

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 94 —

Eric Voegelin

Toynbees *History*  
als Suche nach Wahrheit





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 94 —

Eric Voegelin

Toynbees *History*  
als Suche nach Wahrheit



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch die Eric-Voegelin-Gesellschaft e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Matthias Schmid

*Occasional Papers*, No. 94, Februar 2014

Eric Voegelin, Toynbees *History* als Suche nach Wahrheit

Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Matthias Schmid

Aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol

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* (1938); *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.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Voegelin-Zentrum or the Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München.

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

© 2014 Peter J. Opitz





# INHALTSVERZEICHNIS

**Eric Voegelin**

**TOYNBEES *HISTORY***

**ALS SUCHE NACH WAHRHEIT.....7**

**Matthias Schmid**

**WAHRHEIT – MENSCHHEIT – GESCHICHTE:**

**Anmerkungen zu Eric Voegelins Rezeption von**

**Arnold J. Toynbees *Study of History*.....27**

**ANHANG.....82**





Eric Voegelin

**TOYNBEES HISTORY<sup>1\*</sup>  
ALS SUCHE NACH WAHRHEIT**

Geschichte als geisteswissenschaftliche Untersuchung ist Toynbees Definition zufolge die Beschäftigung mit dem inneren wie mit dem äußeren Aspekt des Lebens von Zivilisationsgesellschaften [-gesellschaftskörpern<sup>\*\*</sup>]<sup>\*\*\*</sup>. „Der innere Aspekt ist die Artikulation des Lebens eines Gesellschaftskörpers in einer Reihe zeitlich aufeinander folgender Kapitel und einer Anzahl nebeneinander lebender Gemeinschaften. Der äußere Aspekt ist die Beziehung einzelner Gesellschaftskörper untereinander, die ebenfalls in den zwei Medien von Zeit und Raum untersucht werden muß.“<sup>2</sup> So lautet die bekannte und viel diskutierte Definition, in der sich die Auffassung von der historischen Realität als

---

<sup>1</sup> Arnold J. Toynbee: *A Study of History*, 12 Bde., London 1934–61.

\* Arnold J. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, 4 Bde., 2. Aufl., München 1970, ins Deutsche übers. v. Jürgen von Kempfki nach der von D. C. Somervell gekürzten und von Toynbee autorisierten englischen Fassung von *A Study of History*. [Eckige Klammern im Text enthalten Einfügungen oder Anmerkungen d. Übers.] [d. Übers.].

\*\* Ebd., Bd. 1, S. 15, Vorwort d. Übersetzers J. von Kempfki: „Society‘ erscheint in der deutschen Übersetzung stets als ‚Gesellschaftskörper‘, wenn bei Toynbee jener Ausdruck in seinem spezifischen technischen Sinne auftritt“ [d. Übers.].

\*\*\* Ebd., S. 19f. (Jonas Cohn: *Einführung in Toynbees Geschichtslehre*): „Daß Toynbee nach französisch-englischem Sprachgebrauch ‚Zivilisation‘ nennt, was Spengler nach deutschem als ‚Kultur‘ bezeichnet, bedeutet keinen sachlichen Unterschied [...] Spengler faßt Kulturen als eine Art Organismus auf, [...] für Toynbee sind sie zunächst Studien-Objekte der historischen Wissenschaft, dann weiter [...] gemeinsame Aktionsfelder der zu ihnen gehörigen Menschen“. Hier wird, wie bei Voegelin üblich, weiterhin der Ausdruck ‚Zivilisation‘ verwendet [d. Übers.].

<sup>2</sup> Toynbee, *A Study of History*, Bd. 1, S. 46.

Vielfalt von Zivilisationsverläufen herauskristallisiert. Ich habe sie zitiert, weil ich sie zum Ausgangspunkt für die Reflexionen über Toynbees Verwendung von Definitionen machen möchte. Erst wenn man ihre Verwendung versteht, kann die Frage nach ihrer Validität gestellt werden.

In der uns vorliegenden vollständigen Form ist *A Study of History* eine Untersuchung, in der es um die Wahrheit der Ordnung der Geschichte geht. Es handelt sich um eine Untersuchung im klassischen Sinne einer *zetema*, um eine Suche nach kognitiver wie existentieller Wahrheit. Definitionen sind im Verlaufe einer *zetema* jedoch kognitive Ruhepunkte, die die Sicht der Realität artikulieren, die in dem jeweiligen Stadium existentiellen Fortschritts in Richtung auf Wahrheit erreicht wurde. Folglich hat die Gültigkeit der Definitionen zwei Dimensionen. Nach der einen Richtung müssen sie anhand der Gegebenheiten der Realität überprüft werden, auf die sie sich angeblich beziehen; nach der anderen Richtung müssen sie daran gemessen werden, welche existentielle Ebene bei der Suche nach Wahrheit erreicht wurde. Außerdem sind die zwei Gültigkeitsdimensionen aufeinander bezogen, da die Frage, als Gegebenheit der Realität, in ihrer Beantwortung von der erreichten existentiellen Ebene abhängt. Was auf einer niedrigeren Ebene relevant ist, kann auf einer höheren Ebene irrelevant werden, und umgekehrt. Es ist daher wahrscheinlich, dass Definitionen, die die Sicht der Realität aus früheren Stadien der *zetema* artikulieren, durch Definitionen, die auf einer höheren existentiellen Ebene zustande kamen, ersetzt werden. In einer existentiell authentischen *zetema* begegnen wir deshalb einer ganzen Reihe von Definitionen, bei denen die späteren die früheren modifizieren und ersetzen; und unter gar keinen Umständen dürfen sie auf der Ebene einer Logik der Außenwelt, die die Logik der Existenz ignoriert, gegeneinander ausgespielt werden. Tatsächlich ist die Suche nach der Wahrheit über die Ordnung der Geschichte in den Bänden der *Study* auf immer höhere existentielle Ebenen vorgedrungen, und dementsprechend werden die

früheren Definitionen aus Sicht der neu gewonnenen Positionen modifiziert oder sogar für ungültig erklärt.

Während die nachträglichen Modifizierungen und Außerkraftsetzungen früherer Definitionen, so unbequem sie für einen Leser sein mögen, der Wahrheit mit Information identifiziert – zwangsläufig Kennzeichen einer authentischen *zetema* sind, ist Toynbees Werk mit einer weiteren Schwierigkeit behaftet, die persönlicher Natur ist. Eine Suche nach Wahrheit sollte darauf gerichtet sein, ihr Ziel zu erreichen, das heißt, zu einer Sicht der Wirklichkeit zu gelangen, die im platonischen Sinne von der *philia* zum *sophon* oder von der augustinischen *intentio animi* auf Gott hin existentiell durchdrungen ist. Dieses Ziel der Gottesliebe erreicht Toynbee nicht. Vielmehr belässt es der feinsinnige Mann des Geistes und Geschichtskenner bei einer Sympathie für Religionen. Das Ende der *zetema* war also noch nicht erreicht, als der Autor stolz sein *Finis* unter das physische Ende seines Werkes setzte.<sup>3</sup> Der eigentümliche Mangel an Finalität hat insofern einen ungewöhnlichen literarischen Ausdruck gefunden, als auf dem Höhepunkt der Suche, in der Untersuchung über die Universalkirchen, ‚Mr. Martin Wight‘ als Partner eines Dialogs vorgestellt wird, in dem der Autor sein vorletztes Wort gegen die intellektuell und spirituell überlegene Position seines Kritikers spricht. Ich habe ‚Mr. Martin Wight‘, der eine reale Person ist,<sup>4</sup> in Anführungszeichen gesetzt, um die Funktion seiner kritischen Bemerkungen innerhalb der *zetema*, die Toynbee selbst nicht vollendete, zu kennzeichnen. Der Gedanke ist verführerisch, dass ‚Mr. Martin Wight‘ ein Produkt von Toynbees Phantasie sein könnte, eine Figur, dazu ersonnen, den steilen Pfad – *epanodos* – den der Verfasser nicht weiter hinaufsteigen wollte, ein paar Schritt weit zu erhellen. Es wäre dies ein faszinierender literarischer Kunstgriff gewesen, um eine Position zu entkräften, die der Verfasser hinter

---

<sup>3</sup> Ebd., Bd. 10, S. 144.

<sup>4</sup> Ebd., S. 238.

sich gelassen hatte. Doch ‚Mr. Martin Wight‘ existiert wirklich, und die Einführung [seiner Person] in den Anmerkungen und Anhängen sorgt für das Licht, in dem die Position, die Toynbee zu seiner letzten gemacht hat, als eine vorletzte erkennbar wird. Sie zeigt allerdings auch, dass dem Verfasser bewusst ist, dass er es tatsächlich mit einer *zetema* zu tun hat, selbst wenn er wie der Gefangene in der Höhle vor der Qual des Lichts zurückschreckt und sich weigert, sich bis ganz nach oben zum Höhlenausgang ziehen zu lassen. Obwohl die Einsetzung eines *alter ego* in der Person ‚Martin Wights‘ existentiell sicherlich kein Äquivalent für die eigene Vollendung des Aufstiegs ist, ist sie so etwas wie ein Akt der Wiedergutmachung. Denn wir können mit der Suche nach Wahrheit nicht dort aufhören, wo die Aussicht angenehm ist, und nicht eine Zwischenstation zum Gipfel erklären, ohne den Führer zu verraten, der uns bis dorthin geleitet hat. Und sein Kritiker beschuldigt Toynbee unmissverständlich – und zu Recht – der Hybris, weil er in seiner Abhandlung über die Universalkirchen aus dem göttlichen Mysterium der Geschichte den handhabbaren Gegenstand einer geisteswissenschaftlichen Untersuchung<sup>5</sup> gemacht hat, und zwar so handhabbar, dass der Verfasser den ‚vier lebenden Universalreligionen‘ Ratschläge zu erteilen vermag, wie man zu etwas Frieden auf Erden gelangt.

Wenn wir uns mit Toynbees Definitionen befassen, sollten wir verstehen, dass die geisteswissenschaftliche Studie ihrer Natur nach eine Suche im platonischen Sinne ist. Innerhalb der Untersuchung stellen sie [die Definitionen], wie gesagt, Ruhepunkte dar, die wahrscheinlich modifiziert werden müssen, wenn der Aufstieg zu einer Erweiterung des Horizonts geführt hat. Zur Beurteilung ihrer kognitiven Bedeutung gilt es zwar, ihre Position innerhalb der Suche zu berücksichtigen, ihren Charakter als Instrumente der Erkenntnis verlieren sie aber ebenso wenig wie die Paradigmen der besten Polis in Platons *Staat*, denn sie sind die Trittsteine beim Aufstieg zur Schau des Agathon aus den

---

<sup>5</sup> Ebd., Bd. 7, S. 745.

Tiefen der umliegenden korrupten Gesellschaft. Besonders für die erste Definition, auf die wir nun einen Augenblick lang zurückkommen müssen, macht er klar, dass sie den Zweck hat, der durch Nationalismus und westliche zivilisatorische Hybris sophistisch korrumpierten Historiographie sowohl im kognitiven wie im existentiellen Sinne den entscheidenden festen Boden abzurufen. Wenn es um den kognitiven Aspekt geht, erscheint die Definition nach einer ausführlichen Erklärung, weshalb Zivilisationen und nicht Nationalstaaten oder die Menschheit die „intelligiblen Felder der historischen Untersuchung“, die „sozialen Atome“<sup>6</sup> sind; und wenn es um den existentiellen Aspekt geht, folgt der Definition eine Analyse der Motive, die westliche Historiker dazu bewegen, eine unilineare Entwicklung der menschlichen Kultur zu konstruieren, sowie eine Darstellung der fragwürdigen intellektuellen Kunstgriffe, die angewandt werden, um die Konstruktion aufrechtzuerhalten.<sup>7</sup> Insbesondere die kognitive Gültigkeit steht außer Zweifel, denn Toynbees Geschichtskonzeption fußt, wie die Spenglers, in diesem ersten Stadium eindeutig auf dem breiten empirischen Fundament, das ihr großer Vorgänger Eduard Meyer gelegt hat. Unter den Historikern des 19. Jahrhunderts hatte Meyer als Erster die Kategorien der unilinearen Geschichte der Menschheit (Antike, Mittelalter, Moderne) auf eine einzelne, die griechisch-römische Zivilisation als wahre Grundeinheit der Geschichte übertragen. Motiviert hatte ihn dazu die Ausweitung des Wissens auf Zivilisationen, vor allem die babylonische, die intelligible Einheiten der Geschichte waren, wiewohl sie sich außerhalb des Gesichtskreises der westlichen unilinearen Konstruktion befanden. Eine Revision, die seit dem großen Bruch zwischen den Geschichtskonzeptionen Bossuets und Voltaires in der Luft lag, war nun unter dem Druck rasch anwachsenden empirischen Wissens unvermeidlich geworden. Im ersten Stadium seines Werkes ist Toynbee der Voll-

---

<sup>6</sup> Ebd., Bd. 1, S. 17–50.

<sup>7</sup> Ebd., S. 149–171.

strecker dieser Notwendigkeit. Und ganz gleich, welche Modifizierungen die erste Definition im weiteren Verlauf der *zetema* über sich ergehen lassen muss, sie bleibt gültig genug, um eine Rückkehr zu der Konstruktion, die sie außer Kraft gesetzt hat, zu verhindern.

Das zweite Stadium der *zetema* ist äußerst komplex, besonders in der kognitiven Dimension, wofür die Tatsache, dass es fünfeinhalb Bände füllt, Zeugnis ablegt. Um in dem Dschungel konkreter Details die Orientierung nicht zu verlieren, werde ich die epistemologische Problematik gesondert betrachten.

Die geisteswissenschaftliche Studie befasst sich, *per definitionem*, mit den Kapiteln im Leben von Gesellschaften, die als Zivilisationen bezeichnet werden. Sie sind Angehörige einer Gattung, insofern sie Regelmäßigkeiten bei Entstehung und Wachstum, Zusammenbruch und Zerfall aufweisen. Die Erforschung dieser Regelmäßigkeiten sowie die Konstruktion adäquater Typenkonzepte zu ihrer Beschreibung würde lediglich den Schwierigkeiten begegnen, die in der wissenschaftlichen Arbeit normal sind, wenn die Gesellschaften Gegebenheiten nach Art botanischer Exemplare wären. Unglücklicherweise sind sie das nicht, und der Grund dafür ist die Natur der historischen Quellen. Die Verläufe der verschiedenen Gesellschaften, von deren Zugehörigkeit zur Gattung auszugehen ist, sind der Untersuchung durch den Historiker nicht in gleichem Maße zugänglich, und deshalb muss er in der Praxis so vorgehen, dass er den vermuteten Typus für die Gesellschaften etabliert, bei denen die Quellen am reichhaltigsten fließen, das heißt, für die griechisch-römischen und westlichen Zivilisationen. Sobald dieser Typus versuchsweise auf dieser begrenzten Grundlage maximaler Erhellung etabliert ist, kann er dazu verwendet werden, die Daten zu klassifizieren, die für den Verlauf anderer Zivilisationen zur Verfügung stehen. Zudem fließen in der Tat bei manchen Gesellschaften die Quellen so spärlich, dass ihre Stärke allein nicht ausreichen würde, um die Gesellschaft überhaupt als Mitglied der

Gattung zu erkennen. Daher geht die Konstruktion von Typenkonzepten, die auf den kulturellen Verläufen basieren sollten, bei der praktischen Durchführung in die völlig andere Aufgabe über, die Gesellschaften als Mitglieder der Gattung zu identifizieren, indem man die von der limitierten Grundlage aus entwickelten Typenkonzepte auf Daten anwendet, von denen man annimmt, dass es sich um Fragmente von Zivilisationsverläufen desselben Typs handelt. Dieses Verfahren hat seine Risiken. Und die Frage, in welchem Maße es nach kritischen Maßstäben erfolgreich war, kann im Einzelnen nur von den Spezialisten für die einzelnen historischen Felder entschieden werden. Ich muss mich, ohne hier die Gründe dafür zu nennen, auf das Urteil beschränken, dass Toynbees ‚Operationen‘, wie er sie nennt, überraschend erfolgreich und, wie die Spenglers, erhellend waren, auch wenn im Detail immer wieder energische Einwände erhoben werden müssen.

Doch gerade weil es gelungen ist, aus Geschichte eine geisteswissenschaftliche Untersuchung der Zivilisationsverläufe zu machen, kommt es zu den Problemen, die insofern für das zweite Stadium bezeichnend sind, als sie unvereinbar sind mit der ersten Annahme, Zivilisationsgesellschaften seien die intelligiblen Felder der Untersuchung. Denn im Zuge der Identifizierung und Erforschung stellt sich heraus, dass die vermuteten ‚sozialen Atome‘ keine geschlossenen Monaden sind und ihre Beziehungen sich auch nicht auf die Zusammenstöße beschränken, die sich für wohlgerundete Atome ziemen. Vor allem innerhalb der zeitlichen Folge der Zivilisationen ist die Mehrheit der späteren Gesellschaften mit den früheren über verschiedene Modi der ‚Filiation‘ verwandt, und einige von ihnen haben ihrerseits Nachkommen. Aus dem Feld der Atome wird somit eine Genealogie der Zivilisationen, die über drei Generationen verläuft, die also vom Erscheinen der Gattung bis zur Gegenwart reicht. Diese genealogische Struktur des Feldes der Zivilisationen ist in sich ein intelligibles Feld der Untersuchung und nicht identisch mit einer einzelnen Gesellschaft. Man könnte jedoch darauf beharren,

dass auch sie zu dem in der ersten Definition enthaltenen ‚äußeren Aspekt‘ gehört. Die Sache wird aber kritisch, wenn Toynbee sich mit dem Affiliationsmodus befasst, der bei ihm Apparentation\* und Affiliation [Eltern-Kind-Beziehung] heißt.\*\* In einigen Fällen entwickeln Gesellschaften in ihrem Zerfallsstadium eine Dreierheit von Symptomen, nämlich den Universalstaat, die Universalkirche und das heroische Zeitalter. Die herrschende Minderheit der zerfallenden Zivilisation erschafft in einer letzten Anstrengung den Universalstaat, der sich über das gesamte Zivilisationsgebiet erstreckt und weitere mörderische Kriege zwischen den Gemeinschaften der Gesellschaft unterbindet; in dieser Situation setzt das innere Proletariat seine Energien frei und gründet eine Universalkirche; und das äußere Proletariat, das in die sterbende Kultur eindringt, entwickelt die kurzlebigen Institutionen und kulturellen Phänomene seines heroischen Zeitalters. Dieser Symptomkomplex findet sich vor allem während des Zerfalls der griechisch-römischen Zivilisation. Von den drei Phänomenen transzendiert jedoch die Universalkirche die Gesellschaft, in der sie sich entwickelt hat, insofern sie zur Übermittlerin des zivilisatorischen Erbes durch ihren prägenden Einfluss auf die Völker wird, die den ethnischen Bestand der angegliederten [affilierten] westlichen Gesellschaft ausmachen werden. Dieser Hilfsdienst, die ‚Funktion der Schmetterlingspuppe‘\*\*\*, sowie die Tatsache, dass die Universalkirche in den Fällen von Apparentation und Affiliation die Gesellschaft

---

\* „*apparentation*“: *the process of apparenting = affiliation, i.e. to bring into close relationship, connect by way of descent or derivation, Webster's Third International Dictionary, 1976, mit einem ausdrücklichen Hinweis auf A. J. Toynbee [d. Übers.]*.

\*\* „...unser abendländischer Gesellschaftskörper steht in gewisser Weise zu dem hellenischen Gesellschaftskörper in einer Beziehung, die, um ein vertrautes, wenn auch nicht ganz entsprechendes Bild zu gebrauchen, mit der Beziehung eines Kindes zu seinen Eltern vergleichbar ist.“ Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, Bd. 1, S. 46 [d. Übers.]

\*\*\* Engl.: *chrysalis function* [d. Übers.]



überdauert, in der sie entstand, ist, anders als die Zivilisationen selbst, zweifellos ein Hinweis darauf, dass ‚intelligible Felder der Untersuchung‘ existieren.

Während der Ausführung seines Programms in den ersten sechs Bänden von *A Study of History* war Toynbee sich nur undeutlich bewusst, dass er dabei war, die programmatischen Definitionen [dieser] Stufe außer Kraft zu setzen. Er begegnete dem Problem nicht mit entsprechenden Revisionen seiner Begriffe und Definitionen. Nichtsdestoweniger erkannte er am Ende des VI. Bandes das Problem in metaphorischer Form. Die Bewegungen, die durch die alternierenden Rhythmen von Yin und Yang hervorgerufen werden, sind kein Tretmühlenszyklus. „Die ständige Drehung eines Rades ist keine vergebliche Wiederholung, wenn sie mit jeder Umdrehung das Gefährt seinem Ziel näher bringt.“ Die Zivilisationen hinterlassen bei ihrer Auflösung „regelmäßig ein Sediment von Universalstaaten, Universalkirchen und barbarischen Kriegshorden. [...] [W]ir dürfen wohl zu Recht annehmen, dass diese drei Studienobjekte mehr sind als Nebenprodukte gesellschaftlichen Zerfalls. [...] [S]ie müssen unabhängige Gebilde sein, die Anspruch darauf haben, um ihrer selbst willen betrachtet zu werden.“ Wir können uns nicht leisten, diese neue Frage zu ignorieren, denn sie „ist der Schlüssel dazu, welchen Sinn die Arbeit des Webers hat; und der inständige Wunsch, *tantus labor non sit cassus*, lässt uns nicht ruhen, ehe wir nicht versucht haben, das Schloss zum Geheimnis dieses Mysteriums zu öffnen.“<sup>8</sup>

Die Lektüre dieser Seiten ist bewegend. Ein gewaltiges Werk hat seinen Abschluss gefunden. Die Gesellschaften, mit deren Verläufen sich, der programmatischen Definition zufolge, Geschichte befasst, sind erfolgreich untersucht worden; und herausgekommen ist die Erkenntnis, dass die Räder der Zivilisation ein Fahrzeug an sein Ziel tragen, das selber keine Zivilisation ist. Die

---

<sup>8</sup> Toynbee, *A Study of History*, Bd. 6, S. 324–326.

ganze Arbeit wäre vergeblich, wenn die Untersuchung der Geschichte nicht ausgedehnt würde auf die „unabhängigen Gebilde, die Anspruch darauf haben, um ihrer selbst willen untersucht zu werden“, weil sie und nicht die Zivilisationen den Schlüssel zum Sinn der Geschichte enthalten. In den Metaphern dieser Seiten, hat Toynbee eine neue Einsicht im kognitiven Sinne gewonnen, weil er ein neues Stadium seiner *zetema* im existentiellen Sinne erreicht hat. Denn dies ist die Kreuzung, an der er dem Weg Spenglers in die tragische Erfahrung von Zivilisationen als einem geistlosen, organischen Rhythmus von Geburt und Tod, von Wachstum und Zerfall hätte folgen können. Dass er in den Universalstaaten und Universalkirchen mehr als nur Nebenprodukte einer sich auflösenden Zivilisation erkannte, war seinem Gespür für die Anwesenheit des Geistes in der Geschichte zu verdanken, das bei Spengler so eklatant fehlt. Durch die intensive Arbeit an der Studie dürfte dieses Gespür im Übrigen noch zugenommen haben. Denn jeder hätte die intellektuelle Vorhersage machen können, er selber gewiss auch, dass er an diesen geistigen Scheideweg gelangen würde, wenn er Geschichte lediglich als eine Vielfalt von Zivilisationsverläufen und deren Beziehungen begriffe; dass er sich im Zuge einer derartigen Untersuchung früher oder später entweder als nihilistischer Existentialist oder als Philosoph und Christ würde bekennen müssen. Doch offensichtlich stand ihm diese geistige Problematik zu Beginn der *Study* nicht so lebhaft vor Augen wie zum Schluss, sonst hätte er die erste Definition niemals formuliert.

Zwischen der Veröffentlichung der Bände IV–VI 1939 und der Bände VII–X 1954 liegen fünfzehn Jahre und ein Weltkrieg. Eine theoretische Situation, die sich am Ende des VI. Bandes noch in einem Zustand befand, in dem sie spirituell wahrgenommen, aber nicht intellektuell durchschaut wurde, wird im VII. Band mit Hilfe begrifflicher Instrumente artikuliert.

Der Schwerpunkt der neuen Position liegt auf der neuen Klassifikation von Gesellschaften, die das intelligible Feld der Untersu-

chung konstituieren. Am unteren Ende befinden sich, wie im ersten Stadium der *Study*, die primitiven Gesellschaften, die den Historiker nicht interessieren und der Anthropologie überlassen bleiben. Auf der nächsten Stufe finden wir die primären Zivilisationen (die ägyptische, die sumerische), die aus dem primitiven Stadium der Gesellschaft hervorgegangen sind. Die primären Zivilisationen erfüllen ihre Bestimmung, indem sie die sekundären Zivilisationen (die hellenische, die chinesische\*) hervorbringen und diese wiederum die höheren Religionen (Christentum, Hinduismus, Mahāyāna-Buddhismus\*). Die Anzahl der intelligiblen Felder der Untersuchung ist auf vier Gesellschaftsgattungen angewachsen, die chronologisch und genealogisch auf „einer ansteigenden Werteskala“<sup>9</sup> angeordnet sind. Diese neue Klassifikation ist möglich und notwendig, weil das metaphorische Fahrzeug, das auf den Rädern der Zivilisation ans Ziel getragen wird, nun als „Wagen der Religion“<sup>10</sup> identifiziert wird. Die „Geschichte der Religion“<sup>11</sup> ist nun die eigentliche Geschichte, und die verschiedenen Gesellschaften müssen auf der Werteskala entsprechend der Funktion, die sie für den „Fortschritt der Religion“<sup>12</sup> haben, charakterisiert und klassifiziert werden. Indem er von dieser letzten Position auf die erste zurückblickt, fasst Toynbee selber die verheerende Wirkung der Veränderung kurz zusammen:

---

\* In diesen Aufzählungen fehlt in Voegelins Aufsatz gegenüber Toynbees *Study* bei den sekundären Zivilisationen die „Syriac civilization“, aus welcher der Islam hervorgegangen sei. Den Islam unterschlägt Voegelin hier wiederum bei der Auflistung der höheren Religionen. Es muss unklar bleiben, ob dahinter Absicht oder ein Versehen steht. Jedenfalls kann festgehalten werden, dass Toynbee in seinen Veröffentlichungen ab dem Band VII seiner *Study* stets von vier Hochreligionen gesprochen hat und der Islam immer Teil davon war [d. Hrsg.].

<sup>9</sup> Ebd., Bd. 7, S. 448.

<sup>10</sup> Ebd., S. 423.

<sup>11</sup> Ebd., S. 420.

<sup>12</sup> Ebd., S. 449.

„Nun, da unsere Studie uns an einen Punkt geführt hat, an dem die Zivilisationen, wie zu Beginn unserer Untersuchung die Territorialstaaten\* der modernen westlichen Welt, ihrerseits keine intelligiblen Felder der Untersuchung mehr für uns sind und ihre historische Bedeutung eingebüßt haben, außer wenn sie dem Fortschritt der Religion dienen, stellen wir fest, dass von diesem heller beleuchteten Standpunkt aus die Gattung selbst ihre spezifische Einheit verloren hat. In unserer neuen Liste der Gesellschaftskörper, die in einer aufsteigenden Reihe von Werten angeordnet sind, erscheinen die primären und die sekundären Zivilisationen als gesonderte Kategorien, die sich dadurch von einander unterscheiden und auf einem qualitativ unterschiedlichen Niveau angesiedelt sind, dass ihre Mitwirkung bei der Entfaltung der höheren Religionen jeweils von unterschiedlichem Wert ist. Die Zivilisationen der dritten Generation aber spielen nun überhaupt keine Rolle mehr.“<sup>13</sup>

Diese drastische Revision geht indes mit der Warnung einher, dass die frühere These von der philosophischen Äquivalenz aller Zivilisationen nicht aufgegeben werde. Die These „ist bis zu einem gewissen Grade mit Sicherheit wahr; und sie hat uns nicht im Stich gelassen, solange wir uns mit den Zivilisationen selbst beschäftigten und deren Entstehung, Wachstum, Zusammenbruch und Zerfall die eigentlichen Gegenstände der Untersuchung waren.“<sup>14</sup> Die Ergebnisse der ersten sechs Bände bleiben also trotz des veränderten Standpunkts gültig.

Das Werk, das mit der Definition von Zivilisationsgesellschaften als ‚den intelligiblen Feldern der historischen Untersuchung‘ begann, endet mit der Aussage, sie seien eben gerade nicht intelligibel. Die Definition wird also so entwertet, wie man eine Definition nur entwerten kann. Nichtsdestoweniger bleibt die Durchführung des Programms, das in der Definition enthalten ist, auf der operationellen Ebene davon unberührt. Ich brauche das nicht weiter auszuführen, um deutlich zu machen, dass die begriffliche

---

\* Engl.: *parochial states* [d. Übers.].

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

Arbeit trotz der großen Meriten dieser Position viel zu wünschen übrig lässt.

Was im Laufe der Untersuchung geschehen ist, ist am besten zu verstehen, wenn man den ursprünglichen Plan des Werkes mit der Form vergleicht, die es tatsächlich angenommen hat. Ursprünglich sollte die *Study* in drei jeweils mehrbändigen ‚Tranchen‘ erscheinen. Die erste Tranche sollte Entstehung und Wachstum der Zivilisationen beinhalten; die zweite Tranche Zusammenbruch und Verfall, einschließlich der Universalstaaten, Universalkirchen und der heroischen Zeitalter, als den wichtigsten Symptomen des Zerfalls; und in der letzten Tranche sollte es um die Kontakte zwischen den Zivilisationen in Zeit und Raum gehen, ergänzt durch drei Studien über Spezialprobleme. Dieser Veröffentlichungsplan entsprach der Definition von Geschichte als geisteswissenschaftlicher Untersuchung der inneren wie der äußeren Aspekte der Zivilisationen: Die Untersuchung der Zivilisationsverläufe war Inhalt der ersten beiden Tranchen; die Untersuchung der Beziehung zwischen den Gesellschaften Inhalt der letzten Tranche. Tatsächlich erfüllte jedoch nur die erste Tranche das im Vorwort zum I. Band skizzierte Programm. Denn zwischen dem Jahr 1935, als das Vorwort zur zweiten Ausgabe noch auf eben diesen Plan verwies, und dem Jahr 1939 kam es zu dem existentiellen Fortschritt der Untersuchung, der Toynbee veranlasste, nur solche Elemente des Universalstaats, der Universalkirche und des heroischen Zeitalters in die zweite Tranche aufzunehmen, die dem ersten Plan entsprachen und das Bild des Verfalls abrundeten, und die eigentliche Behandlung dieser Themen auf die letzte Tranche zu verschieben. Deshalb leidet die abgeschlossene *Study* als Ganzes, vor allem aber die letzte Tranche der Bände, unter der schwerwiegenden Fehlkonstruktion, dass der auf der ersten existentiellen Ebene konzipierte Plan für die auf der letzten existentiellen Ebene durchgeführten Untersuchungen beibehalten wird.

Tatsächlich wirkt sich die Fehlkonstruktion bis in solche Tiefen des Stoffs aus, dass man die Blöcke des ersten Plans nicht mehr eindeutig von den Untersuchungen auf der letzten Ebene trennen kann. Wenn man sich die Inhaltverzeichnisse ansieht, möchte man geradezu die Untersuchungen über die Kontakte der Zivilisationen in Zeit und Raum sowie die drei ergänzenden Studien dem ersten Plan zuschlagen und dessen Durchführung, die am Ende des VI. Bandes abgebrochen wurde, abschließen. In diesem Fall könnte man die Studien über die Universalstaaten, die Universalkirchen und die heroischen Zeitalter vom Rest der *Study* trennen und als eigenständiges Werk betrachten, das Toynbees Sicht der Geschichte auf der letzten existentiellen Ebene darstellt. Doch eine genaue Lektüre des Textes zeigt, dass alle Bände der letzten Tranche von der neuen Position aus geschrieben sind; Linien, die die Abschnitte des ersten Plans von der neuen Interpretation trennen würden, lassen sich nicht mehr ziehen. Somit ist weder der Plan der ersten Ebene zu Ende geführt worden noch hat die letzte Ebene eine eigene Organisationsform erhalten. Welche Form das hätte sein können, kann man vermuten, wenn man den VII. Band als eigenständiges Werk ansieht. Hier begegnen wir einer klaren Unterteilung des Stoffes in Universalstaaten und Universalkirchen. In dem Teil über die Universalstaaten zeigen Überschriften wie „Die Nutzbarmachung von Provinzorganisationen durch die Kirchen“, „Hauptstädte als Seminare der Höheren Religionen“, „Das Vermächtnis der Römischen Armee an die christliche Kirche“ und „Reichsbürgerschaft und Kirchentreu“, dass der Zivilisationsverlauf unter dem Aspekt betrachtet wird, ob er der Entfaltung der Religionen dient. In dem Teil über die Universalkirchen dann werden die Religionen unter dem Aspekt betrachtet, dass sie den Schlüssel zum Mysterium der Geschichte besitzen. Trotzdem ist der VII. Band nicht als eigenständiges Werk gedacht, und man kann aus seinem Aufbau legitimerweise nicht mehr als ein größeres Verständnis für die Zäsur zwischen dem VI. und dem VII. Band der *Study* herleiten. Einer vereinfachenden Sprachregelung zuliebe werden wir uns in

den folgenden Überlegungen auf die Bände I–VI als den ersten Teil und auf die Bände VII–X als den zweiten Teil der *Study* beziehen.

Sobald man unter dem Schleier der Fehlkonstruktion das eigentliche Problem der *Study* erkannt hat, werden der Sinn der *zetema* und ihre Resultate sichtbar. Wenn wir einmal von all den Modifikationen absehen, die im Lichte der vorangegangenen Überlegungen nötig wären, können wir kurz und bündig sagen, dass sich der erste Teil mit der Zivilisationsgeschichte beschäftigt, während sich der zweite Teil mit der Religionsgeschichte befasst; oder, um die klassische Terminologie zu verwenden, Toynbee hat eine Profangeschichte und eine Sakralgeschichte geschrieben. Zusammen reflektieren die beiden Teile ein augustinisches Projekt der Geschichtsschreibung, wie sie durch Orosius' *Historia contra Paganos* und Augustinus' eigenes Buch *De Civitate Dei* verbreitet war.

Die Rückkehr zur augustinischen Geschichtskonzeption ist ein überaus bedeutsames Ereignis; und angesichts der Fehlkonstruktion der *Study* müssen wir deshalb fragen, ob sie von Toynbee überhaupt beabsichtigt war, und wenn ja, in welchem Ausmaß ihm das bewusst war. In den ‚Danksagungen‘ zum X. Band finden sich Anzeichen, dass er sich darüber im Klaren war, wenn er dort von Ibn Khaldun spricht, der „mir die Vision von einer Geschichtsstudie schenkte, die die Grenzen dieser Welt sprengt und in eine andere Welt durchbricht“, und dann fortfährt: „Der Hl. Augustinus schenkte mir in *De Civitate Dei* die Vision von der Beziehung dieser zwei Welten zueinander.“<sup>15</sup> Diese Belegstelle sollte nicht außer Acht gelassen, aber auch nicht überbewertet werden. Um eine Beurteilungsgrundlage zu erhalten, wollen wir uns das erste und das letzte Erscheinen des metaphorischen Fortschrittsgefährts ansehen, das sich auf den Rädern

---

<sup>15</sup> Ebd., Bd. 10, S. 236.

der Zivilisation ohne die Pferdestärke der Begriffe durch Toynebes Untersuchung bewegt.

Sein erstes Erscheinen<sup>16</sup> geht mit einer Flut von Metaphern und mythischen Symbolen einher. Da ist das Weberschiffchen auf dem Webstuhl der Zeit, das eine Tapisserie entstehen lässt, in der es offensichtlich „einen Fortschritt in Richtung auf ein Ende“ gibt; die Kette von Anspruch-und-Antwort [*challenge-and-response*]<sup>\*</sup> löst den prometheischen *élan* sozialen Wachstums aus; der Zyklus von Rückzug-und-Wiederkehr [*withdrawal-and-return*]<sup>\*\*</sup> verwandelt die Persönlichkeit und steigert ihre Macht; der Zyklus der Reproduktion hat die Evolution aller höheren Tiere bis zum Menschen ermöglicht; und selbst die sich wiederholende ‚Sphärenmusik‘ wird in einem expandierenden physikalischen Universum zum Nebengeräusch. Es ist daher davon auszugehen, dass in menschlichen Angelegenheiten die *sacra necessitas* des Zyklus zusammen mit einem Element der Freiheit ko-existiert. Toyntee selbst hält seine Sicht für eine Kombination aus Spenglers Glauben an das Element der Wiederkehr, was die Belange des Menschen angehe, und Einsteins Glauben an ein Element der Einzigartigkeit und Irreversibilität, was die Bewegung der Sterne angehe. All dies klingt natürlich keineswegs augustianisch.

Bei seinem letzten Auftreten erscheint das Gefährt zusammen mit den Symbolen ‚Das Gesetz Gottes‘ und die ‚Gesetze der Natur‘. „Das Gesetz Gottes‘ offenbart die Regelmäßigkeit, mit der ein einzelnes konstantes Ziel von der Intelligenz und dem Willen eines Menschen trotz aller Hindernisse und als Reaktion auf alle Herausforderungen unerschütterlich verfolgt wird“, während die „Gesetze der Natur“ die „Regelmäßigkeit einer sich wiederholenden Bewegung“ zeigen. Beide Konzepte sind gleichzeitig

---

<sup>16</sup> Ebd., Bd. 4, S. 34–38.

<sup>\*</sup> *Der Gang der Weltgeschichte*, 1. Bd., S. 27 [d. Übers.].

<sup>\*\*</sup> Ebd., S. 23 [d. Übers.].



haltbar. Die Zivilisationsverläufe mit ihren Zusammenbrüchen und ihrem Zerfall werden transzendiert

„in den kumulativen geistigen Fortschritt der Religion von Lernen durch Leiden. Dieser kumulative Fortschritt der Religion – die höchste spirituelle Erfahrung und Bestrebung, die dem Menschen auf Erden möglich ist – ist Fortschritt, weil er für den Menschen auf seinem Weg durch diese Welt die Mittel der Erleuchtung und Gnade bereithält, die dem Pilger noch während seiner irdischen Pilgerschaft helfen sollen, eine engere Gemeinschaft mit Gott zu erreichen und Ihm weniger unähnlich zu werden.“<sup>17</sup>

Diese Sprache klingt so, als wäre sie der Konzeption des Hl. Augustinus von der Kirche als Blitzstrahl der Ewigkeit in die Zeit ähnlicher – doch offensichtlich ist sie nicht ganz dieselbe.

Wenn wir nun anhand dieser beiden Symbolkomplexe, die jeweils zum zweiten und zum dritten Stadium der *zetema* gehören, eine Beurteilung zu formulieren versuchen, dann [formulieren wir sie] am besten als die Spannung zwischen der immanenten Logik der *zetema* und Toynbees Unwilligkeit, seine Suche zu Ende zu führen. Durch ihre immanente Logik würde die Suche bei Toynbee zu einer Haltung führen, die der augustini-schen ähnlich wäre, so unterschiedlich er sie auch im Licht unseres heute immens angewachsenen historischen und philosophischen Wissens artikulieren müsste. Und wenn wir das erste und das letzte Erscheinen des famosen Gefährts vergleichen, können wir an der Veränderung der symbolischen Atmosphäre den Druck der Suche erkennen. Toynbee möchte jedoch nicht nachgeben; und angespornt durch die kritischen Bemerkungen ‚Mr. Martin Wights‘ nennt er seinen Grund – zumindest den offensichtlichen: Sein Wissen als Historiker habe ihm nicht nur gezeigt, dass alle Versuche, eine geistige Wahrheit intellektuell zu formulieren, gescheitert seien, es habe ihn auch überzeugt, dass das Kunststück gar nicht zu vollbringen sei.

---

<sup>17</sup> Ebd., Bd. 9, S. 174.

„Selbst wenn es aufgrund einer Übereinkunft psychologisch möglich wäre, die klassische Theologie der vier lebenden höheren Religionen aufzugeben und durch eine neumodische Theologie zu ersetzen, die sich nicht der Ausdrucksweise einer hellenischen oder indischen Philosophie, sondern einer modernen westlichen Wissenschaft [bediente], wäre ein Erfolg dieser *tour de force* lediglich die Wiederholung eines früheren Fehlers, der dieselbe Nemesis auf den Plan rief.“

Und im Rückblick auf sein *Finis*, das am 15. Juni 1951 geschrieben wurde, fährt er fort: „Eine wissenschaftlich formulierte Theologie (falls eine solche überhaupt konzipierbar wäre) wäre ebenso unbefriedigend und kurzlebig wie die philosophisch formulierte Theologie, die Buddhisten, Hindus, Christen und Muslimen A. D. 1952 wie ein Mühlstein um den Hals hängt.“<sup>18</sup> Als ‚Mr. Martin Wight‘ ihm dann weiter zusetzt und argumentiert, falls er in Angelegenheiten bezüglich der Wahrheit kommunizieren wolle, könne er gar nicht vermeiden, dass seine Formulierungen „eigentlich das Werk der Vernunft“ seien, lautet seine Antwort, das könne er vermeiden, wenn er dem Beispiel Platons folge. Denn Platon „spannt Vernunft und Intuition nebeneinander vor seinen geflügelten Wagen\* und versucht erst gar nicht, die eine mit den Insignien der anderen auszustaffieren. Ich glaube, dass er genau deswegen in solche Höhen zu fliegen vermag, weil er diese beiden Pferde im selben Geschirr laufen lässt. Ich berufe mich auf das Beispiel Platons.“<sup>19</sup>

An diesem Punkt muss die Debatte aufhören. Denn hier begegnen wir bei Toynbee in Bezug auf Fragen von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Religion, Metaphysik und Theologie, Intuition und Wissenschaft wie auch in Fragen der Kommunikation einem Dilettantismus, den jeder, der das möchte, überwinden könnte. Die Situation auf der Ebene der offensichtlichen Argumentation verweist auf die tiefer liegende Schwierigkeit,

---

<sup>18</sup> Ebd., Bd. 7, S. 494–495.

\* *Phaidros* 246a–247c [d. Übers.].

<sup>19</sup> Toynbee, *A Study of History*, Bd. 7, S. 501.

dass Toynbee empfänglich für das Wort Gottes ist, sofern es in dogmatischen Symbolen und kirchlichen Institutionen historisch fassbar geworden ist, es aber nicht als das Wort hört, das ihm persönlich zugesprochen wird. Es wäre taktlos und völlig deplaciert, dieses persönliche Problem zu berühren, wenn Toynbee es nicht selber öffentlich gemacht hätte, als er seine *Study* mit dem inzwischen berühmten Gebet beendete, das beginnt:

„Christe, audi nos.

Christus Tammuz\*, Christus Adonis, Christus Osiris, Christus Balder\*\*, erhöre uns unter welchem Namen wir dich auch lobpreisen, da du für unsere Erlösung den Tod erlitten hast.“<sup>20</sup>

Dieses öffentliche Gebet steigt nicht vom Menschen zu Gott, sondern von den vereinten Religionen zu ihren historischen Symbolen auf.

---

\* *Tammuz*, der mesopotamische Fruchtbarkeitsgott, der die neue Lebenskraft der Natur im Frühling verkörpert. *Tammuz*, der ‚Makellose Jüngling‘, wurde zunächst als Gott der Hirten verehrt. Als sein Kult sich im 2. bis 1. Jahrtausend v. Chr. nach Assyrien ausbreitete, wurde er zum Gott des Ackerbaus. Zentrum des Kults waren zwei jährliche Feste: das seiner Vermählung mit der Himmelsherrin *Inanna* (*Ishtar*, *Astarte*), und das seines Todes. In dem sumerischen Mythos „*Inannas* Gang in die Unterwelt“ geht es darum, daß *Inanna* ihren Machtbereich auch auf die Unterwelt ausdehnen will. Am Ende schickt sie *Tammuz* an ihrer Stelle in die Unterwelt, wo ihn seine Schwester schließlich ausfindig macht. Der Mythos endet mit der Verfügung *Inannas*, daß *Tammuz* und seine Schwester abwechselnd ein halbes Jahr in der Unterwelt zubringen müssen. Er reflektiert die altorientalische Vorstellung des ewigen Dualismus von Tod und Wiederkehr [d. Übers.].

\*\* *Balder*, altnordisch *baldr*, altenglisch und althochdeutsch *Balder* (Herr, Held, Fürst); ein Gott im germanischen Mythos, der von seinem blinden Bruder mit einem Mistelzweig getötet wird. Mit *Balder* verschwinden Glück und Schönheit aus der Welt, so daß die Götterdämmerung, *Ragnarök*, der Untergang der Welt, näher rückt. Es wird prophezeit, daß er nach diesem Weltuntergang als Lichtgestalt aus dem Totenreich wiederkehrt und das Zeitalter einer neuen Welt heraufführt, in der es weder Verrat, noch Lüge oder Mord gibt [d. Übers.].

<sup>20</sup> Toynbee, *A Study of History*, Bd. 10, S. 143.

Die Unvollkommenheiten des Werkes entstehen somit aus der Unwilligkeit, die *zetema* zu vollenden, obwohl klar und deutlich gewusst wird, welches Ziel sie haben müsste. Was eine Untersuchung der Geschichte nach augustinischem Vorbild hätte werden können, endet mit einer Fehlkonstruktion. Denn Religionsgeschichte ist ebenso wenig eine *historia sacra* wie die historischen Sprachsymbole das geistige Wort sind, das Gott zum Menschen spricht.

**Matthias Schmid**

**WAHRHEIT – MENSCHHEIT – GESCHICHTE:  
Anmerkungen zu Eric Voegelins Rezeption von  
Arnold J. Toynbees *Study of History***

Als am 14. April 1963 am Grinnell College in Iowa der US-Emigrant Eric Voegelin (1901–1985), seinerzeit Lehrstuhlinhaber für Politische Wissenschaft in München, und Arnold J. Toynbee (1899–1975), britischer Historiker, beide zusammen das Podium für eine gemeinsame Diskussion betraten, erlebte eine schon länger andauernde Auseinandersetzung zwischen zwei Geschichtsdenkern ein erstes direktes öffentliches Aufeinandertreffen. Zugleich fand hier ein vor allem von Voegelin getragener intellektueller Austausch seinen Höhe- und auch Endpunkt. Den Auftakt für die kritische Aneignung von Toynbees Hauptwerk *A Study of History* lieferte auf Seiten Voegelins der hier vorangestellte Text *Toynbee's History as a Search for Truth* – ein 1961 publizierter Aufsatz<sup>1</sup>, der im Wesentlichen einen Vortrag von 1955 wiedergibt.

Das vorliegende Nachwort möchte als Hintergrund zunächst die denkerische Beziehungsgeschichte zwischen Voegelin und Toynbee – vor allem aus Perspektive von Voegelins Rezeption – skizzieren (I). Anschließend sollen kurz einige Hinweise zur Datierung des Textes selbst gegeben werden (II). Ein nächster Abschnitt soll eine Zusammenfassung der wichtigsten Anknüpfungs- bzw. Angriffspunkte von Voegelins Toynbee-Rezeption bieten (III), ehe ein Aus-

---

<sup>1</sup> Eric Voegelin: *Toynbee's History as a Search for Truth*, in: Edward T. Gargan (Hrsg.): *The Intent of Toynbee's History*, Chicago, Ill. 1961, S. 183–198. Unverändert abgedruckt auch in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 11: *Published Essays 1953–1965*, hrsg. und mit einer Einführung von Ellis Sandoz, Columbia, Miss. 2000, S. 100–112.

blick sich der Frage nach dem möglichen Einfluss von Toynbees Geschichtsstudien auf Voegelins weitere Werksentwicklung annähern möchte (IV).

## I.

Ob Voegelin und Toynbee bei ihrer ersten Begegnung 1937 in Wien<sup>2</sup> bereits ahnten, dass sie sich rund ein Vierteljahrhundert später auf einem gemeinsamen Podium über Fragen der Geschichtsphilosophie wiederfinden würden, darf bezweifelt werden. Zwar verweist der Titel von Toynbees damaligem Vortrag in der österreichischen Hauptstadt auf dem noch in Voegelins Nachlass auffindbaren<sup>3</sup> Ankündigungsblatt auf dasjenige Thema, welches beide in den 1950er Jahren zusammenführen sollte: *Has History any Shape or Pattern?* Die Frage also, ob sich in der Geschichte verallgemeinerbare Strukturmuster, gemeinhin: *Sinn*, ausmachen ließen oder ob die Geschichte eine Sammlung von Zufällen und Kontingenzen darstellt, sollte beide in ihren universalhistorischen Studien anleiten. Im Jahr 1937 war Voegelin als österreichischer Staatsrechtler allerdings noch weit davon entfernt, selbst eine zivilisationsübergreifende Universalgeschichte zu verfertigen. Zwar hatte Voegelin in diesem Jahrzehnt schon mehrfach die Tendenz an den Tag gelegt, die engen Grenzen der Fächerdisziplinen zu übersteigen und auch den oft stark gegenwartszentrierten Betrachtungshorizont der Politischen Wissenschaft möglichst weit auf die Geschichte auszudehnen. Dass Politikwissen-

---

<sup>2</sup> So schreibt Voegelin in einem Brief an Toynbee vom 25.04.1958 (in: Eric Voegelin: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 30: *Selected Correspondence 1950–1985*, hrsg. von Thomas A. Hollweck, Columbia, Miss. 2007, S. 340) anlässlich eines anstehenden Treffens beider Gelehrten: “And I do hope indeed that at last I shall see you again after more than twenty years. You may not remember the last time: it was in Vienna at the house of Robert Waelder.” (Ebd.)

<sup>3</sup> Vgl. *Eric Voegelin Papers*, Box 100, Folder 10.

schaft – verstanden als Teil einer Wissenschaft vom Menschen – nicht nur pragmatische Politikberatung und Theorie der bestehenden Verfassungs- und Institutionenordnung zu sein hatte, mag heutigen Vertretern der sich immer kleinteiliger spezialisierenden Disziplin als maßlos überzogener Anspruch gelten. Das Postulat, das Politische auf einer anthropologisch-existentialen Ebene einzuholen, war jedoch schon für die frühen Arbeiten Voegelins prägend – sei es für den gescheiterten Versuch zu einer systematischen Staatslehre<sup>4</sup>, sei es für Voegelins Bücher zur Rekonstruktion der Rassenidee<sup>5</sup> oder sei es für eben jenes Projekt, an dem Voegelin zur Zeit des Wiener Toynbee-Vortrages schon arbeitete: *Die Politischen Religionen*<sup>6</sup>. Gerade hier wagte Voegelin einen Par-Force-Ritt durch die Menschheitsgeschichte, um von Echnaton über das Mittelalter und die Neuzeit bis zu einer Analyse des gegenwärtigen nationalsozialistischen Denkens zu gelangen. Trotz der zeitlichen Spannweite der Schlaglichter dieser Schrift war die Bearbeitung der Geschichte doch noch zu holzschnittartig und selektiv, als dass man damit schon eine Vorstufe der späteren – gleichermaßen theoretisch fundierten wie materialgesättigten – Geschichtsphilosophie vorliegen gehabt hätte. In den *Politischen Religionen* werden immerhin zwei wichtige Kernelemente des Voegelin'schen Denkens eingeführt: Erstens wird das Politische nicht auf bestimmte Funktionsbereiche oder Institutionengefüge beschränkt, sondern primär auf einer *existentialen* Dimension eingeholt, in welcher der Mensch in seinem gesamten Dasein tangiert werde. Zweitens kommt hier erstmals die

---

<sup>4</sup> Vgl. zu den inzwischen auf Deutsch und Englisch ediert vorliegenden Texten zur Staatslehre Peter J. Opitz: *Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihrer Stellung im Gesamtwerk* (= VOEGLINIANA – Occasional Papers [= VOP], Nr. 74), 3. überarb. und erg. Aufl., München 2011.

<sup>5</sup> Erich Voegelin: *Rasse und Staat*, Tübingen 1933; ders.: *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin 1933.

<sup>6</sup> Vgl. Eric Voegelin: *Die Politischen Religionen* [1938] (= *Periagoge*, o. Bd.), hrsg. und mit einem Nachwort vers. von Peter J. Opitz, 3. Aufl., München 2007.

Unterscheidung von *innerweltlicher* und *transzendenter* Ausrichtung systematisch zum Einsatz – zugespitzt in der Entscheidungsfrage: Lässt sich das Heil vom Menschen in der Welt herstellen *oder* bleibt dies höheren Mächten vorbehalten und die Erfüllung der Geschichte auf einen Zielpunkt jenseits der Welt orientiert? Diese Differenz von Immanenz und Transzendenz wird für Voegelin nicht nur fortan zum Lackmустest für politisch-philosophische Konstrukte, sondern wird auch sein Geschichtsdenken mit der Ablehnung rein innerweltlicher Fortschritts- und Revolutions-, Ideologien‘ bestimmen. Trotz dieser vorausgreifenden Elemente war die Schrift allerdings insgesamt noch von einigen Unzulänglichkeiten auf theoretisch-konzeptioneller Ebene geprägt und polemisch auf die Konfrontation mit den zeitgenössischen Ideologien zugeschnitten.

Auch das Projekt zu einem Lehrbuch über die politische Ideengeschichte, das Voegelin nach seiner 1938 erfolgten Emigration in die Vereinigten Staaten aufgenommen hatte, stellte für sich genommen noch keine Philosophie der Geschichte dar. Zu sehr blieb die *History of Political Ideas*<sup>7</sup> – trotz einer sich immer mehr verfestigenden klassisch-christlichen Position, von der aus Voegelin die neuzeitlichen Versuche zu einer Geschichtsphilosophie scharf kritisierte – im Ganzen doch noch in erster Linie deskriptiv. Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte konnte und wollte sie noch nicht unbedingt geben. Zudem bilden die Engführung auf die abendländische Entwicklung und der Schwerpunkt auf die Neuzeit im genannten ideengeschichtlichen Werk noch Gegenstücke zur späteren Philosophie der Ordnung und der Geschichte, die zeitlich wesentlich weiter ausgreift und einer interzivilisatorischen Horizonterweiterung Rechnung trägt.

---

<sup>7</sup> Zur Geschichte dieses letztlich gescheiterten, aber in seinen Brüchen und Kontinuitäten hoch interessanten Unternehmens, das Voegelins denkerische Entwicklung für ein- bis anderthalb Jahrzehnte dokumentiert, vgl. Peter J. Opitz: *Der „neuen Innerweltlichkeit“ auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins History of Political Ideas und seiner Deutung der westlichen Moderne* (= VOP, Nr. 80), München 2011.



Zurück zu Toynbee und der Frage, wie sich die damals noch auseinanderliegenden Wege zunehmend annäherten: 1937, beim ersten Aufeinandertreffen zwischen dem unbekanntem Staatsrechtler Voegelin als Zuhörer und dem damals schon internationalen Ruhm genießenden britischen Historiker als Redner, hatte Toynbee drei Jahre zuvor die ersten drei von insgesamt zwölf Bänden seines Hauptwerks, *A Study of History* (im Folgenden kurz: *Study*), vorgelegt – einem Projekt, das er ab Mitte der 1920er Jahre parallel zu seiner Herausgeberschaft einer Zeitschrift über Internationale Politik<sup>8</sup> verfolgte. 1939 veröffentlichte er mit den Bänden IV–VI das zweite Viertel des Werkes, dessen weitere Fertigstellung durch den Ausbruch des Krieges zwischen dem nationalsozialistischen Deutschen Reich und Großbritannien für mehrere Jahre aufgehalten wurde. Nach dieser erzwungenen Unterbrechung sollte Toynbees *Study* einige Jahre später eine neue Richtung nehmen. Es soll in den frühen 1950er Jahren gewesen sein, dass Toynbee zu einer neuen Einschätzung gekommen war,<sup>9</sup> die seine bekannte Grundannahme, dass *Zivilisationsgesellschaften* die *verstehbaren Einheiten und Untersuchungsfelder* in der Menschheitsgeschichte seien, nicht unbedingt verwarf, wohl aber dahingehend erweiterte, dass die *Hochreligionen* (d.h. Hinduismus, Buddhismus, Christentum und Islam) als eigenständige und sogar höherrangige soziale Einheiten in den Blick gerieten. Toynbees *Study* wollte zuerst die Zivilisationen in ihrem Aufstieg und Niedergang (Bd. I–IV) betrachten, dann

---

<sup>8</sup> Zusammen mit der *Study* bildete der *Survey of International Affairs* die beiden publizistischen Säulen in Toynbees Werk, das sich dem einenden Fokus einer sich ihres globalen Zusammenhangs bewusst werdenden Menschheit einmal von der Vergangenheit (*Study*), einmal vom gegenwärtigen Zeitgeschehen (*Survey*) her anzunähern versuchte.

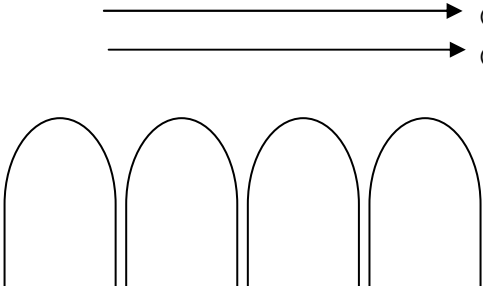
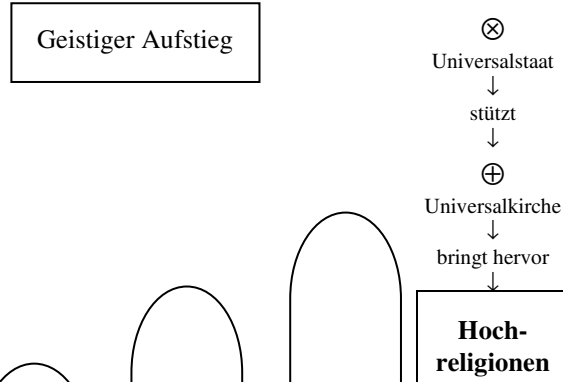
<sup>9</sup> Vgl. Manfred Henningsen: *Menschheit und Geschichte. Untersuchung zu Arnold Joseph Toynbees ‚A Study of History‘* (= Schriftenreihe zur Politik und Geschichte, o.Bd.), München 1967, S. 36. Es handelt sich bei Henningsens Buch um eine unter dem Doktorvater Eric Voegelin entstandene, hoch aufschlussreiche Dissertation über Toynbee, die insbesondere die Erfahrungsebene bei Person und Werk des britischen Historikers beleuchten möchte.

sollten die Auflösungserscheinungen von Zivilisationen (Bd. V–VIII) untersucht werden, um abschließend nach der Auswirkung von Kontakten zwischen Zivilisationen (Bd. VIII–IX) zu fragen. Die Kategorien von ‚Universalstaat‘, ‚Universalkirche‘ und ‚heroischem Zeitalter‘ – welche für Voegelins Toynbee-Rezeption so wichtig sind – sollten gemäß ursprünglicher Planung lediglich als Abfallprodukte absterbender Zivilisationen behandelt werden. Universalstaat und Universalkirche besitzen demnach für den späteren Toynbee nicht nur einen abgeleiteten Charakter als Niedergangsphänomen, quasi als letztes Aufbäumen einer sich auflösenden Zivilisation durch Einrichtung einer großräumigen Herrschaftsorganisation und einer zivilisationsumspannenden religiösen Institution. Dadurch, dass die Universalkirchen nun sogar als „higher species of society“<sup>10</sup> mit den von Toynbee neu bewerteten Hochreligionen in Verbindung gesetzt werden und ihnen als die Zivilisation überdauernde Hervorbringungen eine bedeutende Brückenfunktion zwischen den Zivilisationen zukomme, wurden sie ab dem 1954 erschienenen Band VII für ihn zu Katalysatoren eines geeinten – ‚ökumenischen‘ – Menschheitsbewusstseins aufgewertet. Dadurch, dass sie die menschheitlich ausgerichteten Hochreligionen stützen und hervorbringen, werden damit die Universalstaaten und ganz besonders die Universalkirchen von Nebenerscheinungen im Desintegrationsprozess von Zivilisationen zu den konstitutiven Trägern eines geistigen Fortschritts in der Zivilisationsfolge.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Toynbee, *A Study of History*, Bd. 7, S. 420.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., S. 420ff.

TOYNBEE I	TOYNBEE II											
<p><i>A Study of History</i>, Bd. I–VI</p>	<p><i>A Study of History</i>, Bd. VII ff.</p>											
<p>⊗ Universalstaat &amp; ⊕ Universalkirche als bloße Nebenprodukte zerfallender Zivilisationen</p> 	<p>Geistiger Aufstieg</p> 											
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Zivilisationsgesellschaften als intelligible Felder und maßgebliche geschichtliche Einheiten</li> <li>- zyklische (bzw. parabelförmige) Struktur des Zivilisationsverlaufes: Aufstieg und Niedergang</li> <li>- alle Zivilisationsgesellschaften prinzipiell auf einer Ebene (außer primitive Zivilisationen); keine geistige Aufstiegslinie</li> </ul>	<table border="1" data-bbox="1422 981 1870 1204"> <tr> <td></td> <td></td> <td><b>sekundär</b></td> <td rowspan="2"> “higher species of society”: Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus → <i>Ökumene</i> </td> </tr> <tr> <td></td> <td><b>primär</b></td> <td>assyrische, hellenische, indische Zivilisation</td> </tr> <tr> <td><b>primitiv</b></td> <td>minoische Z, Indus-Kultur</td> <td></td> <td></td> </tr> </table> <p>Zivilisationsgenerationen</p>			<b>sekundär</b>	“higher species of society”: Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus → <i>Ökumene</i>		<b>primär</b>	assyrische, hellenische, indische Zivilisation	<b>primitiv</b>	minoische Z, Indus-Kultur		
		<b>sekundär</b>	“higher species of society”: Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus → <i>Ökumene</i>									
	<b>primär</b>	assyrische, hellenische, indische Zivilisation										
<b>primitiv</b>	minoische Z, Indus-Kultur											

Denken ist ein riskanter Prozess – in Verbindung mit einer Offenheit für gleichermaßen religiöse wie philosophische Fragen allemal –, der mitunter auch die eigenen Grundlagen, auf denen man seine Gedankengebäude errichten möchte, erschüttert. Gerade bei so groß und langwierig angelegten Studien kann, wenn man sein einmal vorgeschlagenes Programm nicht mit geistigen Scheuklappen ‚durchzieht‘, – salopp gesagt – immer auch einmal etwas dazwischenkommen. So auch bei Voegelin und Toynbee: Bei beiden gerieten das jeweilige Hauptwerk und dessen frühe architektonische Baupläne in eine Krise, in der bestimmte Grundannahmen revidiert und Werksanlagen umgearbeitet werden mussten. Die Veränderungen waren bei beiden nicht ausschließlich und vorrangig dadurch motiviert, dass die Empirie bestimmte vorausgesetzte Begriffe oder Hypothesen als unangemessen erwiesen hätte. Vielmehr setzten sich in der Neuadjustierung fundamentaler Konzepte Wandlungen fort, die nicht allein auf einer rein wissenschaftlichen, sondern einer vorgelagerten persönlichen, ‚existentiellen‘ Ebene zu suchen sind. Auf dieser Ebene mögen konkrete verstörende Welterfahrungen wie der Zweite Weltkrieg und der Holocaust angesiedelt sein, welche angesichts der Verheerungen des Völkerhasses die für beide (allerdings auch zuvor schon) wichtige Frage nach der Einheit der Menschheit mit verstärktem Nachdruck auf das Tableau hoben.

Bei Voegelin vollzog sich ein erster wichtiger Wandel in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre,<sup>12</sup> der zwar nicht unverzüglich, aber mittelfristig zu einer grundlegenden Revision der mittlerweile auf mehrere tausend Seiten angewachsenen *History of*

---

<sup>12</sup> Zumindest in Voegelins retrospektiver Betrachtung sei dieser Wandel von der Einsicht eingeleitet worden, dass Ideen letztlich nur dogmatische Derivate seien und die eigentliche geschichtliche Entwicklung auf Ebene der hinter den Symbolen stehenden Erfahrungen stattfinde. Vgl. Eric Voegelin: *Autobiographische Reflexionen* (= *Periagoge*, o.Bd.), hrsg., eingel. und mit einer Bibliographie vers. von Peter J. Opitz, München 1994, S. 83.

*Political Ideas* führte. Die auf neuem theoretischen Boden erfolgte Umarbeitung des Materials zu einer systematischen Theorie der Politik erweist sich auch als der explizite Beginn der Ausarbeitung der Geschichtsphilosophie, die Voegelin 1951/52 erstmals in der *New Science of Politics*<sup>13</sup> programmatisch skizziert hatte.<sup>14</sup> Darin hatte Voegelin in groben Federstrichen versucht, einen „Kulturzyklus von welthistorischem Ausmaß“ nachzuzeichnen, „der die einzelnen Zivilisationsgesellschaften überwölbt“.<sup>15</sup> Dieser „Riesenzklus“<sup>16</sup> sollte den geistigen Aufstieg von den sog. „kosmologischen“ Zivilisationen über die griechische Philosophie bis zur christlichen Theologie beschreiben, um vor diesem Hintergrund die Entwicklung der modernen westlichen Zivilisation als einen Verfall der zivilisatorischen Substanz des Abendlandes zu denunzieren. *Order and History* – so der Titel von Voegelins Hauptwerk – sollte daran anknüpfen und laut ursprünglichem Plan<sup>17</sup> in seinen sechs Bänden vom Alten Ägypten und Babylon bis in die Gegenwart der Krise der modernen okzidentalen Welt führen. Ein ähnlicher zweiter Paradigmenwechsel wie derjenige, welcher von der Ideengeschichte zu einer Philosophie der Ordnung und Geschichte wies, vollzog sich ab

---

<sup>13</sup> Bei der 1952 im Original auf Englisch erschienenen Schrift handelt es sich um die erweiterte Ausformulierung der im Vorjahr gehaltenen *Walgreen Lectures*. Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (= *Periagoge*, o.Bd.), hrsg. und mit einem Nachwort sowie einer Bibliographie vers. von Peter J. Opitz, München 2004.

<sup>14</sup> Vgl. 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. 1: *Die kosmologischen Reiche des alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*, hrsg. von Jan Assmann, aus dem Englischen von Reinhard W. Sonnenschmidt, München 2002, S. 225–286.

<sup>15</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 173 (Zitate ebd.).

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, S. 28.

der zweiten Hälfte der 1950er Jahre in der unerwartet weit aufgespreizten Zeitspanne zwischen dem Erscheinen von Band III (1957) und Band IV (1974) von *Order and History*.<sup>18</sup> Diese Krisenphase – nun *innerhalb* des geschichtsphilosophischen Rahmenparadigmas – lässt sich nicht auf eine einzige Volte à la „Von den Ideen zu den Erfahrungen“ reduzieren, sondern ist von einem ganzen Komplex von Problemen bestimmt. In welchem Zusammenhang diese Krise mit Voegelins Toynbee-Aufsatz steht, wird an einer späteren Stelle in diesem Nachwort noch angesprochen werden.

<b>Arnold J. Toynbee:</b> <i>A Study of History</i>		<b>Eric Voegelin:</b> <i>Order and History</i>	
1934	Band I–III	1956	Band I <i>Israel and Revelation</i>
1939	Band IV–VI	1957	Band II/III <i>The World of the Polis / Plato and Aristotle</i>
1954	Band VII–X	1958	<i>eigtl. geplant:</i> Band IV <i>Empire and Christianity</i>
1959	Band XI	1974	<i>tatsächlich erschienen:</i> Band IV <i>The Ecumenic Age</i>
1964	Band XII <i>Reconsiderations</i>	1987	<i>posthum erschienen:</i> Band V <i>In Search of Order</i>

<sup>18</sup> Die Band-Zählung bei *Order and History* erfolgt hier und im folgenden Fließtext gemäß der fünfbändigen englischen Originalausgabe, nicht nach der zehnbändigen deutschen Übersetzung.

Wann setzte die Rezeption von Toynbees Studien bei Voegelin ein? Die ersten sechs Bände der *Study* – Voegelin lobte damals das Werk als „[e]ine sehr groß angelegte und mit einem phantastischen Material durchgeführte Arbeit“ – hat Voegelin eigenen Angaben zufolge 1943 durchgesehen.<sup>19</sup> Besonders interessierte er sich für die Theorie des Zivilisationsverlaufes als Kreislauf von Aufstieg und Verfall<sup>20</sup> – eine Figur, mit welcher sich große Materialmassen vergleichend ordnen und strukturieren ließen.<sup>21</sup> Voegelin nahm Toynbees Werk zu dieser Zeit hauptsächlich als christlich imprägnierte, geistreichere Variante zu Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*<sup>22</sup> wahr. Eine

<sup>19</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Schütz vom 07.06.1943, in: Eric Voegelin/ Alfred Schütz: „Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat“. *Briefwechsel 1938–1959*, hrsg. von Gerhard Wagner/Gilbert Weiss, Konstanz 2004, S. 144 (Zitat ebd.).

<sup>20</sup> Vgl. Eric Voegelin: *Cycle Theory and Disintegration*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 33: *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers 1939–1985*, hrsg. von William Petropulos/Gilbert Weiss, Columbia, Miss. 2004, S. 41–52, bes. S. 42–45. Um dieselbe Zeit, 1944, wird Toynbees Muster des Zivilisationszyklus auch mehrmals erwähnt in dem Aufsatz *Political Theory and the Pattern of General History*, in: *American Political Science Review* 38 (1944) 4, S. 746–754, bes. S. 748, 751f.

<sup>21</sup> Die Bedeutung dieser Zyklusfigur als Bestandteil einer Philosophie der Geschichte wurde von Voegelin erstmals im Vico-Kapitel seiner *History of Political Ideas* herausgearbeitet. Die von Voegelin bei Vico gesehene Koppelung der Kreisfigur (*corso*) mit der Linie – in Form eines geistigen Aufstiegs, der etwa den christlichen Zivilisationszyklus auf eine höhere Stufe hebt – ähnelt jener zyklisch-linearen Kombination, welche Toynbees Werk ab Band VII der *Study* so interessant für Voegelin machte. Vgl. Eric Voegelin: *Giambattista Vico – La Scienza Nuova (= Periagoge, o.Bd.)*, hrsg. und mit einem Vorwort von Peter J. Opitz, mit einem Nachwort von Stephan Otto, aus dem Englischen übersetzt von Nils Winkler und Anna E. Frazier, München 2003.

<sup>22</sup> Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Kulturgeschichte*, 2 Bde., München 1922f.

Neueinschätzung vollzog sich erst Mitte der 1950er Jahre. Im Jahre 1954 waren die Bände VII–X der *Study* erschienen<sup>23</sup> und hiervon hatte es besonders Band VII Voegelin so angetan, dass er ihn später Toynbee gegenüber als „one of the most fascinating documents in the life of the spirit of our time“<sup>24</sup> bezeichnete. Dass ihn diese Lektüre nachhaltig prägen und dazu beitragen würde, ihn bei seinem eigenen Hauptwerk aus der Bahn zu werfen, war Voegelin noch nicht klar, als er im Herbst 1955 parallel zur Schlussredaktion an seinem ersten Band von *Order and History* ein Referat über Toynbee vorbereitete. Am 19. November 1955 hielt Voegelin auf einem Symposium in Chicago, bei welchem mehrere Gelehrte, u.a. der mit Voegelin befreundete österreichische Historiker Friedrich Engel-Janosi<sup>25</sup>, verschiedene Aspekte von Toynbees *Study* kritisch beleuchteten, einen Vortrag über die *Historical Validity of Toynbee's Approach to Universal States*.<sup>26</sup> Auf diesem Vortrag, zumindest auf dessen

<sup>23</sup> Mit dem Erscheinen der Bände VII–X 1954 war Toynbees *Study* im Grunde genommen abgeschlossen. Denn die beiden abschließenden Bände fügten dem Werk nichts wesentlich Neues mehr hinzu: Band XI (1959) bestand aus begleitendem und veranschaulichendem Kartenmaterial. In Band XII (1964) (*Reconsiderations*) lieferte Toynbee Repliken auf seine Kritiker.

<sup>24</sup> Brief von Voegelin an Toynbee vom 10.04.1958, in ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 30, S. 339f., S. 339.

<sup>25</sup> Engel-Janosi, dessen wissenschaftliche Passion der Universalhistorie galt, war wohl ein wichtiger Mittelsmann, der Voegelin die Bedeutung von Toynbees *Study* nähergebracht haben mag. Jedenfalls wird Toynbee und sein Hauptwerk ab dem Jahr 1953 mehrmals Gegenstand der Korrespondenz der beiden Gelehrten. So war es auch Engel-Janosi, der Voegelin als Erster auf den sich bereits abzeichnenden Wandel in der Grundkonzeption Toynbees gegenüber der in den ersten sechs Bänden dominierenden rein zyklischen Zivilisations- und Geschichtsauffassung hinwies. (Vgl. den Brief von Engel-Janosi an Voegelin vom 09.06.1953.) Vgl. allgemein den Briefwechsel zwischen Engel-Janosi und Voegelin – besonders zwischen den Jahren 1953 und 1958 –, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 11, Folder 9.

<sup>26</sup> Vgl. *Eric Voegelin Papers*, Box 64, Folder 27.



schriftlicher Ausarbeitung, beruht der erst 1961 veröffentlichte Aufsatz *Toynbee's History as a Search for Truth*.

Nach dem 1955 gehaltenen Referat zeigte sich Voegelin zunächst erleichtert, dass die „Toynbee affair“ nun beendet sei und er sich nun wieder der Fertigstellung von Band I seines eigenen Hauptwerks widmen konnte.<sup>27</sup> Dass aus dieser Kurzzeit-Liaison mit dem Werk Toynbees eine länger andauernde Auseinandersetzung werden würde, ahnte er offenkundig noch nicht. Im Jahr nach dem Chicagoer Vortrag erneuerte Voegelin seine Thesen zu Toynbee in einer (mit dem Vortragstext von 1955 weitgehend identischen<sup>28</sup>) Rede<sup>29</sup>, in welcher er kurzfristig für den nach einem Herzinfarkt verhinderten Leo Strauss eingesprungen war.<sup>30</sup> Um 1956<sup>31</sup> entstand auch die Einleitung zu den Bänden II/III von

---

<sup>27</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Peter J. Fliess vom 19.11.1955, in: Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 30, S. 250f. (Zitat auf S. 251).

<sup>28</sup> Das mit der handschriftlichen Notiz „To be revised“ versehene Vortragsmanuskript befindet sich – wohl von den Editoren des Nachlasses falsch zugeordnet – in der Abteilung für den Chicagoer Vortrag; vgl. *Eric Voegelin Papers*, Box 64, Folder 27. Es stimmt weitestgehend mit dem Vortrag vom November 1955 überein; lediglich die letzten Seiten des ersten Toynbee-Vortrags, die sich auf die ‚Universalstaats‘-Kategorie konzentrieren, hat Voegelin bereits weggelassen. Hierzu mehr in Abschnitt II dieses Nachworts.

<sup>29</sup> Vgl. *On Toynbee's Study of History* vom 14.06.1956, Rede bei einer Konferenz über Demokratietheorie in den Buck Hill Falls, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 66, Folder 10.

<sup>30</sup> Vgl. den Brief von William S. Stokes an Voegelin vom 31.05.1956, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 66, Folder 10.

<sup>31</sup> Die Datierung des Textes ergibt sich aus verschiedenen Anhaltspunkten: In der Einleitung setzt Voegelin sich mit Toynbees *Study* auseinander – allerdings mit denjenigen Bänden (insbesondere Band VII), die erst 1954 erschienen sind. Nimmt man noch eine Aussage Voegelins in einem Brief an Toynbee (Vgl. den Brief vom 10.04.1958, in: Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 30, S. 339f.) hinzu – nämlich dass Voegelin bei Ausfertigung des Manuskripts zum ersten Band von *Order and History* (d.h.

*Order and History*, in welcher Toynbees Band VII mehrmals Erwähnung findet.<sup>32</sup> Der Einleitung mit dem Titel *Mankind and History*, welche inhaltlich weit über das eigentliche Thema der Bände: die griechische Philosophie und Polis-Ordnung hinausreicht, kommt insofern auch eine Übergangsfunktion zur späteren Werkskrise zu, als in ihr schon die relevanten menschheitsgeschichtlichen Probleme diskutiert (allerdings noch nicht zu lösen versucht) wurden, die etwas später zu einigen Revisionen Anstoß geben würden. 1958 trafen Voegelin und Toynbee anlässlich einer Konferenz in der Normandie<sup>33</sup> und eines von Voegelin selbst organisierten Vortrags in München<sup>34</sup> schließlich persönlich zusammen.

---

bis etwa Herbst 1955) diese neuen Bände von Toynbees Werk noch nicht gekannt habe –, so kann man folgern: Die Einleitung, zumindest die Teile zu Toynbee, sind erst relativ spät geschrieben worden. Da die beiden Bände von *Order and History*, zu denen diese Einleitung gehörte, Anfang 1957 erschienen sind, kann man den Entstehungszeitraum zwischen Herbst/Winter 1955 und Sommer/Herbst 1956 veranschlagen. Ein weiteres Indiz für eine sehr späte Fertigstellung bietet der Umstand, dass Friedrich Engel-Janosi, dem Voegelin das Manuskript der Griechenland-Bände zugesandt hatte, die Einleitung *Mankind and History* erstmals in der gedruckten Fassung der entsprechenden Bände von *Order and History* gelesen hat. (Vgl. den Brief von Engel-Janosi an Voegelin vom 20.02.1958, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 11, Folder 9.)

<sup>32</sup> Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 4: *Die Welt der Polis. Gesellschaft, Mythos und Geschichte*, hrsg. von Jürgen Gebhardt, aus dem Englischen von Lars Hochreuther und Heide Lipecky, München 2002, S. 24.

<sup>33</sup> Die Konferenz fand unter dem Titel *L'histoire et ses interpretations* vom 10.–20.07.1958 in Cerisy-La-Salle statt und wurde u.a. von Toynbee selbst geleitet. (Vgl. *Eric Voegelin Papers*, Box 68, Folder 12.) Die dortige Diskussion mit Gelehrten wie Raymond Aron (Toynbee selbst war nicht Diskussteilnehmer) sind festgehalten in Eric Voegelin u.a.: *Prospects of Western Civilization*, in: ders., *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 11, S. 113–133.

<sup>34</sup> Vgl. den Kommentar von Wagner/Weiss zum Brief von Voegelin an Schütz vom 09.05.1958, in: Voegelin/Schütz, „Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat“, S. 551–553, S. 553, Anm. 4.

Bislang wurde die Beziehung von Toynbee und Voegelin als eine eher einseitige Annäherung von Seiten Voegelins dargestellt. Und das war und blieb sie im Grunde auch. Gewiss sah auch Toynbee in Voegelin einen kompetenten Gesprächs- und Korrespondenzpartner. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit *Order and History* lässt sich, abgesehen von knappen Kommentaren zu Bd. I in einem Brief an Voegelin, nicht feststellen.<sup>35</sup> Weder in Toynbees späteren Schriften noch in dessen Autobiographie<sup>36</sup> taucht der Name Voegelin auf. Lediglich im abschließenden Band seiner *Study*, in welchem Toynbee sich unter dem Titel *Reconsiderations* ausgiebig mit seinen zahlreichen Kritikern befasste, wird Voegelin mehrmals erwähnt.<sup>37</sup> Dabei bezog er sich allerdings ausschließlich auf das ihm von Voegelin zur Verfügung gestellte<sup>38</sup> Manuskript von Voegelins Chicagoer Vortrag bzw. die 1961 publizierte Aufsatz-Fassung im dazugehörigen Sammelband. Voegelins doch recht zugespitzte und teils aufs Grundsätzliche zielende Kritik-Punkte wurden dabei eher auf einer nur oberflächlichen Weise aufgegriffen und nicht sonderlich vertieft.

Auch 1963, als Voegelin und Toynbee als Diskutanten auf einem gemeinsamen Podium im Grinnell College direkt aufeinandertrafen, überwog ein freundlicher Ton, in welchem beide eher aneinander vorbeiredeten, als dass es zu einem wirklichen Schlagabtausch gekommen wäre.<sup>39</sup> Toynbee konnte offensichtlich

---

<sup>35</sup> Vgl. den Brief von Toynbee an Voegelin vom 20.03.1958, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 100, Folder 10.

<sup>36</sup> Vgl. Arnold J. Toynbee: *Experiences*, Oxford 1969.

<sup>37</sup> Vgl. Toynbee, *A Study of History*, Bd. 12, S. 2, 27, 100, 165, 168, 650f.

<sup>38</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Toynbee vom 25.04.1958, in: Voegelin, *The Collected Work of Eric Voegelin*, Bd. 30, S. 340.

<sup>39</sup> Vgl. den Audio-Mitschnitt der Diskussion. Online verfügbar unter der URL: <http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/media/Eric%20Voegelin->

wenig mit den ontologischen und neuplatonischen Aspekten von Voegelins Philosophie der Geschichte anfangen. Man kann aber immerhin sagen, dass Voegelin mit dem Vortrag *Configurations of History*, den er im Vorfeld dieser Diskussion am Grinnell College hielt, dem Zuhörer Toynbee ein gutes Resümee der Überlegungen bot, die Voegelin seit etwa 1958 angestellt und in verschiedenen Schriften und Vorträgen entwickelt hatte. Darin präsentierte Voegelin sein Konzept der Konfiguration als ein auf Basis der menschlichen Selbstinterpretationen gewonnenes Sinngefüge *in* der Geschichte, ohne zugleich eine Aussage über *den* ultimativen Sinn der Geschichte vornehmen zu wollen. Ein solches Sinngefüge stelle insbesondere die Epoche des ‚ökumenischen Zeitalters‘ von 800 v. Chr. bis 800 n. Chr. dar. In diesem Zeitkorridor sei es in verschiedenen Zivilisationen (1) zu *geistigen Ausbrüchen* (Philosophie, Weisheitslehren, Offenbarungsreligionen), (2) zur Expansion von *multi-ethnischen Großreichen* und (3) zur *Entstehung der Geschichtsschreibung* gekommen.<sup>40</sup> Bis zur tatsächlichen Veröffentlichung des Bandes IV von Voegelins Hauptwerk sollte es zwar noch mehr als zehn Jahre dauern. Mit der Periodisierung eines ‚ökumenischen Zeitalters‘ hatte der ursprünglich unter der Überschrift *Empire and Christianity* geplante Band von *Order and History* aber damals schon sein später titelgebendes Grundkonzept gefunden.

Nach diesem letzten Zusammentreffen wandte Voegelin sich neuen Problemen zu, etwa bewusstseinsphilosophischen Aspekten<sup>41</sup>. So mag es nicht groß verwundern, dass die beiden Uni-

---

[Arnold %20Toynbee%20at%20Grinnell%20College.mp3](#)

[Stand: 01.02.2014 – 19:00h]

<sup>40</sup> Vgl. Eric Voegelin: *Configurations of History*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 12: *Published Essays 1966–1985*, hrsg. mit einer Einleitung von Ellis Sandoz, Baton Rouge 1990, S. 95–114.

<sup>41</sup> Vgl. zum Beginn dieses sich neu formierenden Interessenschwerpunkts in den frühen 1960er Jahren u.a.: Eric Voegelin: *Debatte und Existenz* (= VOP,

versalhistoriker nach 1963 keinen Kontakt mehr miteinander aufnahmen. Der Brite Toynbee hatte Voegelin immerhin in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre bis zu Beginn der 1960er Jahre mit seinem Werk (mehr als mit seiner Person) Reibflächen geboten, die Voegelins Geschichtsdenken an manchen Punkten eine neue Richtung gaben.

## II.

Hinsichtlich des hier erstmals in deutscher Übersetzung vorgelegten Toynbee-Aufsatzes ist zur Datierung Folgendes zu sagen: Wie schon erwähnt, geht die 1961 veröffentlichte Fassung auf den Vortrag zurück, den Voegelin am 19. November 1955 unter dem Titel *The Historical Validity of Toynbee's Approach to Universal States* hielt. Wie stark die letztlich abgedruckte Fassung mit der des Referats übereinstimmt und warum sie erst 1961 publiziert wurde, bedarf zur Erläuterung einiger kleinerer Ausführungen.

Voegelin hatte Edward T. Gargan, dem Organisator der Toynbee-Tagung an der Universität von Chicago, in deren Rahmen Voegelin sein Referat hielt, sein Redemanuskript bereits im Vorfeld zugesandt.<sup>42</sup> Doch bereits knapp zwei Wochen nach der Konferenz schrieb Voegelin an Gargan mit Blick auf eine mögliche Veröffentlichung des Papiers:

„Of the problem, I have treated in my paper *the first part*, the *nature of the inquiry*, in such form may stand, barring stylistic

---

Nr. 93), hrsg. von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol, München 2013.

<sup>42</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Gargan vom 06.11.1955, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 64, Folder 27.

revisions. The *second part*, the *dualism of profane and sacred history*, not only is incomplete, but the *section on the Universal State* needs rewriting to bring it on the level of the first part. That is to say, pp. 1–16 in the copy in your possession, can *remain* as they are. And then must be added a section of the same size to round the problem out.”<sup>43</sup>

Jene Sektion zum Universalstaat, die hauptsächlich dem von den Veranstaltern zugewiesenen Thema geschuldet war, wirkte also für Voegelin wie den vorangegangenen Passagen aufgesetzt und sollte daher überarbeitet werden. In selbem Brief schlug Voegelin zudem vor, den Titel des Papiers zu ändern, da es nur am Rande um die Kategorie des Universalstaates gehe und für Voegelin die Qualifizierung der Art von Toynbees Studie als Suche nach Wahrheit sowie das Verhältnis von Profan- und Sakralgeschichte wesentlich wichtiger waren. Als alternative Titel bot Voegelin *On Toynbee’s Study of History* und *Civilization and the Spirit* an.<sup>44</sup> Als er rund ein halbes Jahr später nochmals den gleichen Vortrag auf einer Konferenz über Demokratietheorie in den Buck Hill Falls hielt, wählte er die erste der beiden optionalen Überschriften.<sup>45</sup> Der endgültige Titel *Toynbee’s History as a Search for Truth* wurde schließlich von Gargan vorgeschlagen, als dieser Ende der 1950er Jahre grünes Licht dafür erhalten hatte, die Beiträge des einstigen Toynbee-Symposiums in einem Sammelband mit dem Titel *The Intent of Toynbee’s History: A Critical Appraisal* zu veröffentlichen.<sup>46</sup> Voegelin stimmte dieser

---

<sup>43</sup> Brief von Voegelin an Gargan vom 02.12.1955, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 64, Folder 27; Hervorhebungen: M.S.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. (Zitate ebd.).

<sup>45</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an William S. Stokes vom 02.06.1956, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 66, Folder 10.

<sup>46</sup> Vgl. den Brief von Gargan an Voegelin vom 14.11.1959, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 14, Folder 9.

Änderung bereitwillig zu.<sup>47</sup> Dem eigenen Vorsatz, zur Abrundung des Textes den Abschnitt über den Universalstaat mit der Geschwisterkategorie der Universalkirche zusammenzuführen<sup>48</sup> und umzuschreiben, war Voegelin auch im November 1959, also vier Jahre nach dem ursprünglichen Vortrag, noch nicht nachgekommen. So erinnerte Gargan angesichts des weitgehend unverändert gebliebenen Manuskripts an die von Voegelin bereits kurz nach der Tagung selbst aufgezeigten Defizite seines Vortragstexts. Gargan bot Voegelin an, jenen monierten Teil zügig umzuarbeiten oder fallenzulassen.<sup>49</sup> Voegelin wählte die zweite, einfachere Variante<sup>50</sup> – wohl auch schlicht aus Zeitnot: Er war wegen seines 1958 angetretenen Lehrstuhls in München hinreichend mit dem Aufbau des Instituts für Politische Wissenschaft beschäftigt und hatte wegen des ausstehenden Bandes IV von *Order and History* überdies noch seinen Verleger im Nacken.

Vor dem Hintergrund dieses Prozesses um die Textveröffentlichung bleibt festzuhalten, dass der letztlich 1961 publizierte Text – bis auf jene gekappten letzten Seiten zum Universalstaat – weitgehend dem Vortragsmanuskript entspricht. In den *Eric Voegelin Papers* – dem schriftlichen Nachlass – finden sich drei Ausführungen bzw. Korrekturstufen des Textes, bei welchen die originale Fassung gegenüber der gedruckten Aufsatzfassung lediglich stilistische Korrekturen aufweist.<sup>51</sup> Die seltenen Strei-

---

<sup>47</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Gargan vom 20.11.1959, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 14, Folder 9.

<sup>48</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Engel-Janosi vom 02.12.1955, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 11, Folder 9.

<sup>49</sup> Vgl. den Brief von Gargan an Voegelin vom 09.12.1959, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 14, Folder 9.

<sup>50</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Gargan vom 19.12.1959, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 14, Folder 9.

<sup>51</sup> Vgl. *Eric Voegelin Papers*, Box 64, Folder 27.

chungen von mehr als bloß einzelnen Ausdrücken spiegeln Voegelins Absicht wider, dem Text – zwischenzeitlich hatte sich Voegelin ja persönlich mit Toynbee angefreundet – trotz des Festhaltens an den sachlichen Kritikpunkten etwas die polemische Schärfe zu nehmen und auf unnötig aggressive gegen Toynbee gerichtete Formulierungen zu verzichten.<sup>52</sup>

In den fünf bis sechs Jahren, die zwischen dem Vortrag und dessen Veröffentlichung verstrichen sind, hat Voegelin trotz mehrfach geäußelter Revisionsabsichten den Text also kaum verändert, was umso beachtlicher ist, als sich gerade in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre sein geschichtsphilosophisches Koordinatensystem hinsichtlich seines eigenen Werkes zu verschieben begann. Daher mag es etwas enttäuschend sein, dass Voegelin die hinteren Seiten zum Universalstaats-Konzept Toynbees unter den Tisch fallen ließ. Im vorliegenden *Occasional Paper* sollen die von Voegelin selbst wie Ausschuss behandelten Seiten, auf denen das Problem von Universalstaat und Imperium verhandelt wird, zumindest als Anhang nachgereicht werden. Dies ist nicht bloß dem Ideal philologischer Vollständigkeit geschuldet, sondern mag auch für den Kenner des Werkes den einen oder anderen interessanten Gesichtspunkt bereithalten.

Die werksgeschichtliche Situierung des Textes lässt sich zusammenfassend so präzisieren, dass der Entstehungszeitraum auf die Mitte der 1950er Jahre zu veranschlagen ist und so noch vor der großen Werkskrise ab den Jahren 1957/58 liegt. Die Perspektive

---

<sup>52</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Gargan vom 19.12.1959, in: *Eric Voegelin Papers*, Box 14, Folder 9. Ein Vergleich der verschiedenen Überarbeitungsstufen zeigt ein Beispiel für eine solche Streichung. Voegelin zitiert dabei – vielleicht etwas zu unverhohlen-genüßlich – den Kommentar eines Freundes, der gesagt habe, er kenne „no other man who thinks so much as Toynbee, and knows so little what thought is“. Vgl. *Eric Voegelin Papers*, Box 64, Folder 27.



Voegelins ist im Toynbee-Aufsatz folglich noch hauptsächlich diejenige, in der er den Band I von *Order and History* abgefasst hat. Doch ist darin zugleich schon ein Mehr enthalten, das bei sorgfältiger Lektüre auf die Probleme von Menschheitsgeschichte und Weltimperium hindeutet. Im Abschnitt IV dieses Nachwortes wird versucht, skizzenhaft jene in die künftige Entwicklung von Voegelins Philosophie der Geschichte reichenden Linien nachzuzeichnen, die in der Voegelins Toynbee-Rezeption ihre Wurzeln haben.

### III.

Im Folgenden sollen als verdichtete Zusammenfassung von Voegelins Aufsatz die Anknüpfungs- und Abgrenzungspunkte – beides geht in dem Text Hand in Hand – gegenüber Toynbees Geschichtsstudien dargestellt werden. Die eine oder andere knappe Erläuterung zu grundsätzlichen Dispositionen von Voegelins Denken kann vielleicht einen Hintergrund liefern, um den nicht ganz voraussetzungsfrei verstehbaren Text stellenweise etwas zu beleuchten. Den großen inneren Zusammenhang von Voegelins Motiven darzulegen, würde eine sorgfältige Erläuterung der Entwicklung von Voegelins Geschichtsphilosophie seit den frühen 1950er Jahren erfordern – was hier nicht getan werden kann und will.<sup>53</sup>

(1) Schon der Titel zeichnet Toynbee als einen Gefährten in der Suche nach „Wahrheit der Ordnung der Geschichte“.<sup>54</sup> Für seine

---

<sup>53</sup> Im Sinne einer pointierten Darstellung zur Zusammenfassung wird im hier vorliegenden Text auf eine differenzierte Diskussion von Belegstellen verzichtet.

<sup>54</sup> In diesem *Occasional Paper* auf S. 8.

weitere Interpretation nimmt Voegelin eine wichtige Unterscheidung vor. Die besagte Suche spiele sich auf zwei zusammenhängenden Ebenen ab: einer existentiellen und einer kognitiven. Die *kognitive* Wahrheitssuche meint eine möglichst adäquate begriffliche Sortierung des geschichtlichen Materials, das angemessene Erfassen von Phänomenen und Kausalbeziehungen, die Wahl geeigneter Definitionen und Ausgangshypothesen. Diese kognitive, der „Logik der Außenwelt“<sup>55</sup> verschriebene Wahrheitssuche ruhe aber einer *existentiellen* Ebene auf, die die Frage nach dem Sinn des persönlichen und gemeinschaftlichen Daseins in der Geschichte erhebt. Voegelin zeigt anhand der von Toynbee gemachten Revisionen ab Band VII der *Study* auf, dass es bei diesem Inkongruenzen zwischen beiden Ebenen gebe, die Toynbees *Study* spätestens ab der Veröffentlichung der zweiten Werkhälfte im Jahr 1954 als eine „Fehlkonstruktion“<sup>56</sup> erscheinen ließen. Der auf der existentiellen Ebene anzusiedelnden neuen Einsicht – der Sinn der Geschichte liege in der Hervorbringung der *Hochreligionen* und der Beförderung einer *Weltökumene* – würden die zu Beginn der *Study* gesetzten Grundbegriffe hinterherhinken. Dadurch, dass Toynbee am alten Werksplan und an bestimmten Grundannahmen – insbesondere an der Prämisse, die Zivilisationen seien die letztlich verstehbaren Untersuchungseinheiten (und nicht die Hochreligionen oder die Menschheit als Ganze) – festhält, sei die ganze Untersuchung problembehaftet, wenn nicht gar an diesen Inkohärenzen letztlich gescheitert.

(2) Voegelin glaubt in Toynbees *Study*, besonders mit Erscheinen der Bände VII–X, eine Kombination von Profan- und Heilsgeschichte in der Tradition von Augustinus und Orosius zu

---

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Ebd., S. 19.

erkennen. Voegelin hat die augustinische Theologie der Geschichte in vielen Punkten zum Vorbild genommen, besonders in dem Grundzug, die Geschichte als Kreuzung von Zeit und Ewigkeit zu begreifen.<sup>57</sup> Ebenso wichtig ist für Voegelin die augustinische Unterscheidung zwischen der *civitas terrena* (der irdischen, politisch organisierten Menschengemeinschaft) und der *civitas Dei* (jener bereits im Diesseits beginnenden, doch erst nach dem Jüngsten Tag zur vollkommenen Erfüllung gelangenden Vereinigung aller Menschen unter Gott) als die zentrale Unterscheidung, die die Spannung zwischen weltlicher und geistlicher Ordnung vom Mittelalter bis in die Neuzeit vorzeichnete. Trotz dieser prägenden Bedeutung dieser Topoi habe die augustinische Geschichtstheologie und deren dogmatische Fortführung durch die Kirche erhebliche Defizite aufgewiesen, die Voegelin mehrmals zu der etwas provokanten Aussage trieben, so etwas wie eine echte christliche Geschichtsphilosophie sei noch gar nicht formuliert worden.<sup>58</sup> Er sah es als Aufgabe seiner Zeit an – im Umfeld einer krisenhaften Moderne, mit verschiedenen Ideologien im Kampf um die Einnahme der Leerstelle, die ein an Bindungskraft verlustig gegangenes christliches Geschichtsmodell hinterlassen habe –, diese Lücke (wieder) zu schließen. Auch Toynbees *Study* habe hierzu einen wichtigen Beitrag geleistet – zumindest sieht er bei Toynbee wie bei sich selbst die Intention einer Aktualisierung der christlichen Unterscheidung von *Historia Sacra* (Heilsgeschichte) und *Historia Profana* (Weltgeschichte). Es bleibt zunächst zu fragen, warum es überhaupt einer Reformulierung und Revision bedürfen sollte, wieso es keinen einfachen Weg zurück zu Augustinus geben kann. Gründe

---

<sup>57</sup> Vgl. besonders den ausformulierten und erweiterten Vortrag vom 24.10.1962: Eric Voegelin: *Ewiges Sein in der Zeit*, in: ders.: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und der Politik*, München 1966, S. 254–282.

<sup>58</sup> Dies sagte Voegelin an mehreren Stellen – u.a. auch bei der Podiumsdiskussion mit Toynbee von 1963.

für die Unzulänglichkeit der augustinischen Geschichtstheologie – besonders angesichts der Konkurrenz durch die neuzeitlichen Fortschrittskonzeptionen – hatte Voegelin schon in seinen Schriften der 1930er und 1940er Jahre erkannt,<sup>59</sup> ohne selbst schon hinreichend die Weichenstellungen für eine eigene Geschichtsphilosophie vollzogen zu haben. Dabei ist ein solches Unterfangen gemäß Voegelin im Wesentlichen vor zwei Herausforderungen gestellt:

*Erstens:* Es war laut Voegelins Analyse ein schwerer Fehler der Kirche an der Schwelle zur Frühen Neuzeit, nicht die verbreiteten Stimmungen einer neuen Innerweltlichkeit, eines erstarkten menschlichen Selbstbewusstseins aufgenommen zu haben und einen eigentlich gebotenen zivilisatorischen Kompromiss mit solchen Strömungen gemieden zu haben.<sup>60</sup> Voegelin insistiert

---

<sup>59</sup> Im Grunde lassen sich die von Voegelin vorgebrachten Defizite der augustinischen Geschichtstheologie auf drei Kritikpunkte verkürzen: (1) Augustinus habe angesichts der Erwartung einer nahen Parusie, also eines bevorstehenden Weltunterganges, das seinerzeitige Weltzeitalter als ein *seaculum senescens* – ein greises, absterbendes Zeitalter – aufgefasst und damit die Profangeschichte in ihrem Eigenrecht zugunsten einer alleinigen Fokussierung auf die Heilsgeschichte untergraben. (2) Eng damit zusammenhängend: Unterbelichtet sei in Folge eines nur sehr schwachen Augenmerks auf den Sinn der Weltgeschichte bei Augustinus ebenso das Problem der Entstehung, des Wandels und der Legitimität politischer Formationen, der Staatsgewalt im Allgemeinen, geblieben. (3) Augustinus' Theologie der Geschichte sei – das liege in der Natur des Kenntnisstandes seiner Zeit – beschränkt auf die römische Zivilisation. Ein Zuwachs an historischer Kenntnis einer Pluralität von Zivilisationen seit der Neuzeit habe zu einer Orientierungslosigkeit und einem Sinnverlust geführt, dem man mit einer Einbeziehung fremder Kulturen in die bislang auf den abendländischen Gesichtskreis beschränkte christliche Geschichtskonzeption begegnen müsse. Vgl. u.a. Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 154f., 167; Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 38; Voegelin, *Giambattista Vico*, S. 74f., 80.

<sup>60</sup> Vgl. auch zum Folgenden Eric Voegelin: *Apostasie oder: Die Entstehung der säkularisierten Geschichte – Bossuet und Voltaire* (= VOP, Nr. 39), hrsg. und mit einem Nachwort von Peter J. Opitz, 3. überarb. Aufl., München 2006.

darauf, dass es der falsche Weg sei, Welt- und Heilsgeschichte zugunsten der Letzteren gegeneinander auszuspielen, da dies das Umkippen in einen reinen Immanentismus, in eine übersteigerte Weltorientierung, nur befördere. Der Ausgleich zwischen und die Vermittlung von sakral- und profangeschichtlichem Sinn wäre gerade im Umbruch zur Neuzeit das Gebot der Stunde gewesen. Die dogmatische Starrheit der Kirche und der scholastischen Theologie jedoch habe einer Radikalisierung nunmehr ausschließlich innerweltlich orientierter Geschichtsmodelle nur Vorschub geleistet, die den eschatologischen Sinn der christlichen Sakralgeschichte zu einem Weg innerweltlicher Vervollkommnung transponiert hätten. Die neuzeitlichen Geschichtsphilosophien wertet Voegelin demzufolge als *Immanentisierung (d.h. Verinnerweltlichung) der christlichen Heilsgelalte*. Man gelangt so zu einem Grundtopos von Voegelins Denken im Allgemeinen und seiner Deutung der Moderne im Speziellen. Für Voegelin kann die Spannung, die zwischen Gott und Welt, dem profanen und dem sakralen Bezirk besteht, nicht dahingehend überwunden werden, dass man einen vom Göttlichen unabhängigen säkularen Bereich abgrenzen könnte. ‚Verinnerweltlichung‘ heißt für Voegelin in letzter Konsequenz eben nicht Entgöttlichung, sondern *Wiedervergöttlichung* der Welt; die spezifisch christliche Unterscheidung und Vermittlung von Zeit und Ewigkeit, von Gott und Welt würde in eine atavistische Form des einst ununterschiedenen Ineinanders rücküberführt. Diese Logik bildet den Ausgangspunkt für Voegelins Zurückweisung moderner Konzeptionen als ‚rückständig‘, sofern das Bewusstsein von der Transzendenz Gottes als ein geistiger Fortschritt betrachtet wird, der in der Moderne durch Auflösung der so entstandenen Spannung zwischen Gott und Welt wieder rückgängig gemacht werde.

Diese Sichtweise unterscheidet Voegelin von einigen Denkern, die zu einer ähnlichen Einschätzung über das Verwandtschafts-

verhältnis von christlicher Heilslehre und neuzeitlicher Geschichtsphilosophie kommen: Karl Löwith etwa sah eine ganz ähnliche Verbindung.<sup>61</sup> Doch während Löwith diesen Nexus nutzt, um die Aufladung der Geschichte mit Erlösungsansprüchen sowohl christlicher als auch säkular-philosophischer Art *gleichermaßen* zurückzuweisen, will Voegelin das eine gegen das andere ausspielen, das christliche ‚Original‘ gegen seine innerweltlichen Surrogatformen als überlegen in Stellung bringen. Es bleibt die zentrale Streitfrage, wie man die Moderne am ehesten adäquat interpretiert: Ist sie – wie Voegelin behauptet – die (Wieder-)Vergöttlichung der Welt, die Verzeitlichung ewig-göttlicher Heilsversprechen und die promethische Vergöttlichung des Menschen? Oder trifft eher das eigene Selbstverständnis der Moderne zu, sich als Verweltlichung der Welt, Verzeitlichung der Zeit und Vermenschlichung des Menschen zu sehen? All diese Fragen kreisen um das Verhältnis von profanem und göttlich-heiligem Bezirk sowie um die Möglichkeit der Eigenständigkeit eines säkularen Rahmens, der eines Bezugs auf Gott nicht mehr bedarf. Immanentisierungs-Tendenzen, die die vormals religiöse Erlösungsdimensionen in den Bereich menschlicher Handlungsmacht und weltlicher Realisierungsmöglichkeiten holen, lassen sich in der Moderne unleugbar feststellen – etwa in manchen Heilsversprechen von Wissenschaft, Technik und Konsum. Die entscheidende Frage ist, ob solche Erscheinungen das Wesen der Moderne ausmachen oder lediglich Entgleisungsphänomene sind, die die Moderne mithilfe von Selbstkritik aus eigener Kraft und nicht durch eine Erneuerung des klassisch-christlichen Denkens zu überwinden vermag. Diese Grundstruktur der Problemstellung hängt sehr stark mit den Voegelin herangezogenen Spannungspolen von Welt und Gott, von Zeit und Ewigkeit zusammen. Es soll hier aber nicht primär um Voegelins Deutung und

---

<sup>61</sup> Vgl. Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Weimar 2004.

Kritik der Moderne gehen. Wichtig bleibt, einerseits Voegelins offensives Eintreten gegen Versuche einer Verschmelzung, einer ‚feindlichen Übernahme‘ der *Historia Sacra* durch die *Historia Profana* hervorzuheben. Andererseits ist die von Voegelin so empfundene Notwendigkeit eines *Kompromisses mit der Welt* zu betonen. Die Versöhnung zwischen weltlich-herrschaftlicher Ebene und geistig-geistlicher Ebene bleibt Voegelins theoretisches Anliegen und ein an eine Neukonzeption einer augustini- schen angeregten Geschichtsphilosophie adressiertes Desiderat, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass Fragen der Herrschafts- organisation – etwa die Klassifikation bestimmter Reichstypen – nicht nur von Voegelin in ihrem Eigenrecht geachtet werden, sondern auch in enge Beziehung gesetzt werden zu geistigen Ent- wicklungen.

<b>Spannungspole in Voegelins Geschichtsdenken</b>	
Welt	Gott
Zeit	Ewigkeit
Herrschaft	Geist
Temporal	spiritual
Profangeschichte	Sakralgeschichte
Differenzierung <i>und</i> wechselseitige Bezogenheit aufeinander → Auftrag an den Theoretiker: Vermittlung und Versöhnung	

<b>Voegelins Interpretation der Moderne</b>
(Wieder-)Vergöttlichung der Welt
Resakralisierung der Herrschaftssphäre („Politische Religionen“)
Verinnerweltlichung
Hineinziehen der vormals auf einen transzendent- eschatologischen Bereich bezogenen Heilserwartungen in die Profangeschichte
Entdifferenzierung (Aufhebung der Spannung zwischen Gott und Welt, zwischen Zeit und Ewigkeit durch den ‚Rückfall‘ in vorheriges ungeschiedenes Ineinander)

*Zweitens:* Die andere große Herausforderung neben einer Versöhnung von Profan- und Sakralgeschichte stellte für Voegelin die seit der Neuzeit erfolgte Horizonterweiterung dar, sprich: das enorme Anwachsen geschichtlicher Kenntnisse über eine Vielzahl anderer Zivilisationen neben der abendländischen. In diesem Anliegen, aus der Perspektive christlicher Philosophie eine interzivilisatorisch angelegte Menschheitsgeschichte als Fluchtpunkt anzuvisieren, sei Toynbees Aufnahme der Figur des *Zivilisationszyklus* von großer Hilfe gewesen – nicht nur zur forschungspragmatischen Ordnung großer Materialmengen. Sie ermögliche erst eine geschichtliche Aufarbeitung von *Paralleltäten* zwischen den einzelnen Zivilisationen. Der Rückgriff auf Kulturzyklen allein berge aber in sich auch die Gefahr eines Nihilismus des immergleichen Rhythmus von Entstehen und Vergehen in der Geschichte – ohne jeden Ausbruch aus dieser Wiederholungskette und ohne jeden dauerhaften geistigen Aufstieg. Voegelin reizt bei Toynbee besonders die Kombination der Kreisfigur auf der profanen Ebene mit einer geistigen



Aufstiegslinie (die bei Toynbee über die Hochreligionen auf die Einheit der Menschheit ausgerichtet sei). In diesem Sinne ist Toynbee für Voegelin wohl nicht bloß (wie der gewohnt scharfzüngige Althistoriker Demandt dies ausdrückte) ein „fromme[r] Affe Spenglers“<sup>62</sup>. Anders als bei Spenglers Kulturmorphologie, die die Zivilisationsverläufe analog zu Wachstum und Verfall von Organismen fasste, seien bei Toynbee – jedenfalls dem Toynbee ab Band VII seiner *Study* – nicht alle Zivilisationen auf der gleichen Ebene angesiedelt. Vielmehr hieße ein geistiger Aufstieg („Fortschritt der Religion“<sup>63</sup>) Zivilisationen auf eine höhere Stufe, ja lasse mit den Weltreligionen als Vorboten einer geeinten Menschheit überhaupt erst ein Ziel und einen Sinn der Geschichte aufscheinen.

(3) Was hat Voegelin nun dagegen vorzubringen? Seine Kritik richtet sich hauptsächlich gegen Toynbees Vorhaben, *Historia Sacra als Religionsgeschichte* zu betreiben.<sup>64</sup> Das mag auf den ersten Blick verwundern, hegt Voegelin doch als ein christlich imprägnierter Denker gewiss keine grundsätzliche Aversion gegen die Religion als gesellschaftlich-geschichtliches Phänomen. Voegelins Einwände gegen die Identifikation von Sakral mit Religionsgeschichte sind einigermaßen komplex und bedürfen einer näheren Ausdifferenzierung.

(a) Die Vorbehalte richten sich zunächst – auch wenn Voegelin dies in seinem Toynbee-Essay nicht wirklich ausführt – gegen ‚Religion‘ als *terminus technicus*. Voegelin hat retrospektiv

---

<sup>62</sup> Alexander Demandt, *Philosophie der Geschichte. Von der Antike zur Gegenwart*, Köln u.a. 2011, S. 285. Der „Affe“ soll hier wohl nicht in erster Linie ein mit der Absicht der Beleidigung gezogener Tierversgleich sein, sondern verweist eher auf die Bedeutung des verwandten Wortes „nachäffen“, meint also einen Nachahmer.

<sup>63</sup> In diesem *Occasional Paper* auf S. 17.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 17, 26.

seinen eigenen noch in der Abhandlung *Die Politischen Religionen* prominent gebrauchten Religionsbegriff mit verschiedenen Begründungen verworfen. Er würde etwa deshalb – so sagt er in seinen *Autobiographical Reflections* mit Blick auf seine Schrift aus dem Jahre 1938 – „den Begriff ‚Religionen‘ nicht länger verwenden, weil er zu unscharf ist und schon im Ansatz *das eigentliche Problem der Erfahrungen* verzerrt, indem sie mit dem anderen *Problem der Dogmatik und der Doktrin* vermengt.“<sup>65</sup> Dass der Religionsbegriff gerade auch in der Auseinandersetzung mit Toynbees Universalgeschichte eine wichtige Rolle spielte, zeigt sich daran, dass er auch bei der Podiumsdiskussion von 1963 seine Kritik an die Adresse Toynbees richtete: Die längste Zeit der Geschichte hätten die Menschen gelebt, ohne zu wissen, dass sie eine ‚Religion‘ haben. In der Bibel tauche der Ausdruck überhaupt nicht auf. Der Religionsbegriff sei ein Abgrenzungs- und Relationsbegriff, der nur dort Sinn mache, wo eine Vielheit von Glaubensformen aufeinandertreffe. So habe er nach seinem spätantiken Aufkommen erst wieder ab dem 16. Jh. Verwendung gefunden – im Zuge der innerkirchlichen Schismata und der Begegnung mit dem Islam. Um ein wirklich treffsicherer Begriff zu sein, fehle der ‚Religion‘ zudem die klare Bestimmtheit. So könne sie etwa eine rituell gefestigte Gemeinschaft von Menschen bezeichnen, die an den gleichen Typus von Wahrheit glauben, oder eine Wahrheit transformiert in ein Korpus von Glaubenssätzen oder auch eine bestimmte existentielle Haltung gegenüber Gott.<sup>66</sup>

(b) Neben diesen generellen Vorbehalten gegen den Religionsbegriff gewinnen in der Kritik an Toynbee die Unterschiede zu Voegelins Verständnis der *Historia Sacra* an Kontur: Toynbees

---

<sup>65</sup> Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 70; Hervorhebungen: M.S.

<sup>66</sup> Vgl. den Audio-Mitschnitt der Diskussion zwischen Voegelin und Toynbee am Grinnell College 1963.

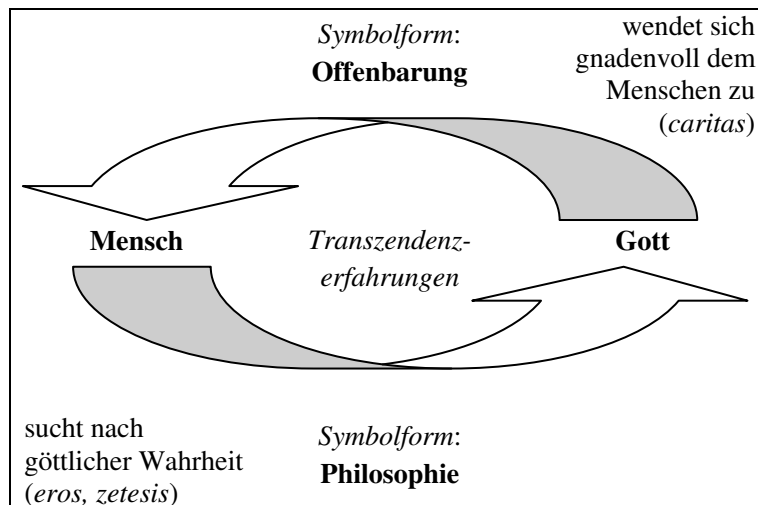
Fokus auf die Religion(en) vereinseitige den *Geist*, der in der Geschichte nicht nur in *spirituellen*, sondern eben auch *intellektuellen* Erscheinungsformen auftritt. Für Voegelin sind Philosophie und Offenbarung zwei gleichberechtigte und komplementäre Symbolformen. Gerade eben die Unterscheidung von Philosophie und Offenbarung, mit der Voegelin operiert und welche er der in der Neuzeit gängigen Gegenüberstellung von Glauben und Wissen bewusst vorzieht, hält er für begrifflich und symbolisch treffender als die Paarungen, die Toynbee vornehme, u.a. Vernunft und Intuition. Die Unklarheiten auf diesem Gebiet seien bei Toynbee sogar so ausgeprägt, dass Voegelin ihm deshalb „Dilettantismus“<sup>67</sup> vorhält. Religion bzw. Offenbarung deutet Voegelin überdies nicht als ein rein menschliches, vielleicht sogar psychologisch aufzuschlüsselndes Phänomen<sup>68</sup>, sondern versteht sie *ontologisch*, d.h. als eine Aussage über die seinsmäßige Beschaffenheit der Beziehungsbahn von Mensch und Gott. Anhand dieser beiden Pole definiert Voegelin die Philosophie als das strebende Suchen des Menschen nach der göttlichen Wahrheit, während die Offenbarung die liebende Erwiderng dieser Suche durch einen gnädigen Gott darstelle. Beide Bewegungen – die vom Menschen zu Gott in der Philo-

---

<sup>67</sup> In diesem *Occasional Paper* auf S. 24.

<sup>68</sup> Voegelin erwähnt dies in seinem Aufsatz nicht, doch spielt für Toynbees Verständnis von Religion im Band VII die Psychologie des kollektiven Unbewussten sowie der präformierten seelischen Archetypen von C. G. Jung eine wichtige Rolle bei dessen Verständnis der vier Hochreligionen. Vgl. die ausführliche Übersicht zu den *Correspondences between Higher Religions and Psychological Types*, in: Toynbee, *A Study of History*, Bd. 7, S. 771 (Table VII). Vgl. darüber hinaus ebd., S. 716–736. In seiner von Voegelin betreuten Promotion fährt Manfred Henningsen (sicherlich auch im Sinne seines Doktorvaters) eine heftige Invektive gegen Toynbees Aneignung von Jungs Psychologie und deren Verkopplung mit der Frage nach einer Anlage der vier geschichtlich ausgeprägten Menschheitsreligionen in der allgemeinschlichen Seelenstruktur. Vgl. Henningsen, *Menschheit und Geschichte*, S. 68f.

sophie wie diejenige von Gott zum Menschen in der Offenbarung – seien zwei Seiten derselben Medaille und stünden gleichberechtigt in einem Komplementärverhältnis zueinander. *Sakralgeschichte*, die für Voegelin immer *Geistesgeschichte* in einem gleichermaßen intellektuellen wie spirituellen Sinne ist, setzt sich daher aus philosophischen und revelatorischen Elementen zusammen. Demgegenüber ist Toynbees Konzentration auf die Hochreligionen für Voegelin einseitig und klammert etwa die Bedeutung der platonisch-aristotelischen Philosophie als gleichwertigen geistigen Fortschritt auf dem Weg zu einem Menschheitsbewusstsein aus.



(c) Bei Voegelin nimmt ab den frühen 1950er Jahren die Kategorie der *Transzendenz-erfahrung* eine zentrale Stellung ein, die zugleich Grundlage und Gegenstand seiner Theorie der Geschichte ist.<sup>69</sup> Genauer gesagt bildet bei Voegelin das

<sup>69</sup> Vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, u.a. S. 77–83, 88–93.

Wechselverhältnis zwischen den zur existentiellen Selbstdeutung hervorgebrachten *Symbolen* und den dahinterstehenden *Erfahrungen* die theoretisch maßgebliche Beziehung. Besonders die Erfahrung einer Begegnung und Kommunikation einer Person mit einer ihn übersteigenden göttlichen Macht kommt hierbei in den Blick. Eine bloße Betrachtung *religiöser Symbole*, ohne auf die Erfahrungsebene zurückzugehen, ist für Voegelin in diesem Zusammenhang bloß doktrinale Verschließung. Genau dies hält Voegelin Toynbee vor. Dieser habe auf einer oberflächlichen Ebene Halt gemacht und statt der persönlichen existentiellen Erfahrungen, die etwas über die direkte Beziehung von Mensch und Gott aussagen, nur die Institutionen (Stichwort: Universalkirchen) und Glaubenssymbole in Betracht gezogen. Am Beispiel des Gebets, in welchem Toynbee „Christus“ mit Namen von Gottheiten aus anderen frühen Hochreligionen koppelt,<sup>70</sup> führt Voegelin vor, welche Blüten eine solche irgendwo zwischen Einheitsmystik und aufklärerischem Toleranzdenken anzuesiedelnde Haltung treiben kann. Ein solcher Versuch des religiösen Mischmasch *auf der Ebene der Symbole* vernachlässige die *auf der Ebene der Erfahrungen* etwa zwischen Hinduismus und Christentum bestehenden Differenzen, die sich nicht so einfach getreu dem Motto ‚Wir glauben alle an denselben Gott, wir geben ihm nur einen anderen Namen.‘ nivellieren ließen. Der konzeptionelle Rückgang auf die hinter den Sprachzeichen stehenden existentiellen Erfahrungen zeigt sich auch deutlich in der von Voegelin angemahnten „tiefer liegende[n] Schwierigkeit, dass Toynbee empfänglich für das Wort Gottes ist, sofern es in dogmatischen Symbolen und kirchlichen Institutionen historisch fassbar geworden ist, es aber nicht als das Wort hört, das ihm persönlich zugesprochen wird“<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Vgl. in diesem *Occasional Paper* auf S. 25.

<sup>71</sup> Ebd.

(d) Eine ebenfalls bedeutende Kategorie ist für Voegelin die der geschichtlichen *Differenzierung* von Transzendenzerfahrungen. Diese historische Dynamik genau zu erklären, ist auf diesem geringen Raum nicht möglich. Kurz gesagt: Der für Voegelin maßgebliche geschichtliche *Bewusstseins-schritt* besteht in der Einsicht, dass *Gott* und *Welt*, *Zeit* und *Ewigkeit*, folglich auch temporale Herrschaftssphäre und geistig-göttlicher Bereich *unterschieden* sind. Damit würden sie mitnichten einfach in isolierte Einheiten auseinanderfallen, sondern in ein *Spannungsverhältnis* zueinander treten. Dieser ‚Seinssprung‘<sup>72</sup>, wie Voegelin dies gelegentlich nennt, führt von ‚kompakten‘ Formen ‚kosmologischen‘ Denkens, bei welchen noch ein Ineinander von Kosmos (Welt) und göttlichen Ordnungsmächten vorherrscht, auf eine ‚differenzierte‘ Ebene, wie sie vor allem durch die jüdische und besonders die christliche Offenbarung oder die griechische Philosophie (Platon, Aristoteles) artikuliert worden sei. Diese qualitative Verschiebung im Bewusstsein und in den menschlichen Grunderfahrungen erzeuge eine geschichtliche Dynamik, die für Voegelin eine Art Fortschrittsbewegung darstellt und aus der er eine Messlatte zur hierarchischen Einordnung und Bewertung geistiger Phänomene gewann. Voegelin's Differenzierungs-Kategorie schlägt sich in mehreren Kritikpunkten an Toynbees *Study* nieder: So etwa in dem hier im Anhang reproduzierten, bei der Publikation weggelassenen Abschnitt zum Universalstaat<sup>73</sup>: In Gesellschaften, in welchen noch eine ‚kompakte‘ geistige Stufe vorwiege, kenne man keine wirkliche Differenz von Gott und Welt, also auch keine Trennung von temporaler und sakraler Sphäre, von Universalkirche und

---

<sup>72</sup> Zum Konzept des ‚Seinssprungs‘ bei Voegelin und dessen Herkunft vgl. Thomas Hollweck: *Cosmos and the „Leap in Being“ in Voegelin's Philosophy*, in: ders.: *Truth and Relativity and Other Writings* (= VOP, Nr. 83), hrsg. von Peter J. Opitz, München 2011, S. 30–52.

<sup>73</sup> Vgl. in diesem Occasional Paper auf S. 86.

Universalstaat. Toynbee hingegen generalisiere diese in der abendländischen Zivilisation gewonnene Unterscheidung von Kirche und Staat und übertrage sie auf fast sämtliche Zivilisationsgesellschaften. Dabei übersehe er ‚kompakte‘ Formen, in denen sich die Funktionen von Herrscher und spirituellem Oberhaupt durchdringen. Die Differenzierungs-Kategorie, deren Fehlen Voegelin bei Toynbee implizit feststellt, hilft auch zu verstehen, wieso Voegelin sich über Toynbees ‚vierblättriges Kleeblatt‘ mit den vier Hochreligionen (Christentum, Islam, Mahayana-Buddhismus, Hinduismus) mokiert. Dass bei Toynbee diese vier Religionen alle *gleichwertig* sind, liegt für Voegelin nur zum Teil an Toynbees Harmoniesucht, vielmehr doch an einem Mangel auf der theoretischen Ebene: Eine hierarchische Einordnung der Hochreligionen hätte eines kritischen Maßstabes bedurft – wie Voegelin ihn in seinem Theorem der Differenzierung von Erfahrungen auf einer Stufenleiter von einem ‚kompakten‘ zu einem ‚differenzierteren‘ Zustand zu haben beanspruchte. Würde man diesen Maßstab auf die vier Toynbee’schen Hochreligionen anlegen, so würden deutliche Unterschiede besonders zwischen dem Erfahrungssubstrat des Christentums und dem der fernöstlichen Religionen zutage treten, die womöglich eine Klassifizierung auf einer Ebene nicht mehr wirklich zulasse.

KOMPAKT	>>‘Seinssprung‘>>	DIFFERENZIERT
„kosmologisches“ Bewusstsein; Ineinander von Göttern und Welt im Rahmen einer kosmologischen Ordnung		<b>Transzendenzbewusstsein;</b> Erfahrung eines weltjenseitigen Gottes bzw. der Idee des Guten; Differenz von Welt und Gott und zugleich Spannungsbeziehung zwischen Welt und Gott, Zeit und Ewigkeit; Existenz unmittelbar unter Gott
keine Differenzierung von temporaler und spiritueller Ordnung („Gott-König“, Hohepriester und politisches Oberhaupt in einer Person)		Ausdifferenzierung und zugleich Vermittlung von temporaler und spiritueller Ordnung
Ordnungsmaßstab: Übereinstimmung mit der Ordnung des Kosmos		Ordnungsmaßstab: transzendentes Maß, Sensorium für Transzendenz in der menschlichen Seele
spezifische Symbolform: Mythos		spezifische Symbolformen: Philosophie und Offenbarung

(3) Ein letzter, von Voegelin nur angeschnittener Punkt: Toynbee, so hält ihm Voegelin vor, glaube mit den Hochreligionen den „Schlüssel zum Mysterium der Geschichte“<sup>74</sup> in Händen zu halten. Für Voegelin ist die Geschichte ein offener Prozess, in welchem Geheimnis und Offenbarung eine wichtige Rolle spielen und verhindern, dass für einen Philosophen das Ziel der Geschichte vollkommen transparent werden könne.<sup>75</sup> Genau das Gegenteil zu Voegelins Vorbehalten hinsichtlich der Möglichkeit, die zukünftige Entwicklung vorherzusagen, aber insinuieren

<sup>74</sup> In diesem *Occasional Paper* auf S. 20.

<sup>75</sup> Im *Ecumenic Age*-Band von *Order and History* findet sich ein berühmtes Zitat, das Voegelins Haltung zur Geschichte (hier in deutscher Übersetzung) prägnant wiedergibt: „[...] Geschichte ist ein im Prozeß der Offenbarung befindliches Mysterium.“ (Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8: *Das Ökumenische Zeitalter. Die Legitimität der Antike*, hrsg. von Thomas Hollweck, aus dem Englischen von Wibke Reger, München 2004, S. 21.)



Toynbee, wenn er das Aufkommen der großen Religionen als ‚Geschichtszeichen‘ nimmt, in welchem sich angeblich schon die Saat angelegt finde, die zum Telos der globalen Einheit der Menschheit bloß noch aufgehen müsse. Dabei werde unter dem Vorzeichen einer durch die Hochreligionen zusammengeführten Menschheit die *civitas terrena* überdies zu einer weltlichen Vorbotin der *civitas Dei* – um in diesem Zusammenhang die Toynbee bekanntlich nicht fernstehende augustinische Terminologie zu bemühen. So rücke das Ziel, das *innerhalb der weltlichen Geschichte* realisiert werden könne: die globale Ökumene, so gefährlich nahe an jenen *eschatologischen* Sinn der Geschichte heran, der selbst *über die Welt und die Geschichte hinaus* auf einen Zustand einer *transzendenten* Einheit der Menschheit führe, dass der Unterschied zwischen beidem verschwindend gering werde. Toynbee selbst ist in seiner Absicht freilich davon entfernt, die Differenz zwischen Theorie der Geschichte und Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen (wie Erlösung und Versöhnung) einzuebnen.<sup>76</sup> Doch habe Toynbee mit seinen auf die Hochreligionen projizierten Hoffnungen und der damit gepaarten Erwartung, eine solche geistig geeinte Menschheit werde sich alsbald sogar unter dem Dach eines Weltstaates politisch vereinen, die Offenheit der Geschichte eingeschränkt. Damit hätten die Zukunft und die Geschichte als ganze ihren Charakter eines letztlich dem Philosophen doch verschlossen bleibenden Geheimnisses verloren.

---

<sup>76</sup> Vgl. hierzu Othmar F. Anderle: *Das universalhistorische System Arnold Joseph Toynbees*, Frankfurt/Main 1955, S. 49ff.

## IV.

Trotz oder gerade wegen der Nähe der beiden Denker im Ziel einer Erneuerung des augustinischen Geschichtsmodells und in der erkannten Notwendigkeit, eine Vielzahl nicht-westlicher Zivilisationen in den Gang der Geschichte sinnvoll zu integrieren, übt Voegelin doch recht harsche Kritik an Toynbee. Es ist angesichts der Anwürfe schwer zu glauben, dass Voegelin in Toynbees Werk doch positives Anregungspotential für seine eigene theoretische Weiterentwicklung finden können. Doch lassen sich manche mitunter deutliche Verbindungslinien zwischen Voegelins Toynbee-Lektüre und Konzepten ziehen, die sich Voegelin vielleicht unbewusst angeeignet und erst nach einer gewissen Inkubationszeit entfaltet hat. Mehrere Punkte sind hier zu nennen:

(1) Der Aspekt, in dem Voegelin Toynbee ganz offen das Verdienst zuspricht, seine Konzeption von *Order and History* verändert zu haben, betrifft Toynbees Gedanken der gestaffelten Zivilisationsgenerationen (primitiv – primär – sekundär; Bewertungsmaßstab: Grad der Beteiligung an der Hervorbringung der Hochreligionen). Voegelins mit seiner Differenzierungstheorie zusammenhängende ‚Seinssprung‘-Hürde hat die Zivilisationen in den ersten drei Bänden von *Order and History* noch scharf binär aufgeteilt: in ‚kosmologische‘ Zivilisationen, die den ‚Seinssprung‘ nicht (Naturvölker, Altes Ägypten, Babylon<sup>77</sup>) oder nur unvollkommen (so etwa die chinesische Zivilisation<sup>78</sup>)

---

<sup>77</sup> Vgl. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 1, u.a. S. 83, 117.

<sup>78</sup> Im ersten Band von *Order and History* hatte Voegelin die mesopotamische, chinesische und mykenische Zivilisation betrachtet und sich dabei „vielleicht eines der dunkelsten Probleme der intellektuellen Geschichte der Menschheit“ zu streifen versucht, nämlich die Frage nach der „Fähigkeit verschiedener Kulturen, sich auf den ‚Seinssprung‘ hin zu entwickeln“. Der

geschafft hätten, und solche ‚differenzierte‘ Zivilisationen, denen der ‚Seinssprung‘ geglückt sei (Israel, Hellas, Christentum – also allen Vorläufern der westlichen Zivilisation). Voegelin hob 1958 in einem Schreiben an Toynbee lobend dessen Einfluss auf Voegelins Neu-Arrangement seines damals noch zur zeitnahen Veröffentlichung geplanten Bands IV von *Order and History* hervor – mit besonderem Verweis auf Indien und China:

„It was certainly your work that has opened my eyes for the importance of the Indic and Sinic civilizations, and for the understanding that they belong to *another generation of civilizations* than the Egyptian and the Babylonian.“<sup>79</sup>

Es wird klar, dass Voegelin nicht alle Zivilisationen, die den ‚Seinssprung‘ nicht so vollständig wie im Abendland vollzogen haben, einfach wie Ausschuss in eine einheitliche Schublade ‚kosmologischer‘ Gesellschaften einordnen konnte. Er musste für die indische und chinesische Zivilisation eine Zwischenstufe einführen, die deutlich macht, dass die genannten beiden Kulturkreise gegenüber dem Alten Ägypten und Mesopotamien einen geistigen Fortschritt vollzogen hatten, ohne bereits das Maximum an möglicher Differenzierung erlangt zu haben.<sup>80</sup> Hier zeigt sich

---

chinesischen Zivilisation sei mit dem Konfuzianismus zwar „ein Schritt in die anthropologische Richtung, aber kein vollständiger Durchbruch“ gelungen. Vgl. ebd., S. 83 (Zitate ebd.).

<sup>79</sup> Brief von Voegelin an Toynbee vom 10.04.1958, in: Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 30, S. 339f., S. 340; Hervorhebung: M.S.

<sup>80</sup> Dies demonstriert die enge Verbindung von Voegelins Theorie der Differenzierung von Erfahrungen mit einer qualitativen hierarchischen Einordnung von Zivilisationen. Diese Verknüpfung hat sich nicht erst im Zuge einer *nachträglichen* Anwendung der erstmals in der *New Science of Politics* (1952) präsentierten Differenzierungstheorie auf die spätere Problematik der Zivilisationsklassifikation ergeben. In ihren ersten Ansätzen wird die Differenzierungstheorie nämlich gerade in einer Typologie von verschiedenen Zivilisationsgenerationen sichtbar, die Voegelin 1950 bei einem Vortrag in Wien vorstellte. (Vgl. die handschriftliche Stichwort-Gliederung zum Referat mit dem Titel *Kreislauf und Fortschritt*, in: *Eric*

ein Moment, das im Ausgang von Voegelins Rezeption der zweiten Hälfte der *Study* Voegelin die Insuffizienz seiner bisherigen kategorialen Einteilungen aufweist und so auch Anteil daran hat, dass Voegelin über der Arbeit am Band IV von *Order and History* in eine schwerere Krise gerutscht ist, in welcher die Struktur und manche Prämissen seines Werks grundlegend infrage gestellt wurden.

(2) Es bleibt die Frage bestehen, wie man jene Zwischenkategorie für Indien und China am besten charakterisieren könne, die den qualitativen Sprung jener Zivilisationsgesellschaften gegenüber dem ‚kosmologischen‘ Charakter der Frühkulturen hervorheben soll. Hierbei machte Voegelin für sein weiteres Werk eine Entdeckung fruchtbar, die bei Toynbee ab Bd. VII seiner *Study* eine universalhistorische Bedeutung gewonnen hatte: die *Ökumene* bzw. das in den Hochreligionen artikulierte ‚ökumenische‘ *Bewusstsein*. Die Bezeichnung ‚Ökumene‘ bezieht sich – das sollte zur Vermeidung von Missverständnissen gesagt werden – ausdrücklich nicht auf die konfessionsbezogene Vereinigung der Christenheit. Die Bedeutung verweist – abgeleitet von einem von Herodot geschaffenen Symbol – auf die *Einheit aller gleichzeitig im bekannten Erdkreis lebenden Menschen*. Zwar steht dieses ‚ökumenische‘ *Bewusstsein* mit seiner multikulturellen

---

*Voegelin Papers*, Box 63, Folder 4.) Die drei einordnenden Attribute für Zivilisationen („kosmologisch“ – „anthropologisch“ – „eschatologisch“) nehmen dabei schon diejenigen für die im Folgejahr angewandte Klassifizierung dreier Wahrheitstypen vorweg, die im Grunde zugleich die drei Stationen von Voegelins Differenzierungstheorie sein würden. Allein der letzte Wahrheitstypus wird nicht als „eschatologischer“, sondern als „soteriologischer“ bezeichnet, wengleich beide Benennungen inhaltlich recht nah beieinander liegen. Diese Dreiertypologie, die noch in der 1952 erschienen *New Science of Politics* leitend war (vgl. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 67–93), wurde in der Folgezeit – im Rahmen der Arbeit an *Order and History* – zu einer zweistufigen Einordnung zusammengeführt, die in ‚kosmologische‘ und ‚differenzierte‘, d.h. vor und nach einem ‚Seinssprung‘ gelegene, Ordnungszusammenhänge unterschied.

Offenheit und dem expansiven Ausbruch aus den engen räumlichen wie geistigen Grenzen der ‚kosmologischen‘ Stammesgesellschaften auf einer höheren Ebene als das noch ‚kompakte‘ Denken mit seiner ethnisch-kulturellen Abgeschlossenheit. Doch führt Voegelin hinsichtlich des Menschheitsbewusstseins – auch um die Differenz zwischen ihrer innerweltlichen und geistig-transzendenten Zieldimension deutlicher als Toynbee zu markieren – eine wichtige Unterscheidung ein: Die höchste Stufe geistiger Differenzierung bestehe nicht im Bewusstsein einer ‚ökumenischen‘, sondern einer wirklich ‚universalen‘, d.h. geschichtssum- und geschichtsübergreifenden Menschheit.<sup>81</sup> Besagte universale Menschheit hat also nichts zu tun mit einem schwärmerischen Kosmopolitismus oder einer Eine-Welt-Ideologie. Für Voegelin gibt es die Menschheit als eine konkrete innerweltliche Gemeinschaft nicht.<sup>82</sup> Sie ist für ihn vielmehr eine Schicksalsgemeinschaft, die sich in Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vom Anfang bis zum Ende hin in Bezug auf einen transzendenten Gott aufspanne. Hier zeigt sich der kaum voneinander ablösbare Zusammenhang von Menschheit und Geschichte: Die Menschheit entfalte sich überhaupt erst in der Geschichte; Geschichte wiederum finde einen ihrer zentralen Sinnträger und Sinnhorizonte in der Menschheit.

---

<sup>81</sup> Vgl. zur „Spannung zwischen der Universalität der spirituellen Ordnung und der Ökumene, welche die zeitgleich in ihr Lebenden umfaßt“: Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 177f. (Zitat ebd.); siehe weiter auch Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 9: *Das Ökumenische Zeitalter. Weltherrschaft und Philosophie*, hrsg. von Manfred Henningsen, aus dem Englischen von Jörg Fündling und Veronika Weinberger, München 2004, S. 173–215.

<sup>82</sup> Vgl. Eric Voegelin: *Weltreich und die Einheit der Menschheit* (= VOP, Nr. 82), hrsg. und mit einem Nachwort vers. von Peter J. Opitz, München 2011, S. 21. Siehe hierzu auch Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 21.

Will man die Bedeutung jener Ökumene in Voegelins Werksgeschichte konkretisieren, so ist das Konzept natürlich zuvorderst in die Gesamtcharakterisierung einer Schlüsselepoche der Menschheitsgeschichte, das ‚ökumenische Zeitalter‘, eingegangen. Dieses lässt sich als Fusion von Toynbees Hinweis auf die Ökumene mit Karl Jaspers‘ Konzept der sog. Achsenzeit<sup>83</sup> verstehen. Die Achsenzeit bezeichnet – dies nur zur Erläuterung der oft missverständlichen Achsen-Metaphorik gesagt – eine Epoche, die wie die y-Achse in einem Koordinatensystem die x-Achse in einen Bereich mit positiven und einen mit negativen Werten trennt, so den Zeitstrahl in ein Davor und ein Danach teilt. Ein bekanntes Beispiel für eine solche Zeitachse findet sich in der westlichen Zeitrechnung im Ereignis der Geburt Christi. Für Jaspers kann die christliche Offenbarung aber nicht universelle Geltung beanspruchen und keine kulturübergreifende Bedeutung reklamieren.<sup>84</sup> Daher suchte Jaspers nach einer solchen einschneidenden Zeitperiode, die zudem insofern die Schlüsselphase der Menschheitsgeschichte darstellt, als sich in ihr überhaupt erst ein Bewusstsein von universellem Menschsein und von Menschheit entfalte. Bei Jaspers stehen diesbezüglich *geistige Ausbrüche* im Zentrum, die sich zwischen 800 und 200 v. Chr. parallel und unabhängig voneinander in drei großen Zivilisationskreisen – dem Abendland, China und Indien – ereignet hätten.

Voegelins ‚ökumenisches Zeitalter‘ stellt so etwas wie eine Aneignung von Jaspers‘ ‚Achsenzeit‘ dar, nimmt zugleich aber eben auch jenes Grundelement eines ‚ökumenischen‘ Bewusstseins auf. Natürlich müssen auch deutliche Unterschiede zu Jaspers‘ und Toynbees Konzept hervorgehoben werden: Nicht

---

<sup>83</sup> Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1960 [Nachdruck].

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S. 19.

nur die zeitliche Eingrenzung ist bei Voegelin – das ‚ökumenische Zeitalter‘ erstreckt sich von 800 v. Chr. bis 800 n. Chr. – eine weitere als bei Jaspers, bei dem etwa das Christentum und der Islam gar nicht mehr als menschheitlich relevante Geistesereignisse eingerechnet würden. Mehr noch: Wo Jaspers bei den geistigen Ausbrüchen den Akzent auf die Philosophie und fernöstliche Weisheitslehren legt, konzentriert Toynbee sich auf die Hochreligionen. Voegelin – das wurde vorhin schon ausgeführt – betrachtet Philosophie und Offenbarung als zusammengehörige Ausdrucksformen des Geistes und versucht daher die intellektuellen bzw. spirituellen Einseitigkeiten bei Jaspers und Toynbee zu umgehen. Die ‚geistigen Ausbrüche‘ umfassen bei Voegelin gleichermaßen philosophische Bewegungen wie auch die bei Jaspers‘ ‚Achsenzeit‘ etwa ganz außen vor gelassenen monotheistischen Offenbarungsreligionen. Hinzu kommt: Während Jaspers sich ganz auf die geistigen Ausbrüche als die Epoche bestimmenden Elemente konzentriert, bezieht Voegelin ein bis zwei andere Aspekte mit ein: den neu entstehenden Weltreichstypus auf der weltlich-politischen Ebene sowie die Entstehung der Historiographie.

Mit der Bezugnahme auf die Ökumene verbindet sich auch eine leichte qualitative Veränderung seines Differenzierungskonzepts gegenüber demjenigen, welches er noch in der *New Science of Politics* oder den ersten drei Bänden von *Order and History* artikuliert hatte. Zwar bleibt die Negativfolie, von der sich der Differenzierungsakt abstößt, nach wie vor die ‚kompakte‘ Stufe ‚kosmologischer‘ Gesellschaften. Doch wo vorher der Differenzierungsschritt bzw. ‚Seinssprung‘ noch festgemacht wurde an der Entstehung einer geschichtlichen Existenz in Spannung zu einem nunmehr weltjenseitigen Gott bzw. zu einer hinter der Welt stehenden Idee des Guten oder an der Ausdifferenzierung von temporaler und sakraler Sphäre, ist es nun ein Bruch mit der ‚Primärerfahrung des Kosmos‘, welcher die Welt als ein Feld

möglicher Eroberung und Expansion eröffnet und im Ausbruch aus dieser engen ‚kosmologischen‘ Form die Weite der Menschheit in den Blick geraten lässt.<sup>85</sup>

(3) Schon bei der obigen Besprechung der Unzulänglichkeiten der augustinischen Geschichtstheologie konnte *ex negativo* der Versöhnungsauftrag abgelesen werden, den Voegelin hinsichtlich der Vermittlung von Profan- und Heilsgeschichte empfand. Es ist falsch, Voegelin als transzendenzversessenen mystischen Heißsporn zu betrachten, der jeder Form von Weltbejahung mit Ekel begegnen würde. Das Gegenteil ist richtig: Er versuchte in seinem Werk eine Brücke zu schlagen von den (für Voegelin dominant bleibenden) heilsgeschichtlichen Sinnlinien zu Sinnkonstellationen, wie sie sich im weltlich-herrschaftlichen Bereich niederschlugen. Daher hat der Komplex des ‚ökumenischen Zeitalters‘ bei Voegelin beides: eine *geistige* und eine *weltlich-herrschaftliche* Dimension. Analog zum Verhältnis von *Historia Sacra* und *Historia Profana* stellt sich die Frage nach dem „und“, der Verknüpfung zwischen beiden genannten Dimensionen. Mit den *geistigen* Ausbrüchen, die einem Menschheitsbewusstsein den Weg bahnen, korreliert auf der *politischen* Ebene das Aufkommen von Reichsformationen, die anders als die ‚kosmologischen‘ Imperien (etwa die altägyptischen Reiche) nicht mehr begrenzt auf einen bestimmten Volksstamm oder eine Region sind, sondern raumgreifend-expansive Neigungen an den Tag legen. Das Wort „korreliert“ meint in der Tat die Doppeldeutigkeit eines Wechselverhältnisses, das zwischen den Eroberungsbestrebungen von Großreichen und Veränderungen auf der Bewusstseinsstufe keine eindeutige Kausalrichtung anzugeben vermag.<sup>86</sup> Der Begriff der Ökumene, der schon in Voegelins

---

<sup>85</sup> Vgl. Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, u.a. S. 17.

<sup>86</sup> Voegelin spricht lediglich von einer „Interaktion zwischen Reichsausdehnung und Bewußtseinsdifferenzierung“, ohne einem der beiden Momente als Verursacher den Vorrang zu geben. In der Beziehung dieser beiden Phäno-



Bezeichnung für den Schwellenzeitraum der acht vor- und nachchristlichen Jahrhunderte Eingang gefunden hat, gibt auch hier dem imperialen Typus seinen Namen: „Ecumenic Empire“. Erstmals tritt die Bezeichnung ausgerechnet in einem Brief an Toynbee vom April 1958 in Erscheinung.<sup>87</sup> Mit den ‚ökumenischen Reichen‘ meint Voegelin, wie gerade gesagt, jene multiethnischen Weltreiche, die die kulturelle Abgeschlossenheit ‚kosmologischer‘ Gesellschaften überwand. *Auf der Macht-Ebene* entstanden laut Voegelin so Gebilde, die in ihrem ausgreifenden Charakter mit dem *Anspruch, die gesamte Menschheit zu repräsentieren*, nach der Beherrschung der bekannten Welt streben – und in diesem ökumenischen Selbstverständnis mit der Heraufkunft eines gesamtgesellschaftlichen Bewusstseins *auf der geistigen Ebene* zusammenhängen. Öffentlich referierte Voegelin über sein Konzept ‚ökumenischer Reiche‘ zuerst bei Vorträgen im Sommer 1958.<sup>88</sup> Er hielt an dem Konzept fest, wählte aber – wohl um Missverständnisse zu vermeiden – zeitweise alternativ die Bezeichnungen ‚Weltreich‘ oder ‚multizivilisatorisches Reich‘. Ab den frühen 1960er Jahren ist der Typus des ‚ökumenischen Reichs‘ fester Bestandteil von Voegelins ‚ökumenischem Zeitalter‘.<sup>89</sup>

Zwar hat Toynbee keine Plagiatsvorwürfe gegen Voegelin erhoben, doch lassen sich deutliche Verbindungen von Voegelins

---

mene wird in Voegelins Geschichtsdenken wohl das Kausalitätsprinzip zugunsten der Figur einer Wechselwirkung zurückgestellt. Vgl. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 39 (Zitat ebd.).

<sup>87</sup> Vgl. den Brief von Voegelin an Toynbee vom 10.04.1958, in: Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 30, S. 339f., S. 340.

<sup>88</sup> Vgl. *Eric Voegelin Papers*, Folder 68, Box 10 & 13.

<sup>89</sup> Vgl. u.a. folgenden am 03.03.1961 in London unter dem Titel *World Empire and the Unity of Mankind* gehaltenen Vortrag: Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*.

bedeutsamer Kategorie des ‚ökumenischen Reichs‘ zu Toynbees Werk herstellen. Es wäre zwar falsch, zu sagen, Voegelins ‚ökumenisches Reich‘ sei identisch mit Toynbees ‚Universalstaat‘. Dazu passt allein schon die zeitliche Rahmung nicht: Die frühesten Universalstaaten sieht Toynbee schon im 21. Jh. v. Chr. entstehen, die bislang letzte Erscheinungsform eines Universalstaates sei die Habsburger Donau-Monarchie gewesen.<sup>90</sup> Außerdem war Voegelin auf den Gedanken, dass ein bestimmter Reichstypus zugleich als Signatur für ein neues Menschheitszeitalter dienen könnte, nach seiner eigenen Auskunft bereits in der Konzeption eines „Age des Empires“ des französischen Historikers René Grousset (1885–1952) gestoßen.<sup>91</sup> Was aber doch stark für eine Mit-Urheberschaft Toynbees bei Voegelins ‚ökumenischen Reichen‘ spricht, ist der Umstand, dass Toynbee selbst in der ersten Hälfte der 1950er Jahre an einigen Stellen in einer Vorlesung<sup>92</sup> und seinem Hauptwerk<sup>93</sup> explizit vom Typus

<sup>90</sup> Vgl. die Übersicht über die Universalstaaten der verschiedenen Zivilisationen, in: Toynbee, *A Study of History*, Bd. 7, S. 769 (Table I).

<sup>91</sup> Vgl. Eric Voegelin: *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 33: *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939–1985*, hrsg. von William Petropulos und Gilbert Weiss, Columbia, Miss. 2004, S. 243–343, S. 310.

<sup>92</sup> In Toynbees *Gifford Lectures* von 1952/53, einer Vortragsreihe mit dem Titel *A Historian's Approach to Religion*, trägt eine Sektion zum Aufkommen der Hochreligionen z.B. die Überschrift *Encounters between Higher Religions and Idolized Oecumenical Empires*. Online unter URL: <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPHATR&Volume=0&Issue=0&ArticleID=7> [Stand: 01.02.2014 – 15:00h]

Natürlich ist auffällig, dass Voegelin im Englischen von „Ecumenic Empires“ und nicht von „oecumenical empires“ spricht. Bei dieser kleinen, aber feinen Abweichung muss unklar bleiben, ob sie ein Indiz dafür ist, dass Voegelin Toynbees Konzept nicht kannte, oder eher dafür, dass ihm Toynbees Terminologie zwar durchaus geläufig war, Voegelin aber bewusst einen leicht anderen Namen wählte – entweder um sich von Toynbee abzugrenzen oder um die Anleihe etwas zu verschleiern.

eines „oecumenical empire“ redete bzw. schrieb. Für Toynbee sind die ‚ökumenischen Reiche‘ ein Herrschaftstypus, der sich von seiner Vorform, dem in seiner Ausdehnung begrenzten sog. Parochialstaat, in mehrerlei Hinsicht positiv abhebt. Die ökumenischen Reiche brächten – das hebt Toynbee besonders hervor – nicht das Schwert, sondern den Frieden. Weiter grenzt Toynbee jenen Imperial-Typus wie folgt ab: „An oecumenical empire is the antithesis of the fallen parochial states and the *forerunner of the nascent higher religions* in standing for the *ideal of the unity and brotherhood of all Mankind*.“<sup>94</sup> Gerade die Verbindung, die hier zwischen den Hochreligionen und dem durch die ökumenischen Reiche getragenen Ideal einer geeinten Menschheit eröffnet wird, sollte hier aufmerken lassen. Es ähnelt der engen Verschränkung, die Voegelin zwischen den geistigen Ausbrüchen und jener Form des Weltreichs erkennt.

Vor diesem Hintergrund mag ein Blick in die hier im Anhang abgedruckte, von der Publikation ausgenommene Universalstaats-Sektion auch aufzeigen, dass sich für Voegelin seine noch 1955 betriebene Scharfzeichnung von einerseits ‚kompakt‘-,kosmologischen‘ Imperien und andererseits ‚differenzierten‘ Imperien (gemeint ist hier wohl vor allem die Unterscheidung von Kirche und Reich im christlichen Abendland) als nicht mehr tragfähig erwies. Vielleicht gab die Umschreibung von Toynbees Universalstaaten als „the oecumenical, peace enforcing organizations

---

<sup>93</sup> Man weiß nicht, ob Voegelin Toynbees *Gifford Lectures* kannte. Der Sache nach finden sich die in Toynbees Vorlesungen von 1952/53 dargelegten Ausführungen jedoch auch in den von Voegelin ja sorgfältig gelesenen Bänden V und VII der *Study*. Vgl. Toynbee, *A Study of History*, Bd. 5, S. 581–587, 646–712; Bd. 7, S. 95–108, 158–163, 188–193; 237–239, 338–344, 692–700.

<sup>94</sup> Toynbee, *A Historian's Approach to Religion – Encounters between Higher Religions and Idolized Oecumenical Empires*; Hervorhebungen: M.S.

over the whole area of the civilization“<sup>95</sup> einen damals noch unbewussten Hinweis, wie Voegelin nur wenige Jahre später *sein eigenes* „problem of empire“<sup>96</sup> würde lösen können: durch die Einführung einer neuen Kategorie des Reichs, die gerade in jenem ökumenischen Anspruch, die gesamte Menschheit zu repräsentieren, ihre spezifische Differenz finden sollte.

Man sollte an dieser Stelle anfügen, dass Voegelin den Optimismus Toynbees hinsichtlich einer durch die Weltreiche formierten Pax Oecumenica nicht im Geringsten teilte. Vielmehr kann sich gerade die Konkurrenz um den Anspruch, die Welt zu beherrschen und die gesamte Menschheit zu repräsentieren, umso heftiger in gewaltsamen Konflikten entladen.<sup>97</sup> Die Ökumene ist für Voegelin weniger Vorbote, mehr noch vorläufiges Zwischenglied, welches sich auch in der damit in Beziehung stehenden Reichstypologie niederschlug: Zeitweise, Anfang der 1960er Jahre, vertrat Voegelin eine Dreiertypologie der Imperien, indem den ‚kosmologischen‘ und ‚ökumenischen‘ noch die ‚orthodoxen‘ Reiche (etwa das Hl.-Römische Reich Dt. Nation, das islamische Reich und das neokonfuzianische Reich) beige stellt wurden.<sup>98</sup> Dem Typus ‚orthodoxer Reiche‘ hat Voegelin jedoch in seinem

---

<sup>95</sup> In diesem *Occasional Paper* auf S. 83. Eine frühere Stelle in Voegelins Werk, an welcher er das Wort ‚Ökumene‘ in diesem Sinne verwendet, ist nicht bekannt. Voegelin selbst beruft sich bei der Bezeichnung ‚Ökumene‘ auf die Deutung des persischen Reichs und dessen expansiver Politik durch den griechischen Historiker Herodot, in deren Zusammenhang dieser das Symbol entwickelt habe. Vgl. Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, S. 11. Da auch Toynbee sich in just demselben Zusammenhang mit Herodot beschäftigt hatte (z.B. Arnold J. Toynbee: *A Study of History. Abridgement of Volumes VII–X* by D. C. Sommervell, Oxford 1987 [1957], S. 212f.), könnte Voegelins Herodot-Bezug die ursprüngliche Herkunft des ‚Ökumene‘-Konzepts von Toynbee eher noch bestätigen als widerlegen.

<sup>96</sup> In diesem *Occasional Paper* auf S. 86.

<sup>97</sup> Vgl. Voegelin, *Weltreich und die Einheit der Menschheit*, S. 19f.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S. 8.

späteren Werk keinen größeren Stellenwert mehr beigemessen – wohl auch aus dem Grund, dass er nach Band IV sein *opus magnum* nicht mehr chronologisch in jene Zeit nach dem 9. Jh. n. Chr. fortführte, wo jener Reichstyp dominierte.

(4) Dass Toynbee schon in seinen *Gifford Lectures* von 1951/52 in einer Kapitelüberschrift von *Encounters between Higher Religions and Idolized Oecumenical Empires* spricht, verweist auf die bedeutsame Kategorie der ‚encounter‘, welche Toynbee in seiner *Study* passim als *terminus technicus* gebraucht.<sup>99</sup> Auch für Voegelin hatte dieser Begriff – zumindest zeitweilig – einige Bedeutung: In Voegelins zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen Manuskript *What is History?*<sup>100</sup> (entstanden um 1962) wird der Begriff der Begegnung („encounter“) zu einem vorübergehend zentralen Terminus, der sowohl jene vertikale Achse zwischen Mensch und Gott meint als auch jene Form irdischer Begegnungen, in welcher bisher bestehende Ordnungen durch Kontakt mit den gewaltsam sich ausbreitenden Großreichen verstört werden und dieses konfrontative Moment so etwas wie ein geschichtliches Denken erweckt, dessen Resultat in bestimmten Fällen (Griechenland, Israel und China) die Ausprägung der Geschichtsschreibung (Historiographie) gewesen sei.<sup>101</sup> Dabei entwickelt Voegelin die (in seinem späteren Werk aber nicht

---

<sup>99</sup> Dies wird besonders deutlich im Band VIII der *Study*. Dort verwendet Toynbee passim den Begriff ‚encounter‘, wenn es um die Kontakte zwischen Zivilisationen im Raum geht.

<sup>100</sup> Eric Voegelin: *What is History?*, in: ders.: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 28: *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, hrsg. mit einer Einleitung von Thomas A. Hollweck und Paul Caringella, Baton Rouge 1990, S. 1–51. Eine deutsche Übersetzung liegt vor in: Eric Voegelin: *Was ist Geschichte?* (= VOP, Nr. 90), hrsg. von Peter J. Opitz, aus dem Englischen von Dora Fischer-Barnicol, München 2013.

<sup>101</sup> Vgl. Voegelin, *What is History?*, S. 14–17.

wieder aufgegriffene) Formel von „encounter and response“<sup>102</sup> – eine kaum übersehbare Anleihe an Toynbees prominenter Kategorie von *challenge-and-response*, die bei Voegelin aber weniger die erfinderische Reaktion auf die Herausforderung durch Naturmächte und katastrophale Ereignisse meint, als eine mehr geistig anzusiedelnde Herausforderung durch das Zusammentreffen mit neuen ökumenischen Ordnungsmächten. Es muss hier herausgestellt werden, dass Toynbees Studien Voegelin nicht nur den geschichtsphilosophischen Rang der Ökumene vermittelt und ihn womöglich zu dem Konzept ‚ökumenischer Reiche‘ geführt haben. Mit der Kategorie der Begegnung, der ‚encounter‘, mag Toynbee zudem das terminologische Amalgam geliefert haben, das die *geistigen* und *weltlich-herrschaftlichen* Erscheinungen des ‚ökumenischen Zeitalters‘ miteinander verband. Ja, man kann noch weiter gehen: Voegelins bislang von zwei Säulen getragene Konzeption des ökumenischen Zeitalters wurde ca. 1962 um eine dritte Komponente: das Aufkommen der Geschichtsschreibung erweitert. Da diese eng mit jener Kategorie der ‚encounter‘ in Zusammenhang steht, ist wohl auch hier von einer indirekten Einflussnahme von Toynbees *Study* auf Voegelins Denken auszugehen.

(5) Die Werkskrise Voegelins, die einen Zeitraum von 17 Jahren umfasst, ist von heterogenen Momenten geprägt, die es nicht einfach machen, nur einen einzelnen ursächlichen Punkt zu isolieren. Um die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Toynbees Großentwurf ins rechte Licht zu setzen, sollte gesagt werden, dass noch weitere Stolpersteine sowohl am Ausbruch wie auch an der Überwindung dieser Krise beteiligt waren, die über die im Zusammenhang mit Toynbee behandelten Fragen weit hinausführen. Voegelins formative Periode zwischen den späten 1950er und den frühen 1970er Jahren glich dem Kampf gegen eine

---

<sup>102</sup> Ebd., S. 17.

Hydra, in dem auf jedes vorübergehend gelöste Problem zwei neue folgten. So ist der 1974 erschienene Band IV von *Order and History* in sich kein vollständig homogenes Werk, sondern ein Resultat verschiedener Problemschichten, die sich zum Teil überlagern.

Zwei für die Struktur und Gestalt des IV. Bandes<sup>103</sup> wichtige Aspekte sollen hier zumindest erwähnt werden: Der erste berührt die Einsicht in den mythischen, auf einer ‚kompakten‘ geistigen Stufe angesiedelten Charakter *unilinear*er Geschichte, also einer Geschichte, die sich nicht in zyklischen Formationen der Wiederkehr ergeht, sondern in einer nahtlosen Reihung von einem bestimmten Anfang auf ein Ziel und Ende hin ausgerichtet ist. Vorformen solcher unilinearen Anordnungen wollte Voegelin – gemäß seiner erstmals 1960 erwähnten Entdeckung der sog. *Historiogenesis*<sup>104</sup> – bis in die Frühzivilisationen des Alten Orients zurückverfolgt haben. Dies widerlegte für Voegelin nicht bloß seine eigene Annahme, dass ein lineares Geschichtsdenken erst mit der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte in die Welt gekommen sei, sondern stellte das gesamte Bauprinzip von *Order and History* infrage. Zum einen hatte der Beginn im Band I mit dem Alten Israel auf der Voraussetzung gefußt, dass mit der jüdischen Offenbarung überhaupt erst die Symbolform der

---

<sup>103</sup> Vgl. hierzu allgemein und besonders zu den verschiedenen Gliederungsstadien: Peter J. Opitz: *Eric Voegelins Ecumenic Age. Metamorphosen eines Konzepts* (= VOP, Nr. 90), 2. überarb. und ergänzte Aufl., München 2013.

<sup>104</sup> Es handelt sich dabei um eine mythische Symbolform – von Voegelin auf einem ‚kompakt‘-,kosmologischen‘ Differenzierungsniveau verortet –, die versucht, die bestehende Gesellschafts- und Herrschaftsordnung in ihrer Entstehung von einem Anfang aus (unter teils vehementer Vergewaltigung des historischen Faktenmaterials) in Form einer lückenlosen Deduktionskette abzuleiten und dabei auch an Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie anzuschließen. Eine erste Fassung eines Aufsatzes mit dem Titel *Historiogenesis* hat Voegelin 1960 erstellt. Eine erweiterte Fassung findet sich abgedruckt in: Voegelin, *Anamnesis*, S. 59–116.

Geschichte im Sinne eines linearen Verlaufes aufgekommen sei<sup>105</sup> – was so für Voegelin nun nicht mehr aufrechterhalten werden konnte. Zum anderen fiel die Entlarvung von neuzeitlichen Linearkonstruktionen der Geschichte (etwa der von Voegelins Lieblingsfeind Hegel) als ein solcher ‚historiogene-tischer‘ Mythos wie ein Bumerang auf Voegelins eigene Werks-anlage zurück.<sup>106</sup> Mit ihren Stationen (Altes Israel – Hellas –

<sup>105</sup> Im 1956 publizierten Israel-Band von *Order and History* heißt es: „Israel allein besaß Geschichte als eine innere Form [...]“ (Eric Voegelin: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 2: *Israel und die Offenbarung. Die Geburt der Geschichte*, hrsg. von Friedhelm Hartenstein und Jörg Jeremias, aus dem Englischen von Uta Uchegbu, Nils Winkler und Friedhelm Hartenstein, München 2005, S. 40.) Weiter: „Ohne Israel hätte es keine Geschichte gegeben, sondern nur die ewige Wiederkehr von Gesellschaften in kosmologischer Form.“ (ebd., S. 43) Auch wenn für Voegelin allgemein ‚Geschichte‘ „als Existenzform“ (ebd.) ein zweideutiger Begriff sei, so sei sie vorrangig als „Bewegung einer Gesellschaft durch die Zeit“ zu verstehen, genauer: als der „zielgerichtete[] Weg hin zu einem durch Gott verheißenen Zustand der Vollkommenheit“ (ebd.). Aus all diesen Zitaten lässt sich ein von Voegelin unterstellter untrennbarer Zusammenhang zwischen *Geschichte*, *Linearität* und dem Aufkommen einer auf Erlösung und Perfektion abzielenden *Heilsdimension* in der jüdischen, später christlichen Offenbarung ausmachen. Demgegenüber würde eine bloß zyklisch konzipierte Zeit gar keine Geschichte mit einer solchen sinnerfüllenden Bewegungsrichtung hervorbringen können, ja: wäre in der von Voegelin benutzten Bedeutung überhaupt gar keine Geschichte im engeren Sinne. Ein solches Kreislauf-Denken, wie man es in den frühen Reichen des Alten Orient noch vorgefunden habe, sei in Bezug auf das Geschichtsbewusstsein daher „noch nicht ausdifferenziert, sondern gebunden durch die Kompaktheit der kosmologischen Form“ (ebd., S. 44). Voegelins Annahme, dass eine lineare Vorstellung von Geschichte erst mit dem ‚Seinssprung‘ des Volkes Israel begann und der Eintritt in eine historische Daseinsform Ergebnis eines geistigen Differenzierungsschrittes sei, ist auch der Grund dafür, warum *Order and History* gerade mit dem Alten Israel einsetzt. Die im ersten Band seines Hauptwerks vorangestellte Behandlung des Alten Ägypten und Babylon dient Voegelin lediglich zur Kontrastierung. Diese zusätzlichen Ausführungen sollten andeuten, wie sehr die spätere Einsicht in *lineare* Geschichtsmodelle in ‚kosmologischen‘ Zivilisationen die Struktur und das eigentliche Geschichts-Konzept von *Order and History* torpedierten.

<sup>106</sup> Vgl. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, S. 15–21, 85 ff.



Christentum – westliche Moderne), die sich wie Perlen an einer Schnur aneinanderreihen, erwies sich Voegelins *Order and History* selbst als unilinear strukturiert. Um dem zu entgehen, musste er mit seinem bisherigen Werksplan brechen und die unilineare, d.h. dem Zeitstrahl entlang orientierte, Ausrichtung der geschichtlichen Sinnzuschreibung zu einem Netzwerk ausbauen, in welchem auch *quer* zum Zeitstrahl stehende ‚Sinnlinien‘, etwa das parallele Aufkommen von geistigen Ausbrüchen und Weltreichen in verschiedenen Zivilisationsräumen, hinzutraten. Just hierfür boten Toynbee und Jaspers mit ihren universalhistorischen Ansätzen zu einer Geschichte der Menschheit für Voegelin geeignete Anknüpfungs- bzw. Angriffspunkte. Das „Problem aufeinanderfolgender und paralleler Seinssprünge“<sup>107</sup>, das Voegelin in der Einleitung zu den Bänden II/III von *Order and History* in der Auseinandersetzung mit Jaspers und Toynbee erwähnt hatte, sollte Voegelins weitere Werksentwicklung also dauerhaft prägen. Voegelins Geschichtsphilosophie wird durch Einbeziehung solcher ‚paralleler Seinssprünge‘ – also geistiger Erscheinungen, die zu einer ähnlichen Zeit analog in verschiedenen Kulturkreisen auftreten – ergänzt, wenn nicht gar neu konstituiert. Die Ordnung der Geschichte, auf die Voegelins Suche abzielt, gestaltet sich somit im Fortgang seines Denkens als ein Komplex, in welchem eine (nach wie vor entlang dem Zeitstrahl verlaufende) Hauptlinie von Seitenblicken und Querbeziehungen zu anderen Zivilisationen gekreuzt wird.

---

<sup>107</sup> Vgl. ebd., Bd. 4, S. 24.

	<b>Indien</b>	<b>Abendland</b> (Israel, Griechenland, Christentum)	<b>China</b>	<b>[Persien]</b>
2000 v. Chr.				
800 v. Chr.	◀Das Ökumenische Zeitalter▶ ☉ Parallelitäten in verschiedenen Zivilisationsräumen ☽ ✦ geistige Ausbrüche ⚙ ‚ökumenische Reiche‘ ✍ Entstehung der Historiographie			
0				
800 n. Chr.				
2000 n. Chr.				

Neben dieses wichtige Grundproblem einer nicht-unilinearen Gliederung des Hauptwerks trat gegen Mitte der 1960er Jahre ein zweiter Aspekt hinzu, der Voegelins Geschichtsphilosophie auf eine neue Fundierungsebene führte: die Ebene der Bewusstseinsphilosophie.<sup>108</sup> Besonders Fragen nach den Bewusstseins-erfahrungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, dem Problem der Symbolisierung eines nicht unmittelbar erfahrbaren Anfangs der Geschichte drängten sich in den Vordergrund und gingen an verschiedenen Stellen in den Band IV ein.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Vgl. hierzu das Mitte der 1960er Jahre zusammengestellte Kompendium aus verschiedenen Aufsätzen Voegelins mit bewusstseinsphilosophischem Einschlag: Voegelin, *Anamnesis*.

<sup>109</sup> Vgl. Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. 8, u.a. S. 22–27.

Man sieht also: Eine Vielzahl von sachlichen und konzeptionellen Problemen wirkte auf die Umgestaltung des *Order and History*-Bandes mit dem Titel *The Ecumenic Age* ein und bot einer kritischen Reflexion von Grundkategorien Toynbees die eine oder andere Andockstelle. Zwar wäre es falsch, Toynbees Einfluss auf Voegelins Denken zu überschätzen. Doch kann man getrost sagen, dass in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre und in den frühen 1960er Jahren – gewissermaßen der Schlüsselumbruchsphase in der Entwicklung von *Order and History* – Toynbee neben Jaspers für Voegelin die zentrale Figur war. Die Konfrontation mit dessen Geschichtsstudien mag die anfänglichen Verzögerungen und die noch länger schwelende Krise bei Voegelins *opus magnum* überhaupt erst mit ausgelöst haben. Jedenfalls hat Toynbee – das haben die Ausführungen hoffentlich deutlich machen können – Voegelin mit dem ‚Ökumene-Bewusstsein‘ im Allgemeinen oder dem ‚ökumenischen Reich‘ im Speziellen auch zu wichtigen Bausteinen zur Behebung dieser Krise inspiriert.

## ANHANG

“The Historical Validity of Toynbee’s Approach to Universal States” [zweiter Teil] – Abschrift;  
*Eric Voegelin Papers, Box 64, Folder 27*

[...] The train of reflexions on Toynbee’s use of definitions has come to its end. And you will have seen by now why the problem that appears in the title of this lecture, “The Validity of Toynbee’s Approach to Universal States,” could not be attacked in a more direct manner. For the Universal State is one of the key-symbols in the Study of History; and the approach to the Universal State is nothing less than the vicissitudes of the symbol in the course of the zetema. There is no plain type concept of the Universal State to be found in the Study; and its validity can, therefore, not be tested by referring its construction to data of historical reality. The Universal State is a symbol that changes its complexion with the stages of the inquiry; and at every stage arise, therefore problems of validity in the cognitive and existential dimensions. Moreover, the symbol is affected by the misconstruction of the whole work; and as a consequence, the ultimate questions of its validity can be answered only after the criteria of validity have been established by carrying the zetema to the end to which Toynbee has not carried it. Clearly, that is not a task to be performed in a brief lecture. The answer to the concrete question of validity will, therefore, assume the form of a summarizing enumeration of the principal aspects under which problems of validity appear in Toynbee’s use of the symbol:

(1) I shall start with the observation that all universal states are empires in the conventional language of historiography, though not all empires are universal states. If the question of the specific difference, as well as the minority of empires which consequently are not universal states, be set aside for the moment, the empirical study of universal states is identical with a study of empires. As far as the validity on this level is concerned, nobody will doubt that the empires treated by Toynbee have existed; and as far as their treatment, in Volume VII, is concerned one can only say that it is a masterpiece of empirical description and classification, always barring the inevitable controversies about details. On this level Toynbee brilliantly continues the empirical work of Eduard Meyer.

(2) If now the specific difference be taken into account, those empires are universal states which appear towards the end of a civilizational course, as the last means to halt complete disintegration, through the establishment of an oecumenical power over the whole area of the society. At this level, the question of validity involves the construction of the civilizational courses. The symbol is valid, if identifiable civilizations exist, if they have the courses described by Toynbee, and if the empires classified as universal states really appear at the end of such courses as the oecumenical, peace enforcing organizations over the whole area of the civilization. With regard to these questions I must refer to what I previously said about Toynbee's successful validation of his thesis on the whole, though the identification of civilizations has its difficulties in the detail. Since in several instances the assumption of an empire as a universal state is Toynbee's means for identifying a civilization, it sometimes looks as if the empire can not help being a universal state at the end of a civilization, because the civilization is identified as the course of history extending backward in time from the recognizable empire.

(3) A special problem of validity arises, when the zetema advances from the first to the second existential stage. At the second stage, at the end of Volume VI, Toynbee indulges in the proposition that civilizations leave “regularly” behind them a deposit of universal states, universal churches, and the barbarian war-bands. Caused by the fascination with the relation between the Roman Empire and Christianity, this indulgence has remained transitory. The universal state as a member of a “regular” trinity of symptoms of disintegration has been given up. The universal state is the symptom of disintegration, even when not accompanied by universal churches or war-bands.

(4) Under the first aspect, that is, the empirical description of imperial institutions, the validity of the symbol Universal State was strongest. Under the second aspect, when the symbol absorbed the construction of the civilizational course, it was burdened with the uncertainties of the construction, but its validity did not decrease notably. Under the third aspect, when the symbol was drawn more deeply into the problem of disintegration through its association with the Universal Church and the Heroic Age, the validity suffered for the moment, but could be recouped through the dissolution of the “regular” association with the other symptoms. The load of meaning, however, had to be reduced to that of position (2), in order to repair the damage. The validity will again grow weaker, now, when we consider the problem set aside under (1), that not all empires are universal states. That problem is created by the existence of civilizations which begin their recognizable course in history with the foundation of an empire that is structurally difficult to distinguish from the empires, which are called Universal States insofar as they come at the end of a civilizational course. And in this case the damage to validity cannot be successfully repaired through withdrawal from the burden of the civilizational course as under aspect (3). In some instances, to be sure, the initial empires, like

the T'ang or the Carolingian empires, can be explained away as shadow-empires, imitating importunately the political structures of the great Sinic and Roman predecessors. Other instances, however, like the Egyptian, prove recalcitrant. There emerges a meaning of imperial foundation that cannot be absorbed by the conception of empire as fundamentally the Universal State of the disintegration period, or as an imitation or repetition of the Universal State.

(5) This decrease of validity becomes even more marked when, on the third level of the zetema, the Universal State becomes involved with the Universal Church as the provider of the institutions, of which the Church is the beneficiary. To be sure, the empirical observations concerning this relation are valid. On this level, however, the misconstruction of the Study makes itself felt. For the preservation of the first plan leaves room only for the undifferentiated category of the Universal State, while history as the progress of religion, on the third level, would require a distinction between Universal State of the Secondary Civilizations, which actually minister to the Churches, and Universal State of the Primary Civilizations, which provide no such aid at all, or at best the indirect one of contributing to the formation of the Secondary Civilizations which in their turn provide the direct aid. If the distinction had been made, and the empires of the Primary Civilizations had accordingly received separate treatment, the observation could not have been avoided that empires like the Egyptian Old Kingdom have a spiritual raison d'être of their own, unconnected with the Universal Churches, insofar as the ruler of the empire is the mediator of divine-cosmic forces to the empire people. The problem of empire, we must say, is by far not exhausted by the dismissal accorded to it by Toynbee in his chapter on "Universal States as Ends."

The validity of the symbol decreases with the progress of the inquiry to higher existential levels. This observation leads us back to the source of the difficulty in Toynbee's unwillingness to complete the zetema. Sacred history, as I said, is not identical with the history of religions; and the "religions," as now must be added, are not societies of the same genus as civilizations, only specifically of a higher rank. Societies, we rather must say, cannot be divided into civilizations and religions at all. In every society of the species, that we may continue to call civilizations, man has a life of the spirit; and in every society we shall, therefore, find such symbolizations and institutional organizations of the life of the spirit as are appropriate to the degree of differentiation which the life of the spirit has reached in the particular society. When man is experienced as created in God's image, and as having personally a spiritual destiny, the spiritual life has differentiated far beyond the level of the experience on which moves the Babylonian text:

The shadow of God is the king.  
The shadow of the king is man.

In societies where the life of the spirit has differentiated to the immediacy of man under God, a division of social organization into temporal and spiritual order, into political and ecclesial organizations, will prove a more or less adequate solution. In societies where the life of the spirit moves on the compact level indicated by the Babylonian text, the empire under a mediating god-king will prove the adequate organization; and this adequacy is the spiritual *raison d'être* of the cosmological empires in the early civilizations, whether such empires occur at the beginning, in the middle, or at the end, as they do in Egypt.

This problem of empire, on which there exists a vast literature, has not been absorbed into the symbol of the Universal State. And at this point will be found the ultimate limits of its validity.



IN JÜNGERER ZEIT ERSCHIEBENE PAPERS IN DER *VOEGELINIANA*-  
REIHE

– No. 81 –

Helmut Winterholler: Mythos und meditative Reflexion. Studien zu Eric Voegelins *Auf der Suche nach Ordnung* und seiner „Theorie des Mythos“. 40 Seiten, Februar 2011

– No. 82 –

Eric Voegelin: Weltreich und die Einheit der Menschheit, aus dem Englischen v. Dora Fischer-Barnicol, 37 Seiten, März 2011

– No. 83 –

Thomas Hollweck: Truth and Relativity and Other Writings. 81 Seiten, Juni 2011

– No. 84 –

Michael Henkel: Eric Voegelin in Deutschland. Zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte eines unbekanntes Bekannten. 34 Seiten, Juli 2011

– No. 85 –

Eric Voegelin: Die schismatischen Nationen / The Model Policy. 57 Seiten, August 2011

– No. 86 –

Johannes Corrodi Katzenstein: Eric Voegelin and Theology. The Case of ‚Dogmatization‘ in Western Intellectual and Political History. 36 Seiten, Oktober 2011

– No. 87 –

Eric Voegelin: Was ist Politische Theorie?, hrsg. und mit einem Vorwort v. Peter J. Opitz, 31 Seiten, November 2011

– No. 88 –

Sylvie Courtine-Denamy: The Revival of Religion: a Device against Totalitarianism? A Philosophical Debate between Eric Voegelin and Hannah Arendt. 33 Seiten, Dezember 2011

– No. 89 –

Norhide Suto: Ist Ordnung ohne Transzendenz möglich? Eric Voegelin und die Demokratie. 29 Seiten, August 2012

– No. 90 –

Peter J. Opitz. Eric Voegelins Ecumenic Age: Metamorphosen eines Konzepts. 73 Seiten, 79 Seiten, 2. überarb. und ergänzte Aufl., Juli 2013

– No. 91A –

Gregor Sebba: Political Ideas and Movement in Post-War Austria; Eric Voegelin: The Change in the Ideas on Government in Austria since 1918. 47 Seiten, März 2013

– No. 91B –

Peter Pirker: „Musst immer tun wie neugeboren“. Zum politischen Denken und zur antinazistischen Praxis des Wiener Sozialwissenschafters Gregor Sebba. 64 Seiten, März 2013

– No. 92 –

Eric Voegelin: Was ist Geschichte? 70 Seiten, August 2013

– No. 93 –

Eric Voegelin: Debatte und Existenz, hrsg. v. Peter J. Opitz, aus dem Engl. v. Dora Fischer-Barnicol, 68 Seiten, München, November 2013

„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*

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

*Politische Vierteljahresschrift*