

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 75 —

Hans Otto Seitschek

Raymond Arons Konzept der
„politischen Religionen“

Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 75 —

Hans Otto Seitschek

Raymond Arons Konzept der
„politischen Religionen“

Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik



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 den Eric-Voegelin-Archiv e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 75, Juni 2009

Hans Otto Seitschek,

Raymond Arons Konzept der „politischen Religionen“.

Ein eigener Weg der Totalitarismuskritik

DR. PHIL. HANS OTTO SEITSCHEK, M. A., geboren am 28.7.1974 in München, wurde aufgrund der Arbeit *Politischer Messianismus* (Paderborn u. a. 2005) bei Hans Maier im Fach Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München promoviert. Er ist dort als wissenschaftlicher Assistent am Guardini-Lehrstuhl (Prof. Dr. Rémi Brague) der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft beschäftigt. Weitere Veröffentlichungen: (als Hrsg.) *Christ und Zeit. Hans Maier zum 75. Geburtstag*, München 2007 sowie (als Hrsg.) *Sein und Geschichte. Grundfragen der Philosophie Max Müllers*, Freiburg i. Br., München 2009.

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

© 2009 Peter J. Opitz

*Meinen Lehrern
Hans Maier und Rémi Brague
in tiefer Dankbarkeit*

INHALT

Vorbemerkung	7
I. Biographische Notiz zu Raymond Aron	9
II. Totalitarismus als „Religion“	13
III. Totalitarismus als „politische/säkulare Religion“ bei Raymond Aron	17
IV. Voegelin und Aron – unterschiedliche Konzepte von „politischen Religionen“	35
Ausblick: Was leistet das Konzept der „politischen Religion(en)“?	41
Exkurs: Das persönliche Verhältnis zwischen Eric Voegelin und Raymond Aron und der Briefwechsel 1959 bis 1971	45
Auswahlbibliographie der Werke von Raymond Aron	49
Ausgewählte Sekundärliteratur	51
Personenregister	53

Vorbemerkung

Spricht man heute in ideologiekritischer Absicht vom konzeptionellen Zusammenhang zwischen Religion und Politik, denkt man oft zuerst an Eric Voegelin und seine Abhandlung über *Die politischen Religionen* aus dem Jahre 1938¹. Doch etwa zur selben Zeit spricht auch der französische Soziologe und Philosoph Raymond Aron von „*religion politique*“, allerdings viel seltener und aus einer anderen Perspektive als Voegelin, der sich später mehr und mehr vom Begriff „politische Religion“ löste. Dennoch werden heute beide oft gemeinsam genannt, wenn es um die Wurzeln des totalitarismuskritischen Konzepts der „politischen Religionen“ geht.

Im folgenden sollen neben den Gemeinsamkeiten besonders die Unterschiede zwischen Voegelins und Arons Konzept von „politischer Religion“ herausgearbeitet werden. Zentral ist dabei der Religionsbegriff, der beide trennt: Voegelin sieht „Religion“ als radikal zum Menschsein gehörig an, Aron dagegen betrachtet die Religion als einen Rest, der von der Durchdringung der Aufklärung noch nicht erfaßt wurde, als Aberglaube, der durch Vernunft besiegt und beseitigt werden kann und muß. Arons Ansatz soll in dieser Kontrastierung zu Voegelin an Eigenständigkeit gewinnen und als eigener Weg in der Totalitarismusforschung soweit als möglich herausgearbeitet werden. In diesem Zusammenhang kommt auch die weitere Entwicklung des totalitarismuskritischen Konzepts der „politischen Religionen“ zur Sprache, das nach und nach Eingang in die zeithistorische Forschung fand, um die totalitarismuskritische Forschung zu ergänzen und weiter zu konturieren und zu festigen.

¹ E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938, 2. Aufl.: Stockholm 1939 (Neuausg., hrsg. v. P. J. Opitz: München 1993, ²1996, ³2007). Siehe dazu auch P. J. Opitz, *Eric Voegelins Politische Religionen. Kontexte und Kontinuitäten* (= *Occasional Papers*, Bd. XLVII), München 2005 [2., überarbeitete Aufl. 2006], S. 16-19 u. 23-46, bes. 33f.

I.

Biographische Notiz zu Raymond Aron

Geboren wurde Raymond Claude Ferdinand Aron am 14. März 1905 in Paris als dritter Sohn – Vater Gustave war Professor für Rechtswissenschaften – einer assimilierten jüdischen Familie. Später bezeichnete Raymond Aron sich selbst als „dejudaised jew“². Nach dem *baccalauréat* 1922 am berühmten *Lycée Condorcet* in Paris studierte er an der *Ecole normale supérieure* (ENS) Philosophie und erlangte 1928 die *Agrégation*. Aron war Bester seines Jahrgangs. Nach dem Militärdienst war er von 1930 bis 1931 Lektor für französische Literatur an der Kölner Universität. Von 1931 bis 1933 hatte Aron dann ein Stipendium des Französischen Akademikerhauses in Berlin und erlebte auf diese Weise in der deutschen Hauptstadt die Machtergreifung Hitlers am 31. Januar 1933. Am 9. November 1934 wurde in Paris Arons Tochter Dominique-Françoise, später Dominique Schnapper, geboren – heute eine berühmte Soziologin. 1938 wurde Aron an der Sorbonne zum *docteur ès-Lettres* promoviert. Seine beiden Dissertationsarbeiten trugen die Titel *Introduction à la philosophie de l'histoire*³ und – auf seine in Deutschland gesammelten Erfahrungen zurückgreifend – *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*⁴. Prägend für Raymond Aron waren die Philosophen Emile-Auguste Chartier, Pseudonym Alain (1868-1951), und Léon Brunschvicg (1869-1944).

Wegen des Kriegsausbruchs konnte Aron 1939 eine Anstellung als Dozent an der Universität Toulouse nicht wahrnehmen. Aron war Anhänger von General Charles de Gaulle und hielt sich ab dem

² D. J. Mahoney, *The liberal political science of Raymond Aron*, Lanham/Md. 1992, S. 172 u. 173.

³ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris (Gallimard) 1938, Neuausgabe, hrsg. v. S. Mesure, 1986.

⁴ R. Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris (Vrin) 1938, Neuausgabe unter dem Titel *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, hrsg. v. S. Mesure, Paris (Julliard) 1987.

24. Juni 1940 in Großbritannien, vornehmlich in London, auf. Er wurde Schriftleiter der Zeitschrift der gleichnamigen Bewegung *La France libre*, in der er wichtige Essays veröffentlichte. 1945 kehrte Aron nach Paris zurück, um dort den Wiederaufbau seines Landes geistig zu begleiten. Universitätsstellen in Toulouse und in Bordeaux lehnte er ab. Raymond Aron wurde zunächst journalistisch aktiv: für den *Combat*, den Albert Camus gegründet hat, für *Le Figaro* schrieb er 30 Jahre lang und schließlich noch für *L'Express*. Lange mußte Aron auf eine Professur an der Sorbonne warten. Er war von 1945 bis 1947 Dozent an der *Ecole nationale d'administration* (ENA) in Paris und von 1948 bis 1954 am sozialwissenschaftlich orientierten *Institut d'Etudes Politiques de Paris* (IEP de Paris). Trotz des Widerstands der marxistischen Linken in der Professorenschaft gegen den liberalen Aron wurde er 1955 auf eine soziologische Professur an der Sorbonne berufen. Aron beschäftigte sich vor allem mit Karl Marx, Carl von Clausewitz, Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre, seinem Studienkollegen und Freund. Bis zum unruhigen Jahr 1968 blieb Aron an der Sorbonne und unterrichtete auch an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, die später die *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS) wurde. Mit seinem Assistenten Pierre Bourdieu baute Aron nach und nach das *Centre de sociologie européenne* auf. Doch die Wege von Aron und Bourdieu trennten sich aus politischen Gründen. Aron erhielt 1970 einen Ruf an das *Collège de France* als Professor für Soziologie und Gegenwartskultur. 1978 ging er offiziell in den Ruhestand, blieb aber wissenschaftlich und akademisch weiterhin aktiv. Weitere wichtige Buchveröffentlichungen von Aron seit 1950 sind: *L'Opium des intellectuels* (1955), *Démocratie et totalitarisme* (1965) und *Penser la guerre, Clausewitz* (1976).⁵

Deutschland, dem er lebenslang verbunden blieb, ehrte Raymond Aron 1979 mit dem Goethepreis in Frankfurt am Main. Laudator war

⁵ R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris (Calmann-Lévy) 1955 (dt.: *Opium für Intellektuelle*, übers. v. K. P. Schulz, Köln 1957), Ders., *Démocratie et totalitarisme*, Paris (Gallimard) 1965 (dt.: *Demokratie und Totalitarismus*, übers. v. S. H. Schirmbeck, Hamburg 1970) und Ders., *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris (Gallimard) 1976 (dt.: *Clausewitz, den Krieg denken*, übers. v. I. Arnsperger, Frankfurt a. M. u. a. 1980).

Ralf Dahrendorf. 1982 gründete Aron mit anderen Intellektuellen die *International Academy of Science*, die ihren Sitz in München hat. Mit Jean-Claude Casanova rief er die Zeitschrift *Commentaire* ins Leben. Aron starb am 17. Oktober 1983 in Paris. Er hatte eine große Wirkung auf die französischen Intellektuellen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.⁶ Sein Werk ist vielgestaltig, journalistisch ebenso brillant wie wissenschaftlich.⁷ Aron kommentierte das 20. Jahrhundert als „engagierter Beobachter“⁸, als den er sich sah, und als glühender Anhänger der Aufklärung. Er analysierte die extreme Linke wie die Rechte, ohne sich von der einen oder von der anderen Seite vereinnahmen zu lassen, und versuchte, der unübersehbaren totalitären Versuchung auf den Grund zu gehen und Wege der Freiheit zu weisen.⁹

⁶ Siehe B. C. Anderson, *Raymond Aron. The recovery of the political*, Lanham/Md. u. a. 1997, bes. S. 167-201.

⁷ Die von der „Société des Amis de Raymond Aron“ bei Julliard herausgegebene Aron-Bibliographie stellt das Aron'sche Werk, insbesondere seine Zeitungsartikel, minutiös dar: P. Simon/E. Dutartre, *Raymond Aron: Bibliographie*, tome I: Livres et articles de revue, tome II: Analyses d'actualité, Paris (Julliard) 1989.

⁸ R. Aron, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris (Julliard) 1981 (dt.: *Der engagierte Beobachter*, übers. v. K. Schomburg, Stuttgart 1983).

⁹ Die Forschungsliteratur über Raymond Aron wächst in den letzten Jahren zusehends: N. Baverez, *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, Paris (Perrin) 2006, B.-P. Frost/D. J. Mahoney (Hrsg.), *Political reason in the age of ideology. Essays in honor of Raymond Aron*, New Brunswick/N. J., London 2007, M. Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern 2008 sowie S. Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris (Michalon) 2004, Ders., (Hrsg.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire*, Paris (Ed. La Fallois) 2008.

II.

Totalitarismus als „Religion“

Die Deutung des Totalitarismus und seiner Massenbewegungen als „Religion“ spielte in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts eine große Rolle. Bereits 1924 hatte Carl Christian Bry den „Kommunismus und Faschismus [sic]“ zu den „verkappten Religionen“¹⁰ gezählt, da sie das Bestreben zur Vereinheitlichung, zum Monismus, aufweisen und indirekt religiösen Charakter zeigen, da sie dem Menschen eine Verbesserung seiner Lage verheißen.¹¹ Dabei sind beide, obwohl sie sich heftig bekämpfen, laut Bry „so sehr vom gleichen Stamme, daß – wir erleben es jeden Tag – ihre Anhänger mit erstaunlicher Leichtigkeit die Plätze wechseln.“¹² Mit dem „gleichen Stamme“ ist bei Bry wiederum die „verkappte Religion“ gemeint, die Faschismus und Kommunismus bei aller Verschiedenheit verbindet. Ferner stellt Bry treffend fest: „Alle verkappten Religionen sind nicht nur Monomanie, sie wollen zu gleicher Zeit auch allumfassende Gedanken sein.“¹³ Das Religiöse, das die politischen Ideologien bei aller Verschiedenheit verbindet, besteht vor allem in der Gläubigkeit, die die Individuen zu einer Masse verschweißt und eine bedingungslose Gefolgschaft dem politischen Führer und seiner Lehre gegenüber erzeugt. In den frühen dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts finden sich unter anderen bei Franz Werfel, Hermann Broch oder Robert Musil¹⁴ auch literarische Deutungen des Totalitarismus als „Religion“. So ist in Werfels Rede „Können wir

¹⁰ C. Chr. Bry, *Verkappte Religionen*, Gotha, Stuttgart 1924, S. 15.

¹¹ Siehe ebd., S. 13-16, 19f. u. 25f.

¹² Ebd., S. 15.

¹³ Ebd., S. 25.

¹⁴ Siehe F. Werfel, *Zwischen oben und unten*, Stockholm 1946, H. Broch, *Der Bergroman*, Frankfurt a. M. 1969, Ders., *Gedanken zur Politik*, ausgew. v. D. Hildebrandt, Frankfurt a. M. 1970, darin: „Die Straße (1918) (Offener Brief an Franz Blei)“ (S. 7-11), und R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in 2 Bänden, hrsg. v. A. Frisé, Reinbek b. Hamburg 1978, bes. 3. Teil (1. Bd.), S. 671-1041 („Ins Tausendjährige Reich (Die Verbrecher)“).

ohne Gottesglauben leben?“ von 1932, die nihilistisch-naturalistische Glaubensformen kritisiert, von „Ersatzreligion“ oder „Religionsersatz“ in Bezug auf den Totalitarismus die Rede:

„Unsere Zeit bietet den jungen Leuten zwei radikale Glaubensarten an. Sie ahnen schon, daß der eine Sohn unseres Straßenmannes Kommunist ist und der andere Nationalsozialist. Der naturalistische Nihilismus spaltet sich gleichsam in zwei Äste. Die Jugend tut den Schritt vom hilflosen Ich fort. Kommunismus und Nationalsozialismus sind primitive Stufen der Ich-Überwindung. Sie sind Ersatz-Religionen, oder wenn Sie wollen, Religions-Ersatz.“¹⁵

Ende der dreißiger Jahre finden sich wichtige Vorüberlegungen zu Konzeption und Begriffsbildung „politischer Religionen“: 1937 bei Lucie Varga¹⁶, 1938 beim italienischen Totalitarismuskritiker Don Luigi Sturzo und 1939 bei Hans-Joachim Schoeps¹⁷. Sturzo stellt überzeugt fest: „Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus sind Religionen und müssen Religionen sein.“¹⁸ Er meint damit nicht eine rein äußerliche oder formale Übereinstimmung der Totalitarismen mit Religionen, sondern eine substantielle Überschneidung, die wesentlich die Anziehungskraft des Totalitären ausmacht.

¹⁵ F. Werfel, Können wir ohne Gottesglauben leben? (1932) in: Ders., *Zwischen oben und unten*, Stockholm 1946, S. 85. Zur Interpretation des Totalitarismus als „Religion“ bei Franz Werfel und Hermann Broch siehe: H. O. Seitschek, Die Deutung des Totalitarismus als Religion, in: H. Maier (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. III: Deutungsgeschichte und Theorie, Paderborn u. a. 2003, S. 164-175.

¹⁶ Siehe L. Varga, La genèse du national-socialisme, in: *Annales d'histoire économique et sociale*, 9 (1937), S. 529-546; dt.: Die Entstehung des Nationalsozialismus, in: Dies., *Zeitenwende*, hrsg. und übers. v. P. Schöttler, Frankfurt a. M. 1991, S. 115-137, bes. 133. Siehe dazu P. Schöttler, Das Konzept der politischen Religionen bei Lucie Varga und Franz Borkenau, in: M. Ley/J. H. Schoeps (Hrsg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim b. Mainz 1997, S. 186-205.

¹⁷ H.-J. Schoeps [anonym veröffentlicht], Der Nationalsozialismus als verkappte Religion, in: *Eltheto* (1939), S. 93-98. Hans-Joachim Schoeps folgt im Titel möglicherweise Carl Christian Brys *Verkappten Religionen* (Gotha, Stuttgart 1924).

¹⁸ Siehe L. Sturzo, *Politica e Morale* [1938], in: Ders., *Opera Omnia*, Seria I: Opere, Bd. 4, Bologna 1954, S. 33.

Durch verwandte Begriffsbildungen wie „verkappte Religionen“ (1924), „Ersatzreligion“ oder „Religionsersatz“ (1932) sowie „recht messianische Zeit“¹⁹ (1930) bis hin zu den „Quasi-Religionen“ (1963) bei Paul Tillich werden Begriff und Konzept „politischer Religionen“ indirekt gestützt und ergänzt. Für Tillich sind Sozialismus und Nationalismus „Quasi-Religionen“, die das Soziale und das Nationale religiös verbrämen, da beide religiöse Energien in ihrer Anziehungskraft in sich tragen. Werden säkulare Bereiche „wie die Nation, die Wissenschaft, eine besondere Form oder ein bestimmtes Stadium der Gesellschaft“²⁰ religiös überhöht, wird damit eine immanente Transzendenz geschaffen:

„Gelegentlich wird das, was ich ‚Quasi-Religion‘ nenne, als ‚Pseudo-Religion‘ bezeichnet. Aber das ist ungenau und unzutreffend. ‚pseudo‘ [sic] bezieht sich auf eine beabsichtigte, vorgetäuschte Ähnlichkeit, ‚quasi‘ dagegen auf eine unbeabsichtigte, tatsächlich vorhandene Ähnlichkeit auf Grund bestimmter, gemeinsamer Züge. Eine solche Ähnlichkeit mit der Religion besteht offenbar beim Faschismus und Kommunismus, den extremsten Vertretern der Quasi-Religionen in unserer Zeit.“²¹

Sozialismus und Nationalismus radikalisieren ihre religiöse Energie²², indem sie die Anziehungskraft in eine bedingungslose Gefolgschaft verwandeln, die keine Grenzen kennt – weder menschliche noch moralische. Sie werden zu Kommunismus und Faschismus und

¹⁹ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, hrsg. v. A. Frisé, 1. Bd., Reinbek b. Hamburg 1978, S. 520.

²⁰ P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1961/1963), in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. R. Albrecht, Bd. V: Die Frage nach dem Unbedingten, Stuttgart 1964, S. 51-98, 53 (Zitat). Erstausgabe dieses Beitrags: P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1963, auch in: P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke*, hrsg. v. C. H. Ratschow, Bd. 5: *Writings on Religions/Religiöse Schriften*, hrsg. v. R. P. Scharlemann, Berlin, New York 1988, S. 291-325.

²¹ P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1961/1963), in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. R. Albrecht, Bd. V: Die Frage nach dem Unbedingten, Stuttgart 1964, S. 53.

²² Siehe auch P. Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh 2000, S. 503-529, bes. 508-516.

stellen im zu einer Masse zusammengeballten, „vermassten“ Menschen das Potential zur Verfügung, das totalitäre Regime benötigen, um ihre Ideologie zwanghaft und mit Gewalt umzusetzen. Eine weitere wichtige Charakterisierung des Totalitarismus als „Religion“ in einem weiten und unscharfen Sinne findet sich ab 1939 auch bei Raymond Aron.

III.

Totalitarismus als „politische/säkulare Religion“ bei Raymond Aron

Raymond Aron spricht bei der Deutung politischer Massenbewegungen nur selten von „politischen Religionen“ (*religions politiques*), nach 1941 überwiegend von „säkularen Religionen“ (*religions séculières*). Dabei geht er insbesondere auf die religiöse Charakterisierung von Phänomenen der totalitären Regime seiner Zeit ein, die er in verschiedenen Essays über Deutschland und die Politik im allgemeinen darstellt. Aron schöpft in seinen Essays über Deutschland aus den Erfahrungen, die er selbst von 1930 bis 1933 dort machte.

Den Begriff „politische Religionen“ verwendet Aron zunächst in der 1939 erschienenen Rezension von *L'ère des tyrannies*²³, eines vom französischen Totalitarismustheoretiker Elie Halévy 1938 veröffentlichten Buches. Des weiteren findet sich der Begriff 1941 in dem Artikel *Bureaucratie et fanatisme*²⁴. In seiner Rezension²⁵ von *L'ère des tyrannies* prüft Aron die These Halévys, daß Faschismus und Kommunismus einen gemeinsamen Ursprung haben. Dagegen meldet er zwar berechnete Zweifel an, will aber, daß diese Zweifel „weniger widerlegt, als analysiert werden“²⁶. Arons Analyse ist von

²³ E. Halévy, *L'ère des tyrannies*, Paris 1938 (Neuaufgabe: Paris (Gallimard) 1938).

²⁴ R. Aron, *Bureaucratie et fanatisme*, in: *La France Libre*, III, 13 (1941), S. 49-59; später auch in: Ders., *L'homme contre les tyrans*, Paris (Gallimard) 1945, S. 51-66.

²⁵ Arons Rezension von Halévys Studie ist erstmals im Mai 1939 in der *Revue de métaphysique et de morale* erschienen. Eine überarbeitete Version findet sich in: *Commentaire* 28/29 (1985), S. 328-340. Auch in der Neuaufgabe von Halévys *L'ère des tyrannies* (Paris 1990) ist Arons Rezension unter dem Titel *Elie Halévy et L'ère des tyrannies* als Nachwort auf den Seiten 251 bis 270 enthalten. Eine deutsche Übersetzung dieses Essays findet sich unter dem Titel „Das Zeitalter der Tyrannen“ in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 186-208.

²⁶ Ebd., S. 187; Orig.: R. Aron, *Elie Halévy et L'ère des tyrannies*, in: E. Halévy, *L'ère des tyrannies*, Paris 1990, S. 253; Aron kommt letztlich zu

zahlreichen religiösen Charakterisierungen der totalitären Regime gekennzeichnet: So spricht er über die anziehende „religiöse Inbrunst des Nationalismus“²⁷ in Deutschland, die dort stärker sei, als in den anderen europäischen Nationen. Schon dieser kurze Einwurf zeigt ein wesentliches Charakteristikum seines Konzepts der „politischen Religionen“: Es deutet insbesondere einzelne Phänomene der totalitären Gewaltregime als „religiös“, in diesem Falle die intensive nationale Begeisterung der Deutschen in den dreißiger Jahren. Im selben Zusammenhang spricht Aron davon, daß der Faschismus der Krise des Kapitalismus entgegenwirken kann, ja regelrecht „eine Lösung“ für diese Krise anbietet, „weil er Macht repräsentiert und weil er Hoffnung schafft.“²⁸ Auch diese Charakterisierung – gerade der Begriff „Hoffnung“ – mag auf einen religiösen Gedankenhorizont hinweisen, gehört doch die Hoffnung zu den drei „göttlichen Tugenden“ Glaube, Hoffnung, Liebe.

Systematisch steht die religiöse Darstellung mancher Seiten des Totalitarismus bei Aron, wie auch Harald Seubert²⁹ feststellt, in der Nähe zu Arons Begriff von „Ideologie“, der eine Philosophie bedeutet, die den Anspruch erhebt, Politik zu sein³⁰. Dazu Aron:

„Dadurch erfassen wir aber eine der Bedingungen, die bis heute für den Erfolg der Tyrannen nötig waren: die Zerbrechlichkeit der de-

dem Schluß, daß sich die Faschismen durch die „imperialistische Funktion wesentlich vom Kommunismus“ (ebd., S. 204; Orig. Ebd., S. 268) unterscheiden, obwohl „beide in gleicher Weise eine Antwort auf das Problem des Zerfalls des demokratischen Staates und auf die Erfordernisse eines autoritären Staates mit einer kompetenten Verwaltung“ sind. (ebd.; Orig.: Ebd.)

²⁷ Ebd., S. 196; Orig.: Ebd., S. 261; in der deutschen Übersetzung ist hier eine Fußnote angegeben, die auf einen Beitrag von Edmondo Vermeil verweist: E. Vermeil, *Pourquoi une religion nationale en Allemagne?*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 46/1 (1939). Dieser Verweis fehlt im französischen Original!

²⁸ R. Aron, *Das Zeitalter der Tyrannen*, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 197; Orig.: R. Aron, *Elie Halévy et L'ère des tyrannies*, in: E. Halévy, *L'ère des tyrannies*, Paris 1990, S. 262.

²⁹ Siehe H. Seubert, *Erinnerungen an den ‚Engagierten Beobachter‘ in veränderter Zeit*, in: H. Maier/M. Schäfer (Hrsg.), *‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, S. 325.

³⁰ Nach J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer*, Würzburg 1986, S. 153.

mokratischen Gewalten, die Verführungskraft der nationalistischen Ideologien im Kontrast zum internationalen Humanitarismus der alten linken Lehren [...].³¹

Gerade eine solche Ideologie, die die „Allmacht“ in der Person des Führers konzentriert, „wird als amtliche Wahrheit dogmatisch gelehrt.“³² Obwohl Aron hier nicht von „Religion“ oder von „religiös“ spricht, ist die Nähe zum Religiösen in seiner Diktion deutlich erkennbar: Inhalte der Ideologien werden zu „Dogmen“, politische Führer werden „allmächtig“. Den Gegensatz dazu stellt für den Liberalen und Aufklärer Aron der „internationale Humanitarismus“ dar. Darüber hinaus „vergöttlichen“ faschistische Gewaltregime innerweltliche Größen, wie „die Nation oder die Rasse“³³, die an die Stelle der Gottesvorstellungen der traditionellen Religionen treten können. Ziel ist eine absolute Immanentisierung von Erlösungs- und Heilsvorstellungen, eine nach innen gewandte Eschatologie. Trotz der strukturellen Nähe des Ideologiebegriffs zum Religiösen trennt Aron begrifflich die Ideologie vom Bereich des Religiösen: „Selbst die Einheitsideologie hat nicht dieselbe Bedeutung: der Kommunismus ist die Übertragung, bzw. die Karikatur einer Heilsreligion.“³⁴ Totalitäre Regime – hier der Faschismus und der Kommunismus – sind also für Aron von religiösem Charakter, da sie die politische Sphäre mit religiöser Sprache und Symbolik verbrämen. Sie werden damit Imitate der traditionellen Religion, also „säkulare“ oder „politische Religionen“. Insbesondere mit Verweis auf Deutschland, aber auch mit einer kritischen Replik auf Frankreich, sieht Aron in den „politischen Religionen“ mehr als bloße Begeisterung, die in organisierte Bahnen gelenkt wird – man denke nur an die nationalsozialistischen Großkundgebungen auf den Nürnberger Parteitag oder im

³¹ R. Aron, *Das Zeitalter der Tyraneien*, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 200; Orig.: R. Aron, Elie Halévy et L'ère des tyrannies, in: E. Halévy, *L'ère des tyrannies*, Paris 1990, S. 264: „A contrario, nous dégageons une des conditions qui semblent nécessaires au succès des tyrannies: la fragilité des pouvoirs démocratiques, la séduction des idéologies nationalistes par contraste avec l'humanitarisme international des vieilles doctrines de gauche [...]“.

³² Ebd.; Orig.: Ebd.

³³ Ebd., S. 201; Orig.: Ebd., S. 265.

³⁴ Ebd., S. 205f.; Orig.: Ebd., S. 269.

Berliner Sportpalast. Er sieht in den „politischen Religionen“ eine besondere „Gewalt der Parteikämpfe“, die von eigentümlichem Tiefgang sind, der gerade bei der Neuschaffung des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft religiöse Dimension annimmt. „Politische Religionen“ übertreffen für Aron die Wirkung von „Ideologien“: Sie haben eine eigene geistige Sprengkraft als erdachte und gemachte, aber letztlich unmenschliche Heilslehren, die sich die Dynamik und die Eigenschaften der traditionellen Religionen zu Nutze machen. Letztlich bleiben die „politischen Religionen“ aber klar unterschieden von der traditionellen Religion, da sie künstlich bleiben, keine geschichtliche Gewachsenheit aufweisen und keine von Gott gestiftete Autorität besitzen:

„Erinnern wir uns an die Weimarer Republik während ihrer letzten Jahre (und gewissermaßen an unser eigenes Land heute): betrachten wir die Gewalt der Parteikämpfe. Diese Konflikte unserer Epoche der politischen Religionen haben ihre Ursache nicht nur in Eigennutz und Vorteilsstreben, sie rühren von Bestrebungen her, die in ihrer Tiefenschicht widersprüchlich sind; sie werden von Metaphysiken oder besser von rivalisierenden Dogmen gespeist.“

Dennoch:

„Weder der Marxismus, noch der Rassismus stellen ein Äquivalent für den Katholizismus in der mittelalterlichen Gesellschaft dar: zu viele Individuen und zu viele geistige Reichtümer entgehen ihnen.“³⁵

Aron zeigt hier zum einen die Tiefendimension der Ideologien auf, die an die Tiefendimension von Religionen heranreicht. Gemeint sind hier vor allem die Gläubigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die durch Ideologien, die die „politischen Religionen“ in besonderer Weise auszeichnen, scheinbefriedigt werden. Dennoch widersprechen sich letztlich die Tiefendimensionen von Religion

³⁵ Ebd., S. 207; Orig.: Ebd., S. 270: „Rappelons-nous la République de Weimar au cours de ses dernières années (et dans une certaine mesure notre pays aujourd'hui): observons la violence des querelles partisans. Ces divisions, à notre époque des *religions politiques*, ne concernent pas seulement l'opportunité ou l'intérêt, elles découlent de volontés, en leur profondeur, contradictoires, animées par des métaphysiques, ou mieux des dogmes rivaux. [...] Ni le marxisme, ni le racisme n'offre l'équivalent du catholicisme dans la société médiévale: trop de personnes, trop de richesses spirituelles leur échappent.“

und Ideologie, da sie von einander entgegengesetzten Grundsätzen gespeist werden: Sind die „politischen Religionen“ menschengemachte Ideologien, wird die Religion durch die göttliche Offenbarung gespeist. Aron offenbart hier einen kritischen, fast negativ konnotierten Religionsbegriff, wie die Hinweise auf „Eigennutz und Vorteilsstreben“, aber auch auf „den Katholizismus in der mittelalterlichen Gesellschaft“ zeigen. Doch er trennt deutlich zwischen politischen und traditionellen Religionen, in deren Schatten sich blühende Kulturen entwickeln konnten und können, im Gegensatz zum künstlich erzeugten Mythos der „politischen Religionen“. Insgesamt hält Aron die Religion aber für eine Art „unverdauten Rest“ der Epoche der Aufklärung, der noch einer Aufarbeitung bedarf, da er Unwägbarkeiten und Gefahren in sich birgt.³⁶ Er sieht in der „politischen Religion“ eine weitere Verschärfung und Steigerung der Ideologie, die ihr zusätzlich eine Sprengkraft von eigener Dimension verleihen.

Bereits 1936 skizzierte Aron in *La crise sociale et les idéologies nationales*³⁷ eine religiöse Deutung der totalitären Gewaltregime seiner Zeit. Er schreibt, schon 1932 seien „die Massen von einem Kollektivglauben religiöser Natur in Aufruhr versetzt“³⁸ worden: Ein „Prophet“, Hitler, kündigte eine „chiliasische“ Zukunft Deutschlands an, die keinen materiellen Reichtum, wohl aber Reinheit, Stärke und Sicherheit bringen werde. Den Weg zu dieser Zukunft weise Hitler selbst. Auch in seinem Artikel *Bureaucratie et fanatisme* gebraucht Aron 1941 den Begriff „politische Religionen“. Hier spricht er vom Konstrukt eines Feindes als des an sich Bösen, dem ein prophetischer Heilbringer gegenübertritt, auf den die Massen

³⁶ Zu Arons religionskritischer Sichtweise siehe: H. Maier/M. Schäfer (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, S. 14 u. 187 (Einleitung, Diskussionsprotokoll).

³⁷ E. Halévy/R. Aron/u. a., *La crise sociale et les idéologies nationales* (Inventaires, I), Paris 1936; deutsche Übersetzung unter dem Titel „Eine anti-proletarische Revolution. Ideologie und Wirklichkeit des Nationalsozialismus“ in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 167-185.

³⁸ Ebd., S. 175.

hoffen. „So entsteht eine politische Religion“³⁹, folgert Aron daraus. Darüber hinaus liefert er in diesem Artikel eine phänomenologische Charakteristik von „politischen Religionen“, die deren wesentlichen Eigenschaften treffend darstellt:

„[...] die politischen Religionen mit ihrem heiligen Buch, mit ihrem Teufel und ihren Heiligen, ihren Geschichtsdeutungen und ihren Prophezeiungen, sind nur dem Anschein nach widersprüchlich: Sie drücken die Auflehnung gegen ein Schicksal aus, das man nicht versteht, sie nehmen verschiedene Arten der Inbrunst ohne Gegenstand in sich auf.“⁴⁰

Besonders wichtig sind die hier angesprochenen „Prophezeiungen“. Die religiösen Deutungsweisen der politischen Massenbewegungen durchziehen Arons gesamtes Werk. Weitsichtig bemerkte er schon 1936 am Ende seines Beitrags in *La crise sociale et les idéologies nationales*, daß der Nationalsozialismus „eine fast religiöse Feindschaft zwischen den Völkern wieder entfacht“⁴¹, da sich Deutschland in einer selbst gesetzten mythischen Einzigartigkeit sieht, der die mythische Feindseligkeit der anderen Nationen gegenübersteht.

Seit seinem 1944 in *La France Libre* erschienenen zweiteiligen Essay *L'avenir des religions séculières*⁴² betrachtete Aron insbe-

³⁹ „Ainsi naît une religion politique.“ (R. Aron, *Bureaucratie et fanatisme*, in: Ders., *L'homme contre les tyrans*, Paris 1945, S. 59, nach J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer*, Würzburg 1986, S. 134; eigene Übersetzung des Zitats).

⁴⁰ „[...] les religions politiques avec leur livre sacré, avec leur diable et leurs saints, leurs interprétations historiques et leurs prophéties, ne sont paradoxales qu'en apparence: elles expriment la révolte contre un destin que l'on ne comprend pas, elles recueillent les ferveurs sans objet.“ (R. Aron, *Bureaucratie et fanatisme*, in: Ders., *L'homme contre les tyrans*, Paris 1945, S. 59f., nach J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer*, Würzburg 1986, S. 134; eigene Übersetzung des Zitats).

⁴¹ Ebd., S. 185.

⁴² R. Aron, *L'avenir des religions séculières*, in: *La France Libre*, Jg. 4, Bd. 8 (1944), H. 45, S. 210-217 (Teil 1) und in: *La France Libre*, Jg. 4, Bd. 8 (1944), H. 46, S. 269-277 (Teil 2); Neuausg. in: Ders., *Chroniques de guerre*, Paris (Gallimard) 1990, S. 925-948. Zu Arons Begriff „säkulare Religion“ siehe u. a.: D. Bosshart, *Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung*, Berlin 1992, S. 118-126, F. Bédarida, *Nationalsozialistische Verkündigung und säkulare Religion*, in: M. Ley/J. H. Schoeps (Hrsg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim b. Mainz 1997,

sondere den Marxismus und den Nationalsozialismus in ihrer religiösen Dimension.⁴³ In diesem Essay tritt der von ihm weitaus häufiger gebrauchte Begriff „säkulare Religion“ an die Stelle des Begriffs „politische Religion“. Er setzt aber die durch den Begriff „politische Religion“ eingeschlagene Richtung der Interpretation der totalitären Massenbewegungen fort:

„Ich schlage vor, jene Doktrinen ‚säkulare Religionen‘ zu nennen, die in den Herzen unserer Zeitgenossen die Stelle des entschwundenen Glaubens einnehmen und die das Heil der Menschheit in Gestalt einer neu zu schaffenden sozialen Ordnung im Diesseits in ferner Zukunft ansetzen.“⁴⁴

Als eine der Ursachen für das Auftreten „säkularer Religionen“ sieht Aron den Verfall des traditionellen religiösen Glaubens sowie die Krise der letzten Jahrzehnte des 19. und der ersten des 20. Jahrhunderts an. In der Folge dieses Verfalls werden frei gewordene religiöse Potentiale des *homo religiosus* mit weltlichen und ideologischen Inhalten besetzt. Ferner wird hier wieder die weltzugewandte Eschatologie erkennbar: Das Heil, der erlöste Zustand einer neuen sozialen Ordnung, wird zwar im Diesseits erlangt, aber erst in einer so fernen Zukunft, daß kein Lebender ihn mehr erreichen kann. Die Erlösung wird also erst in einer Quasi-Ewigkeit vollendet, aber stets innerhalb von Zeit und Welt. Bezüglich des Marxismus stellt Aron fest, daß dieser sich durch seine stark rationale Orientierung aus-

S. 153-167, bes. S. 154f. und B. Gess, Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt, in: H. Maier (Hrsg.), *‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, Bd. I, Paderborn u. a. 1996, S. 264-274, bes. S. 264-267. Brigitte Gess plädiert für eine deutliche „Anlehnung [Arons] an die inhaltliche Bestimmung Eric Voegelins“. (ebd., S. 265, Fn. 4) In der ansonsten umfassenden Untersuchung von Daniel J. Mahoney fehlt ein Hinweis auf „religion politique/séculière“: D. J. Mahoney, *The liberal political science of Raymond Aron*, Lanham/Md. 1992, bes. S. 111-128.

⁴³ Eine aktuelle, ausführliche Analyse von „Nationalsozialismus und Stalinismus als historische Ausprägungen“ findet sich in: E. Jesse (Hrsg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Bonn 1996, S. 135-222.

⁴⁴ „Je propose d'appeler «religions séculières» les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité.“ (R. Aron, *Chroniques de guerre*, Paris 1990, S. 926; eigene Übersetzung des Zitats).

zeichne, gewissermaßen eine *fides quaerens intellectum*⁴⁵ sei. Er bilde sogar, so Aron wörtlich, eine „sozialistische Eschatologie“ (*eschatologie socialiste*)⁴⁶ aus. Der Nationalsozialismus zeichne sich dagegen durch Irrationalität und eine fehlende wissenschaftliche Rechtfertigung aus, die, wie es die Rassenlehre zeige, stets im Pseudowissenschaftlichen stehen bleibe.⁴⁷ Beide haben in unterschiedlicher Weise eine große Wirkung. Ein weiterer Grund für den Erfolg der „säkularen Religionen“ ist nach Aron die zersplitterte geistige und kulturelle Einheit Europas infolge eines zunehmend schwächer werdenden Christentums.⁴⁸ In dieser geistigen Desorientierung geben die „säkularen Religionen“ einen Ersatz für die verdunstete kirchliche Orientierung und die verloren gegangene christliche Gemeinschaft:

„Nun gibt es aber auch Millionen von Menschen, die Gefangene eines eintönigen Berufes sind und in der Menge der Städte verloren sind und die keine andere Beteiligung an einer spirituellen Gemeinschaft haben als die, die ihnen die säkularen Religionen bieten. Die Volksmassen, die den falschen Propheten begeistert zujubeln, verraten die Stärke der Sehnsüchte, die zu einem leeren Himmel emporsteigen.“⁴⁹

Zunächst ist zu fragen, ob es überhaupt „richtige und wahre Propheten“ gibt – für den Agnostiker Aron, für den der Himmel leer ist, sicher nicht. So sind es innerweltliche Größen, wie die gemeinschaftsbildende Kraft, die wichtige Elemente „säkularer Religionen“ darstellen. „Säkulare Religionen“ machen sich in dieser Situation auch ein vorherrschendes Unbehagen über den wachsenden tech-

⁴⁵ Siehe ebd., S. 928.

⁴⁶ Ebd., S. 927.

⁴⁷ Nach ebd., S. 930-935, bes. S. 931-933.

⁴⁸ Siehe dazu auch, allerdings mit anderer Akzentuierung als Aron, R. Brague, *Geschichte und Christentum brauchen einander*, in: H. O. Seitschek (Hrsg.), *Christ und Zeit. Hans Maier zum 75. Geburtstag*, München 2007, S. 21-33, bes. 24-31.

⁴⁹ „Or, il est des individus, par millions, prisonniers d'un métier monotone, perdus dans la multitude des villes, qui n'ont d'autre participation à une communauté spirituelle que celle que leur offrent les religions séculières. Les foules qui acclament furieusement les faux prophètes trahissent l'intensité des aspirations qui montent vers un ciel vide.“ (R. Aron, *Chroniques de guerre*, Paris 1990, S. 937; eigene Übersetzung des Zitats).

nischen Fortschritts und der wachsenden Entfremdung der Menschen untereinander zu Nutze. Darüber hinaus stellen sie ihrer Gemeinschaft ein Feindbild gegenüber, das als Verkörperung des Bösen alles umschließt, was nicht zur eigenen Gemeinschaft gehört. Aus diesem Grund nennt Aron die „säkularen Religionen“, insbesondere den Nationalsozialismus, zu recht „manichäisch“⁵⁰, da sie einen unmißverständlichen Dualismus zwischen den Prinzipien des Guten und des Bösen postulieren. Dennoch sei ihnen keine dauerhafte Zukunft beschieden, da sie sich mit einer letztlich immer defizitär bleibenden Erfüllung im Diesseits begnügen.⁵¹ Die von ihnen ausgehende Gefahr sieht Aron dadurch jedoch nicht gebannt.⁵²

In *L'opium des intellectuels* (1955) findet sich in Hinblick auf den Marxismus, den Aron in dieser Untersuchung eingehend behandelt, neben „säkulare Religion“⁵³ auch der Begriff „Religion von Intellektuellen“⁵⁴. Der polemische Titel *L'opium des intellectuels* erinnert an die Doktrin von Marx, daß die Religion „Opium des Volks“⁵⁵ sei. Im Hinblick auf die Intellektuellen sieht Aron hier eine Parallele zur Religion im Marxismus. Bedingt durch die „Philosophie der Immanenz“⁵⁶ werden menschliche Dispositionen, wie Heilserwartung und Erlösungsbedürftigkeit, die ansonsten ihre Auswirkung im religiösen Bereich gehabt hätten, rein politischen Zielen unterstellt, etwa dem Machtgewinn und -erhalt. Insbesondere diesen Prozeß machte sich

⁵⁰ „Et, comme toutes les religions séculières, il [le nazisme] est manichéen.“ (ebd., S. 932).

⁵¹ Nach ebd., S. 947.

⁵² Nach ebd., S. 946.

⁵³ R. Aron, *Opium für Intellektuelle*, Köln 1957, S. 319; Orig.: Ders., *L'opium des intellectuels*, Paris 1955, S. 274. In der deutschen Übersetzung steht hier „säkularisierte Religion“ für „religion séculière“. Die Übersetzung mir „säkularer Religion“ ist m. E. besser, da hier nicht der Prozeß der Säkularisierung der Religion im Vordergrund steht, sondern der säkulare Inhalt dieser „Religion“.

⁵⁴ Ebd., S. 334; Orig.: Ebd., S. 287: „Le communisme est la première religion d'intellectuels qui ait réussi.“

⁵⁵ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), in: Ders./F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Ost-Berlin 1958, S. 378.

⁵⁶ R. Aron, *Opium für Intellektuelle*, Köln 1957, S. 330; Orig.: Ders., *L'opium des intellectuels*, Paris 1955, S. 275.

der Marxismus zu Nutze, um seiner Ideologie besondere Wirkkraft zu geben. So wird eine Epoche des Heils prophezeit – in diesem Fall die klassenlose Gesellschaft – die von einer erwählten Gruppe schon vorab erreicht werden kann. Die Partei spielt dabei die Rolle einer „Kirche“: Sie umfaßt die Auserwählten und trennt sie von den Nicht-Auserwählten, die zugleich Gegner sind und bis hin zur Vernichtung bekämpft werden müssen. Dabei stellt die Partei als Kirche auch Dogmen und eigene Wahrheiten auf.⁵⁷ Der Verlauf der Geschichte und der Geistesgeschichte wird allein auf die eigene Ideologie bezogen interpretiert. Aron dazu:

„Das ist eher die Psychologie einer Sekte als die einer Weltkirche. Ihr Anhänger ist überzeugt, zu der kleinen Zahl von Auserwählten zu gehören, auf deren Schultern das Heil aller ruht. Die Gläubigen, die gewohnt sind, dem Zickzack der Linie zu folgen und gelehrt die einander ablösenden und widerspruchsvollen Erklärungen nachzubeten (etwa die für den deutsch-russischen Pakt oder für das Komplott der Mörder in weißen Kitteln), werden gleichsam ‚neue Menschen‘.“⁵⁸

Aron macht deutlich, daß hier eher von einer Sekte als von einer Kirche, höchstens von entfernt kirchenähnlichen Strukturen die Rede sein kann. Das bedingungslose Befolgen einer Lehre, das ihre Anhänger in „neue Menschen“ verwandelt, und der Glaube an die eigene Auserwähltheit sind allerdings zwei Merkmale des Konzepts „säkularer Religionen“. Auch die „Religion der Intellektuellen“, der Marxismus, ist also eine „säkulare Religion“.

In zahlreichen weiteren Essays aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg finden sich weitere Charakterisierungen von religiösen Zügen totalitärer Regime: 1951 fragt Aron in seinem Vorwort zu André Thérives *Essai sur les trahisons*⁵⁹, ob „religiöse oder ideologische

⁵⁷ Nach ebd., S. 322; Orig.: Ebd., S. 277.

⁵⁸ Ebd., S. 324; Orig.: Ebd., S. 278: „Psychologie de secte plutôt que d'Eglise universelle. Le militant est convaincu d'appartenir au petit nombre des élus chargés du salut commun. Les fidèles, accoutumés à suivre les tournants de la ligne, à répéter docilement les interprétations, successives et contradictoires, du pacte germano-soviétique ou du complot des assassins en blouses blanches, deviennent d'une certaine façon, des <hommes nouveaux>.“

⁵⁹ A. Thérive, *Essai sur les trahisons*, Paris 1951; Arons Vorwort trägt in der deutschen Übersetzung den Titel „Über den Verrat“ und findet sich in:

Bindung der nationalen Bindung übergeordnet ist“⁶⁰. Hier zeigt sich einerseits die Nähe der religiösen zur ideologischen Sphäre, die bei Aron trotz aller Unterscheidung stets durchscheint, andererseits wird durch die Überordnung der religiösen oder ideologischen Bindung über die nationale Bindung letztere gewissermaßen religiös überzogen. Die eher politische, nationale Ebene erhält sozusagen einen religiösen Charakter. Die Gewaltregime des 20. Jahrhunderts sind nach Aron nicht in erster Linie als modern zu bezeichnen. Ihre Absicht ist eine andere, eher religiös zu nennende, da sie „einen neuen Menschen [...] schaffen“ wollen, einen neuen Adam⁶¹, „der seine Herren anbeten und die Ukase der Staatsmacht als Dogmen ansehen soll.“⁶² Dieser fast schon prometheisch anmutende Charakter, den Aron den ideologischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts zuweist, wird durch eine in Richtung der nietzscheanischen Umwertung aller Werte gehende Nuance ergänzt:

„In einer solchen Welt verkehren sich die Werte in ihr Gegenteil. Der Verrat ist nicht mehr die am gerechtesten verteilte Sache in der Welt. Ganz im Gegenteil, rar und erhaben wird er zur letzten Zuflucht der Freiheit.“⁶³

Hier liegt ein in Ironie gekleideter Aufruf Arons zum Abschütteln des Jochs der totalitären Gewaltregime des 20. Jahrhunderts vor: Durch den Verrat, der in diesen Zeiten immer seltener wird, soll – erstaunlich genug – eine freiheitlich Ordnung wiedererlangt werden. Auch Machiavellis radikalpragmatischer Begriff der *virtù* könnte hier Pate gestanden sein.

In einem weiteren Essay⁶⁴ bespricht Aron 1954 unterschiedliche Ansätze der Totalitarismustheorie, die die religiöse Dimension weni-

J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 252-274.

⁶⁰ Ebd., S. 266.

⁶¹ Siehe dazu H. Maier, *Alter Adam – Neuer Mensch?*, Münster 2001, bes. S. 22-25.

⁶² R. Aron, Über den Verrat, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 274.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Auszugsweise in: *Commentaire* 28/29 (1985); eine deutsche Übersetzung dieses Essays findet sich unter dem Titel „Das Wesen des Totalitarismus“ in:

ger beachten – unter anderen die von Hannah Arendt, Léon Poliakov und Crane Brinton.⁶⁵ In Anlehnung an Arendt charakterisiert Aron den Totalitarismus wie folgt: Es läßt sich eine ausufernde Zunahme der Bürokratie, die Kompetenzkonflikte zur Folge hat, feststellen. Darüber hinaus liegt das Machtmonopol bei einer Partei, die stets eine Innendimension für einen kleinen Zirkel an Leuten und eine Außendimension mit starker Massenwirkung für das breite Volk aufweist und deren Macht letztlich in einem Anführer gipfelt. Ferner wird eine Geheimpolizei zur obersten Gewalt im Staate, die eine Verbindung mit einer besessenen ideologischen Massenpropaganda und der Entwicklung einer „esoterischen Lehre“ für einen kleinen Kreis von Leuten eingeht.⁶⁶ Dabei geht es nicht nur um die Ausarbeitung einer einfachen Lehre. Vielmehr müssen „Forderungen nach ideologischer Orthodoxie“⁶⁷ durchgesetzt werden, wie sie totalitäre Regime in den Höhepunkten ihrer revolutionären Phasen fordern. Als Folge entwickelt sich der Terror der totalitären Regime immer weiter.

Gerade diese Darstellung zeigt, wie eng bei Aron die Begriffe „Totalitarismus“, „Ideologie“ und eine zumeist nur indirekt angesprochene „religiöse Sphäre“ miteinander verknüpft sind. Man gewinnt den Eindruck, Aron betrachtete das Phänomen der Gewaltregime des 20. Jahrhunderts im „hermeneutischen Zirkel“, um den je eigenen

J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 275-293.

⁶⁵ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, Dies., Ideologie und Terror, in: K. Piper (Hrsg.), *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München 1953, S. 229-254, L. Poliakov, *Bréviaire de la Haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, Paris 1951 und C. Brinton, *The Anatomy of Revolution*, New York 1952.

⁶⁶ Nach R. Aron, Das Wesen des Totalitarismus, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 284. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Raymond Arons und Hannah Arendts Totalitarismustheorien siehe: B. Gess, Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt, in: H. Maier (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. I, Paderborn u. a. 1996, S. 264-274, bes. S. 271f.

⁶⁷ R. Aron, Das Wesen des Totalitarismus, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 284.

historischen Kontext totalitärer Regime zu charakterisieren und daraus den historischen Gesamtzusammenhang des totalitären Zeitalters zu erschließen. Dagegen unterbleibt eine systematische historische Analyse der religiösen Dimension aus religionswissenschaftlicher oder gar theologischer Perspektive. Zu einer Gesamtsicht auf das totalitäre Jahrhundert gelangt Aron nicht. Auch sein Tod 1983, gut sechs Jahre vor der Epochenschwelle 1989/1990, hat dies verhindert. Dennoch kann Arons Ansatz als ein eigener Weg in der Totalitarismusforschung gelten.

Revolutionäre Gesellschaften entwurzeln den Menschen aus seinen gewohnten Bindungen, wie Familie oder Beruf. Das Einzige, was für sie zählt, ist der Glaube an die Lehre des totalitären Regimes, die am Ende einer historischen Entwicklung das Heil für den Einzelnen und die Gemeinschaft, die schicksalhaft zusammengeschlossen sind, bringt. Dieser Prozeß, so Aron, verlaufe zwangsläufig nach eigenen gewaltsamen Gesetzen, ohne der Willkür eines einzelnen Menschen zu folgen.⁶⁸

In einem Vergleich der kommunistischen Herrschaft und des ihm vorausgegangenen Zarismus mißt Aron der revolutionären Ideologie als „säkularer Religion“ dieselbe Rolle zu, wie der orthodoxen Religion im Zarismus. In dieser problembeladenen historischen Parallelführung von „säkularer Religion“ und orthodoxer Religion zeigt Aron, daß seiner Meinung nach religiöse Lehren politische Strukturen stützen und sie sogar zu ihrer vollen Wirkung bringen können.⁶⁹ Er sieht also eine Sakralisierung⁷⁰ der Macht zum Zwecke der Stabilisierung des herrschenden Systems:

„Die revolutionäre Ideologie – die säkulare Religion – beginnt zugunsten des Generalsekretärs der Partei dieselbe Rolle zu spielen,

⁶⁸ Nach ebd., S. 290f.

⁶⁹ Nach ebd., S. 291.

⁷⁰ Zur Sakralisierung der Politik siehe: E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Rom, Bari 1993 (⁶1998). Gentile stellt in seiner Studie die Entwicklung des italienischen Faschismus als „politische Religion“ dar. Der Faschismus ist für Gentile die erste moderne politische Bewegung, die sich als Religion präsentierte. Siehe dazu auch E. Gentile, Die Sakralisierung der Politik, in: H. Maier (Hrsg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt a. M. ²2002, S. 166-182.

wie die orthodoxe Religion zugunsten der Zaren. Der Cäsaropapismus erhebt neu, und der Interpret der Geschichte wird zum Papst-Kaiser.“⁷¹

Arons Deutung des Wesens des Totalitarismus bleibt, wie seine Überlegungen zeigen, ebenso vielgestaltig und vielschichtig wie seine Quellen und Voraussetzungen. Deshalb soll keine Deutungsweise des Totalitarismus von vornherein ausgeschlossen werden.

In einem 1979 erschienenen Artikel – in der deutschen Übersetzung unter dem Titel „Gibt es ein Nazi-Rätsel?“⁷² – schreibt Aron, daß Hitler den Glauben hatte, durch die Reinigung der germanischen Rasse ein Imperium der arischen Rasse aufzubauen, das zuerst über Europa und schließlich über die ganze Welt herrschen sollte. Jede Kultur, Geschichte und Religion, insbesondere das Christentum, würden dabei verschwinden. Generell sieht Aron einen Kampf zwischen den „säkularen Religionen“ des Marxismus und des Nationalsozialismus: Während die erste „übrationalistisch“ ist, sei die zweite „grundsätzlich irrational“, unwissenschaftlich und „eine Antwort auf die erste“.⁷³

Daraufhin stellt Aron – unter Rückgriff auf seinen 1944 in *La France libre* erschienenen zweiteiligen Essay *L'avenir des religions séculières* – noch einmal resümierend dar, was für ihn „säkulare Religionen“ ausmachen: Sie nehmen zunächst die Stelle des Glaubens im Gewissen des einzelnen Menschen ein, dann setzen sie das Heil der Menschheit in dieser Welt am Ende einer fernen Zukunft in Form einer gesellschaftlichen Um- und Neuordnung fest. Ferner postuliert die „säkulare Religion“ als Heilsreligion höchste Werte, die „in einer missionarischen Partei verkörpert“ sind. In den Parteien herrscht ein „vorbehaltloser Machiavellismus“ vor: Alles ist gut, was den Führern der eigenen Partei nutzt. „Säkulare Religionen“ deuten den gesamten Lauf der Geschichte zu ihren Gunsten und auf sich

⁷¹ R. Aron, Das Wesen des Totalitarismus, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 291.

⁷² R. Aron, Gibt es ein Nazi-Rätsel?, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 294-320; frz. Original in: *Commentaire* 7 (1979).

⁷³ Nach R. Aron, Gibt es ein Nazi-Rätsel?, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 300.

selbst hingeordnet. Unwahre Wahrheiten werden verkündet und „durch die Tat“ bewiesen. Dabei hat Aron insbesondere den Nationalsozialismus und den Marxismus im Blick.⁷⁴

Eine bereits 1939 während einer Sitzung der *Société française de philosophie* geführte Diskussion, an der neben Raymond Aron auch Jacques Maritain und weitere Intellektuelle teilgenommen haben, schließt Aron laut Protokoll⁷⁵ mit den Worten:

„Die Krise scheint mir unendlich viel tiefer zu sein; [...] ich wollte zeigen, daß es zu einfach ist, sich gegenüber den totalitären Regime[sic; -n] auf unsterbliche Prinzipien zu berufen. Die Prinzipien gelten nichts, wenn sie nicht durch Leben und den Glauben beseelt werden. Es gilt heute, ihnen das Leben zurückzugeben.“⁷⁶

In einem Umkehrschluß könnte diese Äußerung darauf hinweisen, daß die totalitären Regime „unsterbliche Prinzipien“ in einer lebendigen und glaubwürdigen Weise für sich beanspruchen, so daß wahre „unsterbliche Prinzipien“, die des Christentums, erst wieder revitalisiert werden müßten, um dem Totalitarismus Widerstand leisten zu können. Dies macht deutlich, wie stark der Agnostiker Aron die religiöse Wirkung der totalitären Regime einschätzt. Gleichzeitig weist er unmißverständlich auf die geistige und kulturelle Krise Europas hin, seiner Meinung nach die Folge einer unvollendeten Aufklärung. Erst die Glaubenskrise des christlichen Europas in der Moderne habe es den Ideologien ermöglicht, ihre Sprengkraft zu entfesseln.

Insgesamt kann man die Entwicklungsstufen von Arons Konzept der „politischen“ beziehungsweise „säkularen Religionen“ wie folgt zusammenfassen: Schon 1936 wies Aron anhand des deutschen Nationalsozialismus auf religiöse Züge in totalitären Regimen hin. Drei Jahre später, 1939, spricht er in seiner Rezension von Halévys *L'ère*

⁷⁴ Nach R. Aron, Gibt es ein Nazi-Rätsel?, in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 300f. (wörtl. Zitate ebd., S. 301).

⁷⁵ Protokoll der Sitzung vom 17.6.1939, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, April-Mai 1946; deutsch unter dem Titel „Demokratische Staaten und totalitäre Staaten“ in: J. Stark (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, S. 209-241.

⁷⁶ Ebd., S. 241.

des tyrannies explizit von „politischen Religionen“. 1941 verwendet er diesen Begriff erneut zur Charakterisierung der Erscheinungen totalitärer Massenbewegungen. Ab 1944 spricht Aron dann von „säkularen Religionen“. Diesen Begriff behält er bei und greift ihn auch lange nach dem Zweiten Weltkrieg, beispielsweise 1979, in verschiedenen Essays auf.

Folgende Charakteristika machen bei Raymond Aron eine „politische“ beziehungsweise „säkulare Religion“ aus: Zunächst wird der Inhalt des eigenen Systems, der eigenen Ideologie, dogmatisiert und damit in feste Glaubenssätze, die Wahrheit beanspruchen, umformuliert. „Politische“, „säkulare Religionen“ stellen eine eigene Werteskala auf, die politische Handlungen rechtfertigen will und oft zur Vergöttlichung innerweltlicher Entitäten tendiert. Dabei verkörpert eine Partei, die in einer „allmächtigen“, prophetischen Führungsperson kulminiert, diese Werte, die meist alles gutheißen, was der Partei und dem Führer nützt. Das System konstruiert ferner einen Feind, der alles verkörpert, was der eigenen, guten Lehre gegenübersteht: Er muß vernichtet werden, um das von der Partei prophezeite Heil zu erreichen. Dafür sind die Anhänger der Ideologie zu jedem Opfer bereit und auch, „über Leichen“ zu gehen. „Politische“ beziehungsweise „säkulare Religionen“ karikieren Heilsreligionen – ja sogar die deistische Religion mancher Aufklärer wie die von Jean-Jacques Rousseau. Sie verleihen der politischen Sphäre religiösen Charakter, indem sie an die Stelle des persönlichen religiösen Glaubens des Einzelnen treten und einen Heilszustand der Menschheit nach einer Apokalypse am Ende der Zeiten prophezeien, die nur durch radikale Neuordnung erreicht werden kann. Diese Neuordnung wiederum kann nur durch das Befolgen der Lehre der „politischen/säkularen Religion“ erfolgen, die dabei über die Ideologie weit hinaus geht: „Politisch/säkulare Religionen“ erzeugen eine noch größere Anziehungskraft als die Ideologien und stützen das herrschende totalitäre System. Die „politischen/säkularen Religionen“ sprechen also auch die Wünsche und Sehnsüchte der Menschen an. Dabei machen sie sich die Gläubigkeit zunutze, die sich nicht mehr in den sich auflösenden Bahnen einer traditionellen Religion bewegen kann. Ein weiteres Charakteristikum „politischer/säkularer Religionen“ ist das Aggregieren der Menschen zu neuen Kollektiven, neuen Massen. Dabei machen sie sich eine von ihnen entwickelte Massenpropa-

ganda zu Nutze, die durch eine Geheimlehre für einen engen Zirkel von Leuten ergänzt wird. Diese Lehren halten die Gruppe, der sie jeweils zugehört sind, mit fast spiritueller Macht zusammen. Schließlich deuten „politische/säkulare Religionen“ den gesamten Lauf der Geschichte – was war, ist und kommen wird – zu ihren eigenen Gunsten um, wodurch sie sich eine schicksalhafte Rolle zuerkennen. Einzig eine Revitalisierung des traditionellen Glaubens – so Aron – kann die Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit „politischer/säkularer Religionen“ aufdecken.⁷⁷

Eine Schwäche an Arons Konzept ist, daß er religionshistorisch nicht herausarbeitet, weshalb die „politischen/säkularen Religionen“ typisch für die Länder Europas wurden. Europa erlebte Mitte des 20. Jahrhunderts einen in seinem Ausmaß noch nie dagewesenen Bruch der öffentlichen Kultur mit dem Christentum, so daß die „politischen Religionen“ beanspruchen konnten, ein gerade in den europäischen Ländern entstandenes „Wertvakuum“ anzufüllen. Auch religionsphilosophisch und letztlich auch religionsphänomenologisch greift Aron zu kurz: Er hat, so Harald Seubert, keinen genauen Begriff von Religion, Glaube oder Kirche, sondern folgt in seiner Deutung der totalitären Gewaltregime – soweit sie eine religiöse Dimension aufweisen – eher einem intuitiven und im Grunde wenig differenzierten Religionsbegriff einer deistischen Aufklärungsreligion.⁷⁸

Alain Besançon stimmt in seiner Analyse der Ideologien Aron zwar insoweit zu, als sie bestimmte Kultformen aufweisen und gerade im Marxismus-Leninismus kirchenähnliche Strukturen festzustellen sind. Letztlich lehnt er jedoch den Begriff „säkulare Religion“ ab, da

⁷⁷ Zu Arons „säkularen Religionen“ siehe auch: D. Bosshart, *Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung*, Berlin 1992, bes. S. 118-124 u. 126.

⁷⁸ Zur religionshistorischen, -phänomenologischen und -philosophischen Kritik an Arons Konzept der „politischen/säkularen Religionen“ siehe: H. Seubert, Erinnerungen an den ‚Engagierten Beobachter‘ in veränderter Zeit, in: H. Maier/M. Schäfer (Hrsg.), *‚Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, S. 332-334.

die Anhänger einer Ideologie, ungeachtet einer unübersehbaren Nähe zur Religion, diese nicht als Religion ansehen.⁷⁹

Trotz dieser nicht ganz unberechtigten Kritik darf die wichtige deskriptive und analytische Leistung von Arons Konzept der „politischen/säkularen“ Religionen nicht unterschätzt werden, mangelte es doch gerade in der Zeit von 1930 bis 1940 an der ideologiekritischen Aufklärung von Phänomenen und Symptomen totalitärer Gewalt Herrschaften, die leider in letzter Konsequenz wirkungslos blieb und es nicht vermochte, einer breiten Bevölkerungsschicht die Augen zu öffnen.

⁷⁹ Siehe M.-J. Le Guillou, *Le mystère du Père*, Paris 1973, S. 188 u. 190f.; dt.: *Das Mysterium des Vaters*, Einsiedeln 1974, S. 178 u. 180f. (zitiertes Abschnitt von Alain Besançon (siehe M.-J. Le Guillou, *Le mystère du Père*, Paris 1973, S. III)).

IV.

Voegelin und Aron – unterschiedliche Konzepte von „politischen Religionen“

Trotz ihrer zeitlichen Nähe sind die Konzepte „politischer Religion“ von Eric Voegelin und Raymond Aron doch recht unterschiedlich. Es ist dabei nicht gesichert, ob Aron, der die deutsche Sprache gut beherrschte, in den späten 1930er und frühen 1940er Jahren bereits Voegelins „politische Religionen“ kannte: 1981 bestritt Aron mit Recht eine Ähnlichkeit zwischen seinem und Voegelins Denkanatz.⁸⁰ Beide gehen in ihren Veröffentlichungen, auch nach dem Zweiten Weltkrieg, nicht aufeinander ein. Hans Maier charakterisierte die beiden Positionen wie folgt:

„[...] für Voegelin ist die Entstehung der modernen Totalitarismen die Folge eines Vakuums, einer Zerstörung und Selbstzerstörung, bei Aron ist es umgekehrt, da ist politische Religion die nichtvollendete Aufklärung, also ein Rest, ein Residuum, das aus der Vergangenheit hervortaut.“⁸¹

Voegelins Konzept ist universalgeschichtlich angelegt: Nach wenigen einleitenden Worten, einer knappen Begriffsklärung von „Staat“ und „Religion“ als zum Wesen des Menschen gehörig, setzt Voegelin in *Die politischen Religionen* (1938) eine weit ausgreifende historische Skizze, ausgehend von der ägyptischen Antike zur Zeit des Echnaton, bis in die Neuzeit an. Er stellt dabei das Verhältnis von Politik und Religion dar und geht daher besonders auf die Entwicklung der „Ekklesia“ als institutionalisierter religiöser Gemeinschaft ein. Diese Gemeinschaft zerbricht und wird im Verlauf der Geschichte immer mehr zu einer innerweltlichen Partikulargemeinschaft – dem Staat. Durch die immer weiter fortschreitende Abkapselung der Staaten von der Transzendenz kommt es zur Bildung

⁸⁰ So Raymond Aron in der Aufzeichnung der Gespräche mit Joachim Stark vom 7. und 14. Oktober 1981 in Paris. (siehe J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer*, Würzburg 1986, S. 256f.)

⁸¹ Einleitung von Hans Maier zu: H. Maier/M. Schäfer (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, S. 14.

radikal innerweltlicher Bewegungen, die die geistige Quelle ihrer selbst sind: die „politischen Religionen“. Aufgrund dieser völligen Verschließung vor dem Transzendenten gerät der Staat in die Schiefelage, die ihn in den Totalitarismus abgleiten läßt. Voegelin sieht diese Schiefelage gewissermaßen ins Höllentor als Eingang zum Totalitarismus münden. Dies zeigt das Motto, das er seinem Traktat über die „politischen Religionen“ vorangestellt hat: „Per me si va ne la città dolente“, „Durch mich geht man in die Schmerzensstadt“⁸². Dieses Zitat aus der *Divina Commedia* des Dante Alighieri, das auch Jacob Burckhardt als Motto für seine kritischen Betrachtungen über die Polis in der vierbändigen *Griechischen Culturgeschichte* (1898-1902) gewählt hat⁸³, sieht Dante selbst in seiner Vision über dem Eingang zur Hölle, als er ihn zu Beginn des 3. Gesangs passiert.⁸⁴

Arons Konzept „politischer/säkularer Religionen“ ist dagegen eher eine Untersuchung der religiösen Dimension der politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts. Er betrachtet dabei die Phänomene der totalitären Gewaltregime in ihrer religiösen Qualität.⁸⁵ Dabei arbeitet der Agnostiker Aron eher mit einem kritischen Religionsbegriff, wohingegen Voegelin einen positiv besetzten Begriff von Religion

⁸² Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Inferno* III, 1; siehe E. Voegelin, *Die politischen Religionen* [1938], München 2007, S. 11. Voegelin gibt weder die Quelle seines Mottos an noch dessen Übersetzung.

⁸³ Siehe J. Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte*, Bd. 1: Die Griechen und ihr Mythus; Die Polis, in: Ders., *Werke*, hrsg. v. d. Jacob-Burckhardt-Stiftung, Bd. 19, München, Basel 2002, S. 39.

⁸⁴ Die erste Terzine (Verse 1-3) des dritten *Canto* des *Inferno* lautet: „Per me si va nella città dolente, / per me si va nell'eterno dolore, / per me si va tra la perduta gente.“ „Durch mich geht man in die Schmerzensstadt, / durch mich geht man hinein zum ewigen Schmerz, / durch mich geht man zum verlornen Geschlecht.“ (nach Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*, italienisch und deutsch, übers. v. H. Gmelin, Bd. I, Erster Teil: *Inferno – Die Hölle*, München 1988, S. 34f.; Übersetzung leicht geändert).

⁸⁵ Zu einem ähnlichen Schluß kommt Markus Huttner: Während es Voegelin „um eine geschichtsphilosophisch-genetische Ableitung der untersuchten Phänomene“ geht, beabsichtigt Aron die Feststellung „struktureller und funktionaler Analogien zwischen modernen Ideologien und Erlösungsreligionen“. (M. Huttner, *Totalitarismus und säkulare Religionen*, Bonn 1999, S. 153)

als historische und gesellschaftliche Gestaltungskraft hat.⁸⁶ Diesen Religionsbegriff schöpft Voegelin neben anderen Quellen aus dem Werk *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1927)⁸⁷ des Jesuitenpaters Erich Przywara und aus dem phänomenologisch-psychologisch orientierten Aufsatz *Le drame humain et la psychologie des „mystiques“ humaines* (1937)⁸⁸ von Etienne de Greeff. Der Text von de Greeff verweist klar auf Faschismus, Nationalsozialismus und Leninismus-Stalinismus als menschengemachte Mystiken.⁸⁹

Es gibt durchaus einige strukturelle Anknüpfungspunkte zwischen den Positionen von Voegelin und Aron. So konstatieren beide, daß in den „politischen Religionen“ innerweltliche Größen vergöttlicht werden. Jedoch stellt Voegelin den radikal innerweltlichen Abschluß der „politischen Religionen“ in einen historisch-geistesgeschichtlichen Zusammenhang, wohingegen Aron das Emporheben innerweltlicher Entitäten zu höchsten Werten als willkürlichen Akt der „politischen/säkularen Religionen“ ansieht. Beide Denker stellen in unterschiedlicher Weise eine Sakralisierung der politischen Sphäre fest.

Eine weitere Annäherung ergibt sich in der Vorstellung eines Heilszustandes der Menschheit nach einer Apokalypse am Ende der Zeiten, den die Führer der „politischen Religionen“ prophetisch verkünden: Aron hört aus den „prophetisch“ anmutenden Reden Hitlers eine Art Heilszusage heraus, während Voegelin eine Parallele zwischen den Elementen der apokalyptischen Verkündigungen eines Joachim von Fiore im späten 12. Jahrhundert und den Elementen der

⁸⁶ Zur Gegenüberstellung beider Konzepte „politischer Religion“ siehe auch: H. Seubert, Erinnerungen an den „Engagierten Beobachter“ in veränderter Zeit, in: H. Maier/M. Schäfer (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, S. 332.

⁸⁷ Siehe E. Przywara S. J., *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (= *Handbuch der Philosophie*, hrsg. v. A. Baeumler und M. Schröter, Abteilung II, Beitrag E), München und Berlin 1927, bes. S. 4-16, 46-54 u. 54-56.

⁸⁸ Siehe E. de Greeff, *Le drame humain et la psychologie des „mystiques“ humaines*, in: *Etudes Carmélitaines, mystiques et missionnaires*, Jg. 22, Bd. I: *Foi et „mystiques“ humaines* (1937), Paris (Desclée De Brouwer), S. 105-155.

⁸⁹ Siehe ebd., S. 129-143 u. 154f.

apokalyptischen Botschaften zur Zeit der „politischen Religionen“ sieht, so in der Symbolik des „Dritten Reichs“.

Ebenfalls in übereinstimmender Weise sehen Voegelin und Aron einen eigenen und damit fälschlichen Wahrheitsanspruch und Wahrheitsbegriff in den „politischen Religionen“ entwickelt: Wahr ist nicht, was objektiv zutrifft, sondern was dem System nützt, falsch, was ihm entgegen steht. Ebenso ist nur das gut, was Führer und System Nutzen bringt, alles andere ist falsch, schädlich und muß vernichtet werden. Die Wahrheitskriterien werden hier völlig der Ideologie und nicht der objektiven Realität unterworfen. In ähnlicher Weise bewerten beide Denker die Konstruktion eines Feindes, der den „politischen Religionen“ gegenübersteht und alles vertritt, was ihrer Heilslehre im Wege steht. Er muß als Schädling vernichtet werden, um die Vollendung des Heiles nicht zu verhindern.⁹⁰ Einzig eine Revitalisierung der traditionellen Heilsreligionen kann der ideologisch-religiösen Kraft der „politischen Religionen“ entgegenwirken. Die Menschen müssen zu einer neuen Spiritualität finden, die sich nicht mit der Propaganda einer totalitären Ideologie zufrieden gibt, sondern nach dem ewigen Heil sucht, das den Menschen in den Offenbarungsreligionen, wie dem Christentum, versichert wird.

Der Hauptunterschied zwischen den Ansätzen von Voegelin und Aron liegt in der Struktur beider Konzepte. Voegelin betrachtet das Konzept der „politischen Religionen“ insgesamt eher in der Art eines Längsschnitts durch die Geschichte: Er untersucht die Entwicklung „politischer Religionen“ ausgehend von der antiken Ungeschiedenheit von Politik und Religion über die Unterscheidung einer weltlichen und einer geistlichen Sphäre der Macht im Christentum, bis

⁹⁰ Zur „Notwendigkeit“ der Vernichtung jedes Widersprechenden als Feind siehe: H. Lübbe, Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror, in: Ders. (Hrsg.), *Heilserwartung und Terror*, Düsseldorf 1995, S. 15-34, bes. 20, 26 u. 29f., ebenso Ders., Aufklärung und Terror, in: H. Maier (Hrsg.), *Totalitarismus' und 'Politische Religionen'*, Bd. I, Paderborn u. a. 1996, S. 401-411, bes. 402, 406 u. 408f. Die Konstruktion und Vernichtung eines Feindes auf der Gegenseite totalitärer Regime schilderte Philippe Burrin in seinem Vortrag „L'ennemi objectif' et son élimination“ auf der Tagung „Historische Voraussetzungen des Totalitarismus“ am 9./10. April 1999 in Genf (siehe Ph. Burrin, Totalitäre Gewalt als historische Möglichkeit, in: H. Maier (Hrsg.), *Wege in die Gewalt*, Frankfurt a. M. ²2002, S. 183-201, hier 191).

hin zu den Versuchen – kulminierend in den „politischen Religionen“ des 20. Jahrhunderts –, Politik und Religion wieder in einen der antiken Einheit ähnlichen Zustand zusammenzuführen. Arons Konzept der „politischen/säkularen Religionen“ ist dagegen eher eine Betrachtung des religiösen Charakters von Phänomenen totalitärer Systeme in der Art eines Querschnitts. Er bemerkt eine Sakralisierung der politischen Sphäre und eine politische Funktionalisierung religiöser Elemente in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts. Diese Entwicklung prägt die Charakterzüge einer „politischen“ beziehungsweise „säkularen Religion“, die ihren ideologischen Inhalt als „Heilslehre“ darstellt.

Erst in der Zusammenschau beider Ansätze wird eine philosophisch systematische Grundlegung des Konzepts „politischer Religionen“ deutlich: Den historischen Längsschnitt Voegelins verstärkt Aron durch eine querverstrebende Untersuchung der Phänomene der politischen Massenbewegungen. In der Folge kann man zu einem Konzept „politischer Religionen“ gelangen, das sowohl die geschichtsphilosophische Genese totalitärer Ideologien und deren Systeme als auch die religiöse Dimension ihrer Erscheinungsformen erklärt.

Im Konzept der „Gnosis“ nimmt Voegelin die Grundidee des Ansatzes von *Die politischen Religionen*, den er zwanzig Jahre später nur als „Verlegenheitslösung“⁹¹ bezeichnete, wieder auf: Die Religion hat ihren Ursprung im Geist. Ein säkularisierter Geist, der das Religiöse in sich zwar umformen, aber niemals ablegen kann, verfremdet durch diese Umformung das Wesen des Menschen. Er führt, wie die politischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts gezeigt haben, in letzter Konsequenz zu einer totalitären Ideologie und zur Zerstörung der Humanität. Jedoch bleibt festzuhalten, daß Voegelins Konzept der „Gnosis“ deutlich von seinem Konzept der „politischen Religionen“ zu unterscheiden ist. Mit dem Konzept der „Gnosis“ behält Voegelin zwar die Stoßrichtung der „politischen Religionen“ bei, entwirft dazu aber eine andere konzeptionelle Basis,

⁹¹ E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* [1959], in: Ders., *Der Gottesmord*, hrsg. v. P. J. Opitz, München 1999, S. 11, siehe auch E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago/Ill., London 1952; dt.: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, übers. v. I. Gattenhof [1959], hrsg. v. P. J. Opitz, München 2004, Kap. IV-VI, S. 119-196.

die viele Aspekte der Kritik am Geist der Moderne in sich aufnimmt.⁹²

⁹² Siehe E. Voegelin, *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit* [1960], in: Ders., *Der Gottesmord*, hrsg. v. P. J. Opitz, München 1999, S. 105-128, bes. 105-109.

Ausblick: Was leistet das Konzept der „politischen Religion(en)“?

Perspektivisch seien abschließend zwei weiterführende Fragen bezüglich des schwer zu definierenden Konzepts der „politischen Religionen“⁹³ erörtert. Beide Fragen schließen sich zwar an die Analyse von Arons Konzept „politischer/säkularer Religion“ an, gehen jedoch über diese Debatte hinaus. Erstens: Taugt das Konzept „politischer Religionen“ zu einem Vergleich der verschiedenen Totalitarismen? Zweitens: Ist im Falle der „politischen Religionen“ zurecht von „Religionen“ zu sprechen?

Zur ersten Frage: In den totalitären Systemen des Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus sind in jeweils unterschiedlicher Weise politisch-religiöse Elemente zu erkennen, beispielsweise die Vergöttlichung eines innerweltlichen Zieles. Im Faschismus war das vor allem die Nation und deren Primat, im Nationalsozialismus die Vorherrschaft der eigenen Rasse und deren Selbstbehauptung und im Kommunismus die klassenlose Gesellschaft und die Weltrevolution. Auch eine Partei als „Hüterin“ der Lehren ist jeweils vorhanden: die faschistische Partei Italiens, die NSDAP in Deutschland und die KPdSU in der Sowjetunion. Doch nicht alle Elemente der totalitären Regime lassen sich religiös deuten: So dürfte es zum Beispiel schwierig sein, das Element der sozialistisch-kommunistischen Planwirtschaft und deren Fünf-Jahres-Pläne adäquat religiös zu interpretieren. Dennoch ist das Konzept der „politischen Religionen“ eine Möglichkeit, totalitäre Regime miteinander in Beziehung zu bringen, ohne sie jedoch gleichzusetzen. Eine solche Betrachtung bezieht sich eher auf die psychologische Seite der

⁹³ „Es gibt keine allgemein anerkannte Definition der politischen Religionen, obwohl [...] es einige wesentliche Elemente gibt, die eine Definition ermöglichen.“ (J. J. Linz, *Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion*, in: H. Maier (Hrsg.), *‘Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, Bd. I, Paderborn u. a. 1996, S. 130) Juan J. Linz weist in seinem Beitrag zum Verhältnis zwischen Religion und Politik vor allem auf deren gegenseitige Beziehung hin, die sich meist in einer wechselseitigen Indienstnahme auswirkt.

Machtgewinnung und Machterhaltung der totalitären Regime. Die politische Organisation totalitärer Macht und deren Ausübung ist ergänzend zum Konzept der „politischen Religionen“ eher mit dem Konzept des Totalitarismus zu erfassen. Die Konzepte „politische Religionen“ und „Totalitarismus“ sind also als Teilkonzepte in einem einander ergänzenden Blick auf die totalitären Regime sinnvoll, um diese Regime und deren grausame Auswirkungen analysieren zu können. Eine Gleichsetzung von „politischen Religionen“ und „Totalitarismus“ ist also falsch: es handelt sich um zwei unterschiedliche Konzepte zur Betrachtung politischer Massenbewegungen. Eine ungerechtfertigte Vermischung beider Konzepte hätte starke Auswirkungen auf das Verhältnis von Religion und Politik. Hermann Lübke stellt hierzu fest:

„Beschriebe man nämlich generell Totalitarismus als politische Religion, so ergäbe sich aus unseren Erfahrungen mit den Terrorkonsequenzen dieses Totalitarismus als religionspolitische Konsequenz eine Politik strikter laizistischer Entmündigung der Religion.“⁹⁴

Zur zweiten Frage: Ob im Falle von „politischen Religionen“ zurecht von „Religionen“ zu sprechen ist, darf bezweifelt werden. Man muß sich klar werden, daß die Bezeichnung „politische Religionen“ den neuzeitlichen Begriff der „Religion“ deutlich erweitert. Mathias Behrens sieht eine solche Erweiterung sehr kritisch: Der Religionsbegriff wird damit um den Bezug zum Transzendenten, den die „politischen Religionen“ letztlich nicht aufweisen können, reduziert. Er kommt, ähnlich wie Lübke, zu folgendem Schluß:

„Wenn man die materialen Anlehnungen mit einbezieht, kommt man zu dem Urteil, daß politische Religionen Ideologien sind, die die Funktion des Religionsersatzes wahrnehmen bzw. wahrnehmen wollen und aufgrund ihres ablehnenden Verhältnisses zu bestehenden Religionen als Antireligionen bezeichnet werden müssen. Die ‚politische Religion‘ als Ersatz-, Pseudo-, bzw. Antireligion ist also eine spezielle Form der totalitären Ideologie.“⁹⁵

⁹⁴ H. Lübke, Totalitarismus, politische Religion, Anti-Religion, in: Ders. (Hrsg.), *Heilserwartung und Terror*, Düsseldorf 1995, S. 13.

⁹⁵ M. Behrens, ‚Politische Religion‘ – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff, in: H. Maier/M. Schäfer (Hrsg.), *‘Totalitarismus‘ und ‚Politische Religionen‘*, Bd. II, Paderborn u. a. 1997, S. 269.

Es ist bezüglich der Verwendung eines über Voegelin hinausweisenden Konzepts der „politischen Religionen“ zur analysierenden Deutung von totalitären Regimen durchaus ratsam, eine kritische Distanz zum Begriff „politische Religionen“ einzuhalten, zumal auch Voegelin selbst später davon Abstand nahm.⁹⁶ Hier ist größere Klarheit in der Frage der berechtigten Verwendung des Begriffs „Religion“ erforderlich. Die Paradoxie, die der Begriff „politische Religion“ enthält, wird klar, wenn man sich vor Augen führt, daß die Anhänger der „politischen Religionen“, auf die sie die Wirkung einer Religion ausüben, diese nicht als Religionen bezeichnen, wohingegen diejenigen, die den „politischen Religionen“ feindlich und ablehnend gegenüberstehen, sie durchaus als Religionen – eben als „politische Religionen“ – bezeichnen. Auf letztere hatten die „politischen Religionen“ jedoch nicht die Wirkung einer Religion.

Es ist also durchaus eine religiöse Dimension in den Phänomenen totalitärer Massenbewegungen zu erkennen. Man könnte vielleicht von einem religiösen Kern dieser Bewegungen sprechen, der säkular verschüttet wurde. Beides, Phänomene sowie Genese totalitärer Massenbewegungen, wird durch das Konzept der „politischen Religionen“ charakterisiert, jedoch ist dabei immer am Unterschied zwischen „politischen Religionen“ und geschichtlich gewachsenen, traditionellen Religionen festzuhalten, die einen ernstgemeinten Transzendenzbezug aufweisen, wie Paul Tillich dies in Hinblick auf seine Quasi-Religionen tut, die jedoch nicht allein „politische Religion“ umschließen.⁹⁷ Diesen Unterschied muß man sich stets vor Augen halten, wenn man von „politischen Religionen“ spricht, die über den Charakter von Ideologien hinausweisen und unbewußt die Stelle der Religion bei ihren Anhängern einnehmen.

Eine wichtige Aufgabe übernimmt das Konzept der „politischen Religionen“ auch bei der Sensibilisierung der Menschen hinsichtlich

⁹⁶ Siehe E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg. v. P. J. Opitz, München 1994, S. 69f.; siehe dazu das Nachwort von P. J. Opitz zu E. Voegelin, *Die politischen Religionen* [1938], München ²1996, S. 69-71 und ³2007, S. 135f.

⁹⁷ Siehe P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. R. Albrecht, Bd. V: *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart 1964, S. 52.

totalitärer Ideologien, legt doch deren Konzept die Symptome einer solchen Ideologie offen. So kann die Vorsicht der Menschen gegenüber gefährlichen ideologischen Weltanschauungen gestärkt werden. Ganz verhindern wird man den Einfluß von Ideologien nie können. Die Ideologie, so könnte man sagen, „klebt wie Pech“. Ihre attraktive Kraft bleibt virulent, da sich Menschen von ihrer anziehenden Wirkung immer wieder verwirren lassen werden. Auch Aron sah diese ideologische Gefahr keineswegs gebannt. Er war – bei aller Religionskritik – stets ein Suchender, der Gespür für das Religiöse hat.

Das Wesen des Menschen bleibt letztlich doch immer in Unruhe auf der Suche nach Glück und Heil, da mit Augustinus einzig in Gott das wahre Heil liegt, das keine irdische Bewegung geben kann – *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*⁹⁸

⁹⁸ „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir [, mein Gott].“ (A. Augustinus, *Confessionum libri XIII*, lib. I, cap. 1, in: Ders., *Opera Omnia*, Bd. 1 (= MPL, Bd. 32), Turnhout [1864 u. ö.], Sp. 661)

**Exkurs: Das persönliche Verhältnis zwischen
Eric Voegelin und Raymond Aron und der Briefwechsel
1959 bis 1971**

Obwohl Eric Voegelin und Raymond Aron unterschiedliche Auffassungen von den Strukturen „politischer Religion“ hatten, schätzten sie sich sehr. Über Alfred Schütz wurden sie miteinander bekannt. Erstmals erwähnt Schütz den Namen Aron gegenüber Voegelin wohl in einem Brief vom 26. August 1949.⁹⁹ Im Brief an Voegelin vom 17. Mai 1950 nennt Schütz die Adresse Arons in Paris, nach der sich Voegelin offenbar erkundigt hatte. Ferner schreibt Schütz, daß Aron „kein Positivist“ sei, „sondern wahrscheinlich derjenige in Frankreich, der das groesste Verstaendnis“¹⁰⁰ für Voegelins Arbeiten hat. Diese durchaus zutreffende Einschätzung soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß Aron und Voegelin recht unterschiedliche Forschungsperspektiven aufweisen: Aron war stark von der Aufklärung, Voegelin mehr vom ideengeschichtlichen und universalhistorischen Ansatz geprägt. Nichtsdestoweniger äußert sich Voegelin in seinem Schreiben an Schütz vom 27. Juli 1950 nach seinem wohl ersten Treffen mit Aron in Paris recht angetan:

„Aber vor allem wollte ich Ihnen sagen, daß ich Raymond Aron angetroffen habe. Wir haben uns sehr gut verstanden – wenn man es ‚verstehen‘ nennen kann, daß ich – wie gewöhnlich im Umgang mit den Kindern der Welt – über die Dinge die mich interessieren nur eine gelegentlich sondierende Frage gestellt habe – mit dem erwarteten Ergebnis, daß Aron davon noch nichts gehört hat. Aber abgesehen davon – ist er blitzgescheit, lebt nicht in ideologischen Illusionen, und hat ein scharfes Auge für die Ursachen der französischen intellektuellen und politischen Paralyse. Seine politischen

⁹⁹ Siehe E. Voegelin/A. Schütz, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 – 1959*, hrsg. v. G. Wagner und G. Weiss, Konstanz 2004, S. 352f., hier 353. Zum Briefwechsel siehe auch G. Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)* (= *Occasional Papers*, Bd. VI), München 1997, bes. S. 7-18 u. 73-76.

¹⁰⁰ E. Voegelin/A. Schütz, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 – 1959*, hrsg. v. G. Wagner und G. Weiss, Konstanz 2004, S. 373.

Kategorien sind vom ‚politischen‘ Aristoteles, von Machiavelli und von Tocqueville her geformt – nicht schlecht. Charakteristisch vielleicht – auf meine sondierende Frage nach de Lubac erklärte er, ihn nicht gelesen zu haben, weil er glaubte, er sei nicht wichtig“¹⁰¹.

Voegelins Frage nach de Lubac und Arons gleichgültige Reaktion darauf zeigen, daß Voegelin – anders als Aron – die Dimension des Christentums, gerade in seiner katholischen Ausprägung, durchaus in seine philosophischen Überlegungen einbezog. Ein letztes Mal taucht der Name Aron im Briefwechsel zwischen Voegelin und Schütz in Voegelins Brief vom 9. Mai 1958 auf. Voegelin erwähnte darin seine Teilnahme an der Tagung „L'histoire et ses interprétations“ (10. bis 20. Juli 1958), die neben anderen Arnold J. Toynbee und Raymond Aron organisiert hatten.¹⁰² Aron wird Voegelin ein Jahr später, 1959, zum „Colloques de Rheinfelden“ einladen, was die Beziehung zwischen beiden intensiviert hat.

Die gegenseitige Wertschätzung belegt auch ein Briefwechsel zwischen Voegelin und Aron aus den Jahren 1959 bis 1971, teils in englischer, teils in französischer Sprache, der sechzehn Briefe umfaßt, vier von Aron, zwölf von Voegelin.¹⁰³

Im ersten Brief vom 27. September 1959, der zwei Seiten umfaßt, bedankte sich Voegelin mit freundlichen Worten – „My dear Aron“ – für die erwähnte Einladung zum „Kolloquium von Basel-Rheinfelden“¹⁰⁴, das unter der Leitung von Aron stattfand. Voegelin lobte ausdrücklich die gewissenhafte und umsichtige Art, mit der Aron das Kolloquium leitete. Dort traf Voegelin neben Aron und anderen auch Manès Sperber und Jacob Leib Talmon, der in einem Referat zum Thema „Abdankung des Messianismus?“ sein Konzept des politi-

¹⁰¹ Ebd., S. 377.

¹⁰² Ebd., S. 551-553, hier: 552.

¹⁰³ Mikrofilm, reel 7 (6, 25), im Eric-Voegelin-Archiv der LMU München. Herrn Peter J. Opitz danke ich für den Hinweis auf diesen Briefwechsel, Frau Anna E. Frazier und Herrn William Petropulos für technische Unterstützung.

¹⁰⁴ Siehe den Tagungsband R. Aron/G. Kennan/u. a., *Colloques de Rheinfelden*, Paris 1960; dt.: *Die industrielle Gesellschaft und die drei Welten. Das Seminar von Rheinfelden*, übers. v. M. R. Jung, Zürich 1961, bes. S. 7-10.

schen Messianismus vorgestellt hat.¹⁰⁵ Sowohl Aron als auch Talmon zählten später zu den Beiträgern der von Peter J. Opitz und Gregor Sebba herausgegebenen Festschrift für Eric Voegelin zum 80. Geburtstag, *The Philosophy of Order. Essays on History, Conscientiousness and Politics*¹⁰⁶. In seinem Brief hob Voegelin auf Seite zwei die Notwendigkeit hervor, daß die Fragen nach dem guten Leben und der guten Gesellschaft im politischen Diskurs wieder zentral werden müssen: „The questions of the good life and the good society should, indeed become the central topics of rational discourse on politics.“ Die Antwort Arons vom 6. Oktober 1959 in französischer Sprache fiel zustimmend und freundlich aus: „Mon cher ami“. Am 16. Mai 1960 bedankte sich Voegelin für ein Exemplar des Tagungsbandes der „Colloques de Rheinfelden“.

Ein Großteil der Briefe beschäftigt sich mit gegenseitigen Einladungen und Treffen anlässlich verschiedener Aufenthalte in Paris oder München. Voegelin hat das Gespräch mit Aron stets als bereichernd empfunden, sicher auch aufgrund so mancher Divergenzen in den Einschätzungen. So fragte Voegelin in einem Schreiben vom 12. April 1960, ob sich beide im Winter 1960/61 in den USA treffen könnten; Voegelin lehrte in diesem Winter in Notre Dame und Aron in Harvard.

Am 4. April 1961 bat Voegelin Aron, ihm zwei bis drei junge französische Politikwissenschaftler zu nennen, die bereit wären, ein akademisches Jahr in München zu lehren. Aron fragte am 13. April 1961 in englischer Sprache zurück, ob es möglich wäre, daß die Gastwissenschaftler in französischer Sprache unterrichteten. Dies bejahte Voegelin am 19. April 1961, wobei er nochmals um wenigstens ein bis zwei Namen von geeigneten Kandidaten bat. Daraufhin empfahl Aron am 25. April 1961 François Bourricaud, einen Fachmann für Lateinamerika und den Soziologen und Handlungs-

¹⁰⁵ Siehe ebd., S. 9f., 98-100, 194-196, 199-207 (J. L. Talmon, Abdankung des Messianismus?) u. 286f.

¹⁰⁶ Siehe R. Aron, Remarques sur la Gnose Léniniste, in: P. J. Opitz/G. Sebba (Hrsg.), *The Philosophy of Order* (FS für E. Voegelin zum 80. Geburtstag), Stuttgart 1981, S. 263-274 und J. L. Talmon, The Myth of the Nation and the Vision of Revolution: The Origins of Ideological Polarization in the 20th Century, in: ebd., S. 245-262.

theoretiker Talcott Parsons, sowie Alfred Grosser – letzteren aufgrund seiner Zweisprachigkeit. Aron erwähnte in diesem Zusammenhang, daß Paul Grosser, Alfreds Vater, Jules Romains ins Deutsche übersetzt hatte.

Am 26. Januar 1967 bedankte sich Voegelin für ein wiederum sehr ergiebiges Gespräch in Paris. Er schätze vor allem Arons Gespür für politische Situationen, wie er bereits am 27. Juli 1950 an Alfred Schütz geschrieben hatte: „I always admire your realistic and astute estimate of political situations.“ Besonders beeindruckt zeigte sich Voegelin ferner von Arons Ansicht, Deutschland sei eine Ökonomie ohne Nation: „[...] Germany is une économie sans une nation“ [Unterstreichung durch Voegelin]. Aron traf mit diesem Ausdruck recht gut die Mentalität in Deutschland vor dem Umbruchsjahr 1968.

Aus allen Briefen spricht ein gegenseitiges Interesse an der Person und der Denkweise des anderen – ungeachtet der Verschiedenheit beider Persönlichkeiten.

Abstract

Raymond Aron (1905-1983) spoke in a similar way of “political” or “secular religions” as Eric Voegelin did. By these concepts, both thinkers criticized totalitarian regimes. But while Voegelin concentrated more on the history of ideas of religion and politics, Aron understood “political/secular religions” as an example of unfinished enlightenment. Aron and Voegelin knew and respected each other beyond all differences in their theories.

Auswahlbibliographie der Werke von Raymond Aron

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris: Gallimard 1938, Neuausgabe, hrsg. v. Sylvie Mesure: 1986.

–, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris: Vrin 1938, Neuausgabe unter dem Titel *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, hrsg. v. Sylvie Mesure: Paris: Julliard 1987.

–, L'ère des tyrannies d'Elie Halévy, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 46 (1939), Heft 2; Wiederabdrucke in: *Commentaire*, 28/29 (1985), S. 328-340 und in: Elie Halévy, *L'ère des tyrannies*, Paris: Gallimard 1990, S. 251-270 (unter dem Titel: „Elie Halévy et L'ère des tyrannies“).

–, Bureaucratie et fanatisme, in: *La France Libre*, Jg. 2, Bd. 3 (1941), S. 49-59; Wiederabdruck in: Ders., *L'homme contre les tyrans*, Paris: Gallimard 1945, S. 51-66.

–, L'avenir des religions séculières, in: *La France Libre*, Jg. 4, Bd. 8 (1944), Heft 45, S. 210-217 (Teil 1) und in: *La France Libre*, Jg. 4, Bd. 8 (1944), Heft 46, S. 269-277 (Teil 2); Wiederabdruck in: Ders., *Chroniques de guerre*, Paris: Gallimard 1990, S. 925-948.

–, Der falsche Messias, in: *Der Monat*, 2 (1950), Heft 26, S. 175-184.

–, *L'opium des intellectuels*, Paris: Calmann-Lévy 1955 (dt.: *Opium für Intellektuelle oder die Sucht nach Weltanschauung*, übers. v. Klaus Peter Schulz, Köln, Berlin: Kiepenheuer und Witsch 1957).

– / Kennan, George / Mehta, Asoka / u. a., *Colloques de Rheinfelden*, Paris: Calmann-Lévy 1960 (dt.: *Die industrielle Gesellschaft und die drei Welten. Das Seminar von Rheinfelden*, übers. v. Marc René Jung, Zürich: EVZ-Verlag 1961).

–, *Démocratie et totalitarisme*, Paris: Gallimard 1965 (dt.: *Demokratie und Totalitarismus*, übers. v. Samuel H. Schirmbeck, Hamburg 1970).

–, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris: Gallimard 1976 (dt. *Clausewitz, den Krieg denken*, übers. v. Irmela Arnsperger, Frankfurt a. M. u. a.: Propyläen 1980)

–, *Essai sur les libertés*, Paris: Calmann-Lévy 1976 (dt.: *Über die Freiheiten*, teilw. aus d. Franz. übers. v. Eva Moldenhauer, Stuttgart: Klett-Cotta 1981).

–, Remarques sur la Gnose Léniniste, in: Peter Joachim Opitz / Gregor Sebba (Hrsg.), *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics* (FS für Eric Voegelin zum 80. Geburtstag), Stuttgart: Klett-Cotta 1981, S. 263-274.

–, *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris: Julliard 1981 (dt.: *Der engagierte Beobachter. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, übers. v. Klaus Schomburg, Stuttgart: Klett-Cotta 1983).

Stark, Joachim (Hrsg.), *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus. Frühe politische Schriften 1930-1939*, Opladen: Leske und Budrich 1993.

Ausgewählte Sekundärliteratur

Anderson, Brian C., *Raymond Aron. The recovery of the political*, Lanham/Md. u. a.: Rowman and Littlefield 1997.

Audier, Serge, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris: Michalon 2004.

–, (Hrsg.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire*, Paris: Ed. de Fallois 2008.

Baverez, Nicolas *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, Paris: Perrin 2006 (Neuaufgabe).

Bosshart, David, *Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung. Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik*, Berlin: Duncker und Humblot 1992.

Gess, Brigitte, Die Totalitarismuskonzeption von Raymond Aron und Hannah Arendt, in: Hans Maier (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“: Konzepte des Diktaturvergleichs*, Bd. I, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1996, S. 264-274.

Mahoney, Daniel J., *The liberal political science of Raymond Aron. A critical introduction*, Lanham/Md.: Rowman and Littlefield 1992.

– / Frost, Bryan-Paul (Hrsg.), *Political reason in the age of ideology. Essays in honor of Raymond Aron*, New Brunswick/N. J., London: Transaction Publishers 2007.

Opitz, Peter Joachim, Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten (= *Occasional Papers*, Bd. XLVII), München: Eric-Voegelin-Archiv 2005, 2., überarb. Aufl. 2006.

Oppermann, Matthias, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus* (= *Beihefte der Francia*, Bd. 68), Ostfildern: Thorbecke 2008.

Seubert, Harald, Erinnerungen an den ‚Engagierten Beobachter‘ in veränderter Zeit, in: Hans Maier / Michael Schäfer (Hrsg.), *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, Bd. II, Paderborn u. a.: Schöningh 1997, S. 311-361.

Simon, Perrine / Dutartre, Elisabeth, *Raymond Aron: Bibliographie*, tome I: Livres et articles de revue, tome II: Analyses d'actualité, Paris: Julliard 1989.

Stark, Joachim, *Das Unvollendete Abenteuer. Geschichte, Gesellschaft und Politik im Werk Raymond Arons*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1986.

–, Raymond Aron und der Gestaltwandel des Totalitarismus, in: Alfons Söllner / Ralf Walkenhaus / Karin Wieland (Hrsg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 195-207.

Voegelin, Eric / Schütz, Alfred, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938 – 1959*, hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK 2004.

Weiss, Gilbert, Theorie, Relevanz und Wahrheit. Zum Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959) (= *Occasional Papers*, Bd. VI), München: Eric-Voegelin-Archiv 1997.

Personenregister

Kursive Zahlen verweisen auf Fundstellen in Fußnoten.

- Arendt, Hannah 23, 28, 51
 Aristoteles 46
 Aron, Raymond 7, 9-11, 16-28, 30-39, 41, 44-52
 Augustinus, Aurelius, Hl. 44
 Bédarida, François 22
 Behrens, Mathias 42
 Besançon, Alain 33 f.
 Blei, Franz 13
 Borkenau, Franz 14
 Bourdieu, Pierre 10
 Bourricaud, François 47
 Brague, Rémi 24
 Brinton, Crane 28
 Broch, Hermann 13 f.
 Brunschvicg, Léon 9
 Bry, Carl Chr. 13 f.
 Burckhardt, Jacob 36
 Burrin, Philippe 38
 Camus, Albert 10
 Casanova, Jean-Claude 11
 Chartier, Emile-Auguste (Alain) 9
 Clausewitz, Carl von 10, 50
 Dahrendorf, Ralf 11
 Dante Alighieri 36
 Frazier, Anna E. 46
 Gaulle, Charles de 9
 Gentile, Emilio 29
 Gess, Brigitte 23, 28, 51
 Greeff, Etienne de 37
 Grosser, Alfred 48
 Grosser, Paul 48
 Halévy, Elie 17-19, 21, 31 f., 49
 Huttner, Markus 36
 Joachim von Fiore 37
 Kojève, Alexandre 10
 Linz, Juan J. 41
 Lubac, Henri de 46
 Lübbe, Hermann 38, 42
 Machiavelli, Niccolò 27, 30, 46
 Mahoney, Daniel J. 9, 11, 23, 51
 33, 35, 37 f., 41 f., 51
 Maier, Hans 14, 18, 21, 23 f., 27-29,
 33, 35, 37 f., 41 f., 51
 Maritain, Jacques 31
 Marx, Karl 10, 25
 Missika, Jean-Louis 11, 50
 Musil, Robert 13, 15
 Opitz, Peter J. 7, 39 f., 43, 46, 47,
 50 f.
 Parsons, Talcott 48
 Petropulos, William 46
 Poliakov, Léon 28
 Przywara, Erich 37
 Romain, Jules 48
 Rousseau, Jean-Jacques 32
 Sartre, Jean-Paul 10
 Schnapper (geb. Aron), Dominique
 9
 Schoeps, Hans-Joachim 14
 Schoeps, Julius H. 14, 22
 Schütz, Alfred 45 f., 48, 52
 Sebba, Gregor 47, 50
 Seubert, Harald 18, 33, 37, 51
 Sperber, Manès 46
 Strak, Joachim 17-19, 21 f., 27 f.,
 30 f., 35, 50, 52
 Sturzo, Luigi 14
 Talmon, Jacob L. 46 f.
 Thérides, André 26 f.
 Tillich, Paul 15, 43
 Tocqueville, Alexis de 46
 Toynbee, Arnold J. 46
 Varga, Lucie 14
 Vermeil, Edmondo 18
 Voegelin, Eric 7, 23, 35-40, 43, 45-
 48, 50 f.
 Weiss, Gilbert 45, 52
 Werfel, Franz 13 f.
 Wolton, Dominique 11, 50

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

„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 Voegelinischen 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