God“ ausdrücklich die „Kontinuität“ zwischen der trinitarischen Geschichtstheologie Joachims und den späteren Spekulationen – siehe dazu mein Nachwort zu Eric Voegelin, *The People of God* (1941). Materialien zu Eric Voegelins „History of Political Ideas“ (III), *Occasional Papers*, XXXVII, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2003, S.45-59.

¹² Siehe dazu auch den Abschnitt „Vico und der Heilige Augustinus“, in: Voegelin, *Vico*, S. 72-82

einerseits und den innerweltlichen Geschichtseschatologien des 18. und 19. Jahrhunderts andererseits positioniert. Die betreffende Stelle ist so unauffällig, dass man sie leicht übersieht: In einer Kritik am Versagen der Kirche, sich den neuen Entwicklungen anzupassen und sie kreativ in einem neuen „zivilisatorischen Kompromiss“ aufzunehmen, weist Voegelin darauf hin, dass zu diesen Versäumnissen auch der fehlende Entwurf einer „neuen christlichen Philosophie der Geschichte und der mythischen Symbole“ (S. 39) gehört. Ein Vorbild für eine solch anpassungsfähige und zum „zivilisatorischen Kompromiss“ bereite Haltung sieht er dabei in Paulus, der die drei Gemeinschaften seiner Zeit – Heiden, Hebräer und Christen – mit den drei Gesetzen (dem Naturgesetz, dem Äußeren Gesetz der Hebräer und dem Gesetz des Herzens) gleichsetzte. Voegelin: „Seine Übertragung der Trias der Kräfte in immer höher aufsteigende Ebenen der Spiritualität machte die historische Situation für seine Zeitgenossen sinnvoll und verstehbar.“ (S. 39)

Es sei dahingestellt, ob Voegelin die Paulus-Stellen aus dem Römerbrief richtig interpretiert. Wichtiger ist, dass sich in der von ihm unterstellten Steigerung von Stufen der Spiritualität jenes Differenzierungskonzept anzukündigen scheint, dass er bald in der *New Science of Politics* in Form einer Abfolge der kosmologischen, anthropologischen und soteriologischen „Wahrheiten“ erstmals zusammenhängend ausführt. Denn letztlich ist es diese Vorstellung einer spirituellen Evolution, die jenem Differenzierungskonzept zugrunde liegt – freilich mit zwei wichtigen Ergänzungen: zum einen, dass dieser Prozess nicht einlinig und unumkehrbar verläuft, sondern auch durch Rückschläge gekennzeichnet ist sowie, zweitens, dass er innerhalb der Geschichte nicht zur Vollendung gelangt, sondern dass diese jenseits der Geschichte angesiedelt ist. Interessanterweise kommt Voegelin einige Jahre später, als er in „History and Mankind“, dem Vorwort zum zweiten Band von *Order and History*, seine eigenen geschichtsphilosophischen Auffassungen darstellt,

erneut auf diese Paulus-Stellen zu sprechen und führt dabei aus: „Von der natürlichen Ordnung der Hellenen und der Barbaren über das alte Gesetz des Auserwählten Volkes schreitet die Menschheit zum Selbstverständnis im neuen Gesetz der Christen vor.“¹³ Im Lichte seiner 1945 erhobenen Forderung nach der Notwendigkeit einer neuen „christlichen Philosophie der Geschichte“, die den neuen Entwicklungen Rechnung trägt, wird deutlich, dass Voegelin damit selbst die Aufgabe übernommen hatte, deren Vernachlässigung er der Kirche vorgeworfen hatte: eine Geschichtsphilosophie zu entwickeln, die einerseits nicht mehr mit den offensichtlichen Unzulänglichkeiten der Augustinischen Vorstellungen behaftet ist, andererseits aber auch nicht mit den schweren Fehlern der progressivistischen Geschichtskonstruktionen. Die Auseinandersetzung mit dieser ihn nun zunehmend beschäftigenden Problematik dürfte für Voegelin einer der Anstöße gewesen sein, sich nun intensiver mit den Arbeiten von Urs von Balthasar zu beschäftigen, insbesondere mit dessen *Theologie der Geschichte*, auf die er im Herbst 1950 während seiner Europareise, also kurz vor Abfassung der Walgreen Lectures, gestoßen war.¹⁴

¹³ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, S. 11. Dt. in: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 5, *Die Welt der Polis – Gesellschaft, Mythos und Geschichte*, hrsg. von Jürgen Gebhardt, München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, S. 28.

¹⁴ Zum Verhältnis von Voegelin und Urs von Balthasar siehe Giuliana Parotto, Zum Einfluss von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin, *Occasional Papers*, XXVIII, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2002. Eine erste Erwähnung des Namens von Urs von Balthasar findet sich in einem Brief von Alfred Schütz vom 30. Juni 1945, in dem er Voegelin mitteilt „von Hans Urs von Balthasar habe weder ich, noch von mir befragte Freunde gehört. Ich werde mir das Buch aufgrund Ihrer Empfehlung selbstverständlich ansehen.“ Um welches Buch es sich hier handelt, bleibt unklar, da der Brief mit der Anfrage Voegelins fehlt. Vermutlich handelt es sich aber um Urs von Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 1, *Der deutsche Idealismus*, Salzburg-Leipzig, 1937, auf das Voegelin im Schelling-Kapitel, an dem er in dieser Zeit arbeitete, hinweist (CW, 25, S. 222).

4. Als programmatisch für die eigene Arbeit erweist sich – im Rückblick gesehen – aber nicht nur die Forderung nach einer dem Stand der Entwicklungen angepassten „neuen christlichen Geschichtsphilosophie“. Nicht minder wichtig und ebenso folgenreich ist auch die gleichzeitig erhobene Forderung nach einer Philosophie der „mythischen Symbole“, in denen die Glaubenswahrheiten der christlichen Lehre artikuliert sind. Denn im Versagen der Kirche, eine solche Theorie der mythischen Sprache zu entwickeln, sieht Voegelin die schwerwiegendste Schädigung der geistigen Substanz des Christentums. Den Hintergrund bildet die Tatsache, dass die Essentials der christlichen Lehre – „die hereinbrechende transzendente Wirklichkeit, ihre Inkarnation und ihr Wirken im Menschen“ (S. 37) – in mythischer Sprache und in den sinnlichen Symbolen des Mythos ausgedrückt sind. Diese Sprache und ihre Symbole begannen nun aber im neuen geistigen Klima, das sich seit dem 17. Jahrhundert im Gefolge des Aufstiegs der mathematisierten Naturwissenschaften, der Übertragung ihrer Methoden auf die Lehre vom Menschen und des neuen Rationalismus ausbreitete, ihre Transparenz für die ihnen zugrunde liegenden transzendenten Erfahrungen und Bedeutungen zu verlieren. Die Folge war: Entweder wurden die mythischen Symbole wörtlich genommen und erschienen – im Lichte einer vor allem an der Erfassung innerweltlicher Sachverhalte geschulten Rationalität – als irrational, oder sie wurden auf eine Psychologie von innerweltlichen Erfahrungen reduziert. Das Ergebnis war in beiden Fällen dasselbe: die Zerstörung der ihnen zugrunde liegenden geistigen Substanz.

Während Voegelin diese Problematik scharfsinnig analysiert und diagnostiziert, hält er sich bei der Diskussion von Lösungsmöglichkeiten zurück. Lediglich die allgemeine Richtung wird erkennbar: So hält er einerseits am „Mythos“ als adäquater Symbolisierungsform transzendenter Realität fest, plädiert andererseits aber dafür, diese Eignung in einer Art Theorie des Mythos und der mythischen Sym-

bolisierung wieder verständlich zu machen. Während sich dazu im „Apostasy“-Kapitel noch keinerlei Ansätze finden, dürfte es kaum ein Zufall gewesen sein, dass sich Voegelin nun bald zwei Denkern zuwandte – Schelling und Vico –, in deren Werk nicht nur die Geschichtsphilosophie eine zentrale Bedeutung besitzt, sondern auch das Problem des „Mythos“. Und in der inneren Logik dieser Beschäftigung mit Vico und Schelling lag es vermutlich auch, dass sich Voegelin unmittelbar danach erneut intensiv mit Platon und insbesondere mit den Mythen des platonischen Spätwerkes zu beschäftigen begann, was wiederum den Anstoß zu einer grundlegenden Revision der beiden schon fertigen Teile der *History* gab, die sich nun zunehmend in Richtung auf eine Philosophie der symbolischen Formen zu entwickeln begann.

Die Feststellung, dass im „Apostasy“-Kapitel noch keine Ansätze zu einer Theorie des Mythos enthalten sind, ist zwar zutreffend, bedarf jedoch insofern einer Qualifizierung, als sich in ihm einige Bemerkungen über die Position finden, von der aus Voegelin seine Kritik sowohl am dogmatischen, wie auch am rationalistischen Umgang mit dem Mythos im Allgemeinen und dem in mythischer Sprache artikulierten Glaubenssymbolen im Besonderen äußert und von der aus er nun seine eigene Philosophie der symbolischen Formen zu entwickeln beginnt. Die Bemerkungen stellen – in Abgrenzung zu Voltaire – klar, dass es sich bei Aussagen über Gott, über die menschliche Seele etc. nicht um empirisch verifizierbare Propositionen handelt, sondern um „Äußerungen eines geistigen Prozesses“, in dessen Verlauf die Seele durch die liebende Hinwendung zu Gott die Fähigkeiten der *cognitio fidei* entwickelt, die ihr erst die Erkenntnis von Vorgängen ermöglicht, die der natürlichen Vernunft verschlossen sind. „Ohne die Wirklichkeit dieses geistigen Prozesses werden Theologumenon und Anthropologie zu leeren Hülsen.“ (S. 43)

Die Position, von der aus Voegelin hier argumentiert – und auf die er sich auch ausdrücklich bezieht –, ist jene, die Thomas von Aquin in seiner *Summa Contra Gentiles* entwickelt hat.¹⁵ Es ist das christliche *credo, ut intelligam*, das Voegelin hier dem rationalistischen *intelligo, ut credam* Voltaires, Newtons und deren Nachfolgern und Anhängern entgegenstellt.¹⁶ Voegelin wird diese Position in den folgenden Jahrzehnten zwar weiterentwickeln, und sie wird dabei viel von der ursprünglichen christlichen Färbung verlieren – er wird sie aber nie aufgeben. Sie bildet auch bei seiner späteren Hinwendung zu einer Philosophie des Bewusstseins, in der er erstmals auch eine eigene Theorie der Symbolisierung geistiger Erfahrungen vorstellt, den Hintergrund. Und sie erklärt auch den zunehmend meditativen, ja ausdrücklich als Meditation verstandenen Charakter seines Denkens.

Die Reaktion von Alfred Schütz auf das „Apostasy“-Kapitel fiel überaus detailliert aus. Während auf die zahlreichen Details hier nicht eingegangen werden kann¹⁷, seien doch wenigstens jene Passagen in ihrer vollen Länge zitiert, in denen er seinen Gesamteindruck schildert:

„Trotz einiger unerwarteter Zwischenfälle [...] habe ich Ihr ‚Apostasy‘ Kapitel wiederholt mit grosser Aufmerksamkeit und

¹⁵ Siehe zur weiteren Klärung auch die Ausführung zur Lehre von der *fides caritate formata*, *CW*, 22, S. 250 ff.

¹⁶ Durchaus in diesem Sinne wird Voegelin einige Jahre später in einem Brief an Schütz feststellen: „Echtes und nicht-echtes Theoretisieren kann nicht ‚an sich‘ unterschieden werden. [...] Die wichtige philosophische Voraussetzung dieser ganzen Konstruktion ist die Annahme des *credo, ut intelligam* – die geistige ‚Gesundheit‘ im Transzendenzerlebnis ist die Voraussetzung ‚echten‘ Philosophierens.“ Brief vom 1. Januar 1949 von Voegelin an Schütz.

¹⁷ Siehe dazu den achtseitigen Brief vom 12. April 1945, fortgesetzt am 15. April 1945 von Schütz an Voegelin, sowie dessen ausführliche Antwort vom 21. April 1945, von der im Anhang nur einige ausgewählte Passagen zitiert sind (siehe Anhang, S. 65).

noch grösserem Vergnügen gelesen. Der Gesamteindruck ist grossartig, Aufbau und Durcharbeitung der Probleme überaus gewissenhaft und wohl abgewogen, die Argumentation sehr überzeugend und der ganze Gedankengang – zumindest für mich – durchaus originell und bezeichnend. Es hat für mich, der ja nur Bruchstücke eines Gesamtwerkes kennt, einen besonderen Reiz zu beobachten, wie sehr sich in den mir mitgeteilten Kapiteln eine einheitliche Thematik erschliesst; freilich arbeiten Sie selbst mit mehrfachem Kontrapunkt und vielverschlungener ‚Engführung‘, aber zumindestens diejenigen, welche die Gabe des polyphonen Hörens haben – und ich glaube, auf diese kommt es Ihnen vor allem an – werden mit Aug und Ohr und Hirn voll beschäftigt sein. Das wird ein grosses Buch und es ist mir nicht bekannt, dass irgend eine Sprache ein Werk über Ideengeschichte, das eine gleiche Sach- und Motivbeherrschung mit der Gabe literarischer Prägnanz verbindet, jemals einen so universalen Bereich umspannt hätte.“

Dr. Peter J. Opitz

Wolfratshausen, den 2. September 2003

OCCASIONAL PAPERS

Herausgegeben von Peter J. Opitz und Dietmar Herz
in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-
Universität München und dem Eric-Voegelin-Archiv e.V. München

(ISSN 1430-6786)

Komplette Reihe I – LIII siehe

<http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>

- **XLIII** -

Eric Voegelin: The Beyond and Its Parousia

Herausgegeben und mit einem Nachwort von William Petropulos
46 Seiten. München, Mai 2004

- **XLIV** -

Eric Voegelin: Phänomenalismus

Herausgegeben und mit einer Einleitung von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
31 Seiten. München, Juni 2004

- **XLV** -

Eric Voegelin: Schelling

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz
Aus dem Englischen von Heide Lipecky
72 Seiten. München, Juli 2004

- **XLVI** -

Voegeliniana. Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000 – 2005

Herausgegeben von Peter J. Opitz; 40 Seiten. München, Januar 2005

- **XLVII** –

Peter J. Opitz:

Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten

70 Seiten. München, Februar 2005

- **XLVIII** –

Christian Schwaabe:

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen
Voraussetzungen der Ethik

74 Seiten. München, März 2005

- XLIX –

Thomas Nawrath:

Warum bedarf die Wissenschaft von der Politik der Ontologie?
Analytische und hermeneutische Aspekte der Entwicklung im Denken Eric
Voegelins von den *Politischen Religionen* zur *Neuen Wissenschaft der
Politik*

84 Seiten. München, August 2005

- L –

Peter J. Opitz (Hrsg.):

„... und fing meine eigene Arbeit, *Order and History*, an“. Zur deutschen
Edition von Eric Voegelins *Ordnung und Geschichte*

71 Seiten. München, Februar 2006

- LI –

William Petropulos:

Stefan George und Eric Voegelin

52 Seiten. München, Dezember 2005

- LII –

Helmut Winterholler:

Egophanische Revolte und existentieller Widerstand. Studien zu Eric
Voegelins *In Search of Order*

58 Seiten. München, Mai 2006

- LIII –

William Petropulos:

Beyond Max Weber's Value Free Science: Philosophical Anthropology and
Religious Experience: A Study of Helmuth Plessner and Eric Voegelin

80 Seiten. München, Mai 2006

Anfragen, Heftbestellungen und Manuskripte bitte an:

Eric-Voegelin-Archiv

Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Oettigenstraße 67; D-80538 München

Telefon (089) 2180-9096; Fax (089) 2180-9097

Email: a.frazier@lrz.uni-muenchen.de

Peter.Opitz@lrz.uni-muenchen.de

Voegelin-archiv@lrz.uni-muenchen.de

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinschen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik

