# Von der Transzendenz zur Immanenz

—–

# Untersuchungen zur Veränderung des Selbst- und Weltbildes in den Werken Joel Barlows

von
Cornelia Wegener

Philosophische Dissertation
angenommen von der Neuphilologischen Fakultät
der Universität Tübingen

am 25. Juni 2002

Tübingen
2002

Gedruckt mit Genehmigung der Neuphilologischen Fakultät
der Universität Tübingen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Bernd Engler
Mitberichterstatter: PD Dr. Hartmut Grandel
Dekan: Prof. Dr. Tilman Berger

# Danksagung

Die Welt ist uns vielmehr noch einmal »unendlich« geworden:
insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können,
daß sie *unendliche Interpretationen in sich schließt.*

*Nietzsche*

Wäre diese Arbeit entstanden, wenn nicht drei Herren, mein Vater, Prof. Dr. Karl Donath, mein Doktorvater, Prof. Dr. Bernd Engler, und mein Mann, Dr. Rasmus Wegener, mich dazu ermuntert und angespornt hätten?

Wäre die Arbeit thematisch dieselbe, wenn mich Frau Jutta Kollenrodt nicht darin bestärkt hätte, meinen eigenen intellektuellen Interessen zu folgen?

Hätte diese Arbeit Fluß und Form gefunden, wenn nicht Frau Silke Heinen und Rasmus tatkräftig nachgeholfen hätten?

Wäre ich den Weg der unzähligen Schritte auch ohne Dr. Walker bis zu Ende gegangen?

Ich glaube nicht!

Deshalb gilt ihnen allen mein ganz großer Dank!

# Inhaltsverzeichnis

# Teil I

# Einleitung

# Kapitel 1

# Von der Transzendenz zur Immanenz

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.« In diesem vielzitierten Diktum Immanuel Kants aus seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783, 9) ist der Geist des 18. Jahrhunderts vortrefflich eingefangen. Manch modernem Leser mag es schwerfallen, die revolutionäre Bedeutung dieser Emanzipationserklärung zu erkennen oder gar nachzuempfinden. Zu breit ist der Graben zwischen dem Subjekt unseres säkularen Zeitalters, dessen größte Sorge die existentielle Sinn- und Ziellosigkeit ist, gegenüber dem Individuum eines Jahrhunderts, das sich seiner Freiheit erst bewußt wird, jedoch überall noch ›in Ketten liegt‹.[1]

Begeistert feierten die Aufklärer im 18. Jahrhundert die Wissenschaften, die die Bevormundung des menschlichen Verstandes durch die Religion und ihre Institutionen endgültig beenden sollten.[2] Durch empirische Beobachtungen und Experimente erschlossen sie sich zunehmend die Gesetzmäßigkeiten der Natur und entkleideten damit die Welt ihres traditionell theologischen Gewandes. Vor allem die sich akzelerierenden Fortschritte auf wissenschaftlichem und technischem Gebiet führten dazu, daß der aufgeklärte Mensch im Verlauf dieser Epoche sein religiöses Weltbild durch eine vernünftige Erklärung der irdischen Wirklichkeit ersetzte und seinen Blick von der Transzendenz zur Immanenz wandte.

[1] Vgl. Jean-Jacques Rousseau *Vom Gesellschaftsvertrag*, 1762, 5: »Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.«

[2] Vgl. Waring, 1967, viii: »The hold of the institutional church and its theology on the lives and minds of men was steadily weakened. One after another, the major forms of thought declared their independence of a theological framework. Science's struggle for such freedom is symbolized by the episode of Galileo. The emancipation of political and economic theory, and of philosophy and psychology, was achieved more slowly and less dramatically, but just as surely. The acceptance of divine law as the normative principle behind positive state legislation gave way to views of natural law or the social contract. In the name of autonomy of the political sphere attempts were made to disengage morality from its traditional foundation in religion. Every area of thought sought a divorce from theology in order to ground itself anew in ›reason‹ and ›nature‹.«

Literarische Werke der Aufklärungszeit – seien sie persönlicher (z. B. Briefe, Tagebücher), künstlerischer (z. B. Gedichte, Dramen, Essays), wissenschaftlicher (z. B. Enzyklopädiebeiträge), religiös-institutioneller (z. B. Predigten) oder politischer Natur (z. B. politische Reden, Traktate, Pamphlete) – spiegeln den geistesgeschichtlichen Umbruch von einem transzendent zu einem immanent ausgerichteten Weltbild in eindrücklicher Art und Weise wider. Von dieser Veränderung des Wirklichkeitsverständnisses, bei der zunehmend an die Stelle Gottes der Mensch tritt, der Glaube durch die Vernunft ersetzt wird und die göttliche Vorsehung dem Fortschrittsglauben weicht, geben die Werke des amerikanischen Poeten und Staatsmannes Joel Barlow (1754–1812) ein beredtes und beeindruckendes Zeugnis. Barlows beachtliche Entwicklung von einem konservativ-calvinistischen Föderalisten zu einem liberal-deistischen Demokraten macht ihn zu einem herausragenden Repräsentanten des 18. Jahrhunderts. Die Veränderung seines Welt- und Selbstverständnisses in seinen Texten nachzuzeichnen ist die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit.

Da das in den Texten Barlows zu konstatierende Phänomen der Neuausrichtung seines Welt- und Selbstbildes von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz repräsentativ für einen geistesgeschichtlichen Prozeß des 18. Jahrhunderts ist, stellt sich die Frage nach Erklärungsmodellen, die den bemerkenswerten Wandel in Barlows Denken zu verstehen helfen. Bevor sich jedoch die vorliegende Arbeit dieser Fragestellung zuwendet, soll eine kurze biographische Skizze Einblick in das interessante und bewegte Leben Joel Barlows geben.

## 1.1 Joel Barlow: Vom Millenarist zum Aufklärer

Barlow wurde am 24. März 1754 in Redding, Connecticut, als neuntes Kind einer alteingesessenen Farmersfamilie geboren.[3] Der heimische Pfarrer drängte die Eltern, Barlow den Besuch einer weiterführenden Schule zu ermöglichen. So kam Barlow zunächst ans Dartmouth College, wo er für Kost und Logis diverse Aufgaben übernahm. Während seines ersten Schuljahres verstarb sein Vater, und Barlow entschied sich, mit der kleinen Erbschaft eine Fortsetzung seiner Studien am Yale College in New Haven zu finanzieren. Das Empfehlungsschreiben seines akademischen Lehrers am Dartmouth College, Elazar Wheelock, wies ihn als »a good Genius & middling scholar« aus.

Wie schon in Dartmouth, so bestimmte auch in New Haven ein strenges Regelwerk den Alltag der Studenten, zu dem u. a. auch die morgendliche und abendliche Unterweisung in der Heiligen Schrift gehörte. Yale war ein orthodox-

[3] Für eine ausführliche Biographie Barlows siehe Charles Burr Todd *Life and Letters of Joel Barlow: Poet, Statesman, Philosopher* (1886); Theodore A. Zunder *The Early Days of Joel Barlow, A Connecticut Wit* (1934); James Leslie Woodress *A Yankee's Odyssey: The Life of Joel Barlow* (1958); Samuel Bernstein *Joel Barlow: A Connecticut Yankee in an Age of Revolution* (1985).

calvinistisches Institut und repräsentativ für die konservative Gesinnung, die das agrarische Connecticut im allgemeinen prägte. Hier wurde Barlow in den calvinistischen Lehren von der Souveränität Gottes, der Prädestination sowie der sündigen und hilflosen Natur des Menschen unterwiesen. Diese religiösen Grundsätze prägten sein Welt- und Selbstbild und fanden in seinem Schuljahrabschlußgedicht *The Prospect of Peace* (1778) ihren beredten Ausdruck. Doch schon dieses frühe Werk Barlows läßt erkennen, daß sein wacher Geist für säkulare Ideen wie z. B. die Erkenntnistheorie Lockes und die »moral sense«-Ästhetik des Schotten Henry Home Lord Kames empfänglich war und mit seinem traditionell religiösen Weltbild in Konflikt geriet.

Von den Gedichten, die Barlow während seiner Collegejahre verfaßte und mit denen er sich einen Namen als angehender Genius unter seinen Kommilitonen und Lehrern erworben hatte, sind außer dem »Commencement poem« nur sehr wenige erhalten geblieben. Barlows poetischer Ehrgeiz trieb ihn jedoch auch nach Beendigung seiner Studien dazu, sich weiter als Schöngeist zu betätigen. Glücklicherweise sind diese Werke der Nachwelt größtenteils überliefert worden. Barlow hatte sich der Aufgabe verschrieben, ein heroisches Epos zu schreiben, wobei er u. a. auch von seinem ehemaligen Tutor Joseph Buckminster unterstützt wurde, der ihm riet, in der Bibel nach geeigneten und zur Ehre Gottes gereichenden Themen zu suchen. Barlow trug sich zunächst mit dem Gedanken, über Kyros den Großen (559–29 v. Chr.) und die Übertragung des Weltreiches von den Medern auf die Perser zu schreiben. Dabei wollte er die profane mit der sakralen Geschichte verbinden und neben antiken Vorlagen auch auf das alttestamentliche Buch Daniel zurückgreifen. Doch der patriotische Zeitgeist der Revolutionsjahre rief in ihm den letztlich stärkeren Wunsch hervor, ein Epos mit nationalem Thema zu verfassen. So gab Barlow seinen ursprünglichen Plan schließlich auf und fertigte 1779 eine erste Gliederung für sein amerikanisches Epos *The Vision of Columbus* an.

Um seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können und gleichzeitig noch genügend Zeit für die Komposition seines Epos zu haben, verdingte sich Barlow von 1780 bis 1782 als Kaplan in der Revolutionsarmee. Es war also hauptsächlich die Notwendigkeit der Existenzsicherung und weniger eine innere Berufung zum Diener Gottes, die Barlow zwei Jahre lang traditionelle calvinistische Predigten über den Zorn Gottes halten ließen. Während seiner Zeit bei der Armee machte sich Barlow weiterhin als Poet verdient, und 1781 wurde ihm zum zweiten Mal die Ehre zuteil, bei einer Schuljahrabschlußfeier in Yale ein Gedicht vorzutragen, das er mit dem schlichten Titel *A Poem* überschrieb.

Nach dem Ende des Unabhängigkeitskrieges und damit auch seiner Tätigkeit als Kaplan, ließ sich Barlow 1783 zusammen mit seiner Frau Ruth Baldwin, die er 1781 geheiratet hatte, als Verleger und Buchhändler in Hartford, Connecticut, nieder. Er überarbeitete »Doctor Watts's Sundry Psalms« und fügte sogar bislang unübersetzte Psalmen hinzu (*A Translation of Sundry Psalms Which Were Omitted in Doctor Watts's Version; To Which Is Added a Number of Hymns*

[...], 1785). Zeitgleich begann Barlow ein ernsthaftes Interesse für Politik zu entwickeln, das fortan sein Leben maßgeblich bestimmen sollte. Während er seine Arbeit an der *Vision of Columbus* fortsetzte, schloß er sich einer literarisch ambitionierten Gruppe an, die später unter dem Namen *The Connecticut Wits* bekannt wurde und zu der neben Barlow auch John Trumbull, David Humphreys und Dr. Lemuel Hopkins gehörten. Zusammen verfaßten seine Freunde und er das Gedicht *The Anarchiad*, das von 1786–87 in zwölf Folgen in der *The New-Haven Gazette* und dem *Connecticut Magazine* erschien und in satirischer Form die politischen Ereignisse (Shays's Rebellion, Papiergeldkrise etc.) kommentierte und kritisierte. Dabei nahm die Gruppe eine ausgesprochen konservative und elitäre Haltung ein.

Barlows Zugehörigkeit zu den *The Connecticut Wits* hielt ihn jedoch nicht davon ab, im Rahmen seiner seit 1785 betriebenen Rechtsstudien neue, progressive Gedanken zu entwickeln, die seine orthodox gesinnten Freunde zutiefst empört haben mußten. Der Bedeutungszuwachs liberaler Ideen in Barlows Denken spiegelt sich denn auch in seiner 1786 verfaßten juristischen Zulassungsarbeit *Law Dissertation* wider. Die konventionelle Trennung von Naturrecht und positivem Recht aufhebend, geht Barlow entgegen der traditionellen Auffassung, wie sie z. B. von Montesquieu und Burlamaqui vertreten wurde, von der Veränderlichkeit des Naturrechts aus:

> [M]an is the most changeable of all animals, + capable of greater improvement in the various stages of his social nature; very few of the laws of his nature therefore which apply to him in distinction from other animals can remain in full force through all the variety of changes that society is capable of producing in his nature.

Die überraschend aufklärerischen Ideen von der Möglichkeit eines moralischen Fortschritts des Menschen und der Variabilität der ihn regierenden Gesetze, die Barlow im obigen Zitat und andernorts in seiner *Dissertation* vertritt, bezeugen, daß er bereits im konservativen Umfeld Hartfords begonnen hatte, sein religiöses Welt- und Selbstverständnis für säkulare Ideologeme einer mehr rationalen Philosophie zu öffnen.[4] Dieser Einfluß einer rationalen, aufgeklärten Philosophie

[4] Vgl. Cantor, 1958, 174: »The dissertation also reveals Barlow as an advanced social thinker. To oppose [...] the prevailing belief in immutable natural law with the assertion that society and law were dynamic required a peculiarly modern outlook. In its threefold conclusion that natural law does change, that law has a pragmatic character and that mankind is capable of real progress, this essay – written three years before Barlow went to France, where he formed lasting republican associations – was a pronounced departure from the smug conservatism which surrounded him in Hartford.« Vgl. auch May, 1976, 191: »From the beginning, however, it seems likely that [Barlow's] heart was not in his orthodoxy. [...] From the mid-eighties on, there are hints in his writing of speculations that take him beyond the Connecticut norm and also beyond the Moderate Enlightenment. In an unpublished dissertation on the law, Barlow denies the favorite Moderate Enlightenment axiom that human nature is unchanging, and suggests that it can be molded by society.«

auf sein Wirklichkeitsverständnis ist auch in seiner am 4. Juli 1787 gehaltenen Rede, *An Oration, Delivered at the North Church in Hartford, At the Meeting of the Connecticut Society of the Cincinnati*, zu entdecken. In einer an Voltaire erinnernden Sprache bezeichnet Barlow in dieser Rede Amerika voller Stolz als »empire of reason«, in dem das Zeitalter der Religion dem »age of philosophy« gewichen ist und sich der Verstand nicht länger vom »pageantry of courts« und von den »glooms of superstition« täuschen läßt:

> The present is an age of philosophy; and America, the empire of reason. Here, neither the pageantry of courts nor the glooms of superstition have dazzled or beclouded the mind. (19)

Trotz der in dieser Rede proklamierten Befreiung von höfischer Tyrannei widmet Barlow seine 1787 veröffentlichte *The Vision of Columbus* dem französischen König Louis XVI. als Dank für die Unterstützung der amerikanischen Truppen im Unabhängigkeitskrieg. Daß Barlow den Widerspruch zwischen dieser Ehrenbekundung an den französischen Monarchen und seinem Loblied auf das »empire of reason« nicht sieht, zeigt, daß Barlow zu diesem Zeitpunkt Freiheit, Fortschritt der Menschheit und ein nicht-demokratisches Regierungssystem durchaus zusammendenken und vereinbaren konnte.[5]

Nachdem Barlow sich in zahlreichen Professionen – als Lehrer, Kaplan, Verleger und Anwalt – versucht hatte, schiffte er sich 1788 als Vertreter einer dubiosen Landvermittlungsgesellschaft nach Europa ein; seine Frau sollte ihm erst zwei Jahre später folgen. Dies war der Beginn des »Aufklärers« Barlow, der während seines 17jährigen Aufenthalts in Europa sein calvinistisches Erbe abstreifte und eine geistige Freiheit erlangte, die ihn von seinen einstigen höchst konservativen Freunden unterschied.

Nach kurzen Aufenthalten in Paris, Brüssel und London ließ sich Barlow vorerst im vorrevolutionären Paris nieder, wo er die Bekanntschaft des amerikanischen Gesandten Thomas Jefferson machte. Jefferson führte Barlow in einen Kreis revolutionärer französischer Intellektueller ein, zu denen unter anderen auch der Journalist Constantin Volney gehörte, dessen Werk *Les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires* Barlow später übersetzen sollte.

Barlows leidenschaftliches Interesse am Gelingen der französischen Revolution veranlaßte ihn schließlich, zwei Pamphlete zu verfassen, mit denen er aktiv auf die politische Meinungsbildung einwirken wollte. Sein erstes Traktat, *Advice to the Privileged Orders* (1792 Teil I, 1793 Teil II), ging wie Thomas Paines *Rights of Man* (1790–91) aus der politischen Debatte hervor, die sich um die konservative Kritik Edmund Burkes an der Französischen Revolution entsponnen hatte. Seine zweite politische Schrift, *A Letter to the National Convention of France* (1792),

[5] Sein zweites Epos *The Columbiad* (1807), das eine überarbeitete Version von *The Vision of Columbus* darstellt, trägt diese Widmung nicht mehr.

in der er die französische Nationalversammlung höflich zu weitergehenden Reformen aufforderte, trug Barlow sogar die französische Ehrenstaatsbürgerschaft ein. Beide Prosatexte belegen, wie sehr die säkularen Ideen der europäischen Aufklärer bereits zu diesem Zeitpunkt Barlows Weltbild beeinflußt hatten. Das calvinistisch geprägte Wirklichkeitsverständnis, das noch seine *Vision of Columbus* dominierte, tritt in diesen Texten hinter Ideale zurück, die bestimmt sind von religiöser Toleranz, einem deistischen Gottesverständnis, dem Glauben an die Selbstbestimmung des vernunftbegabten Subjekts und an egalitär verfaßte Regierungsinstitutionen. Fortan bestimmte ein diesseitig ausgerichtetes Wirklichkeitsverständnis die Weltsicht Barlows, dessen repräsentativstes Beispiel das 1807 veröffentlichte Epos *The Columbiad* ist. Dieses Gedicht, eine überarbeitete Version der *Vision of Columbus* trug ihm in Amerika den Vorwurf ein, »Atheist« zu sein.

Doch bevor sich Barlow der Überarbeitung seines Epos zuwandte, engagierte er sich zunächst noch aktiv in der Politik, dieses Mal für amerikanische Belange. Sein Patriotismus und Philanthropismus waren wohl der ausschlaggebende Grund, 1795 den gefährlichen Auftrag anzunehmen, als amerikanischer Gesandter mit Algerien einen Friedensvertrag und die Freilassung der inhaftierten amerikanischen Gefangenen auszuhandeln – ein Unterfangen, das zwei Jahre dauerte, das er letztendlich aber mit sehr viel diplomatischem Geschick erfolgreich meisterte.

Als sich 1798 die amerikanisch-französischen Beziehungen dramatisch abkühlten und die ehemaligen Verbündeten am Rande eines Krieges standen, schickte Barlow besorgte Briefe in die amerikanische Heimat, in denen er die Außenpolitik des Präsidenten John Adams aufs schärfste verurteilte. Einer dieser Briefe gelangte auf mysteriösem Wege in die Hände der Presse und sorgte für einen empörten Aufschrei besonders unter den Freunden aus Hartforder Tagen. Selbst ein ebenfalls veröffentlichtes Rechtfertigungsschreiben Barlows konnte an seinem ramponierten Ruf, ein Vaterlandsverräter und Atheist zu sein, nichts mehr ändern. So schrieb die pro-föderalistische New Yorker Zeitung *The Commercial Advertiser* am 10. November 1798 vernichtend über Barlow:

> Those who recollect what Mr. Barlow once was – those who once respected and loved him for his amiable disposition, his talents, and his supposed *piety*, will exclaim, »Oh, how fallen!« They will discover new evidence, if possible, of the accursed demoralizing powers of that modern French philosophy which has made of Europe a charnel house, and which Mr. Barlow has long been known to have embraced with enthusiastic ardor. But who could have expected from him such displays of hatred for his native country. Who would expect that Joel Barlow would become the slanderer of Washington and Adams. The true lover of his country will mourn that so many of his children are become her most unnatural foes, and aim with patricidal arm the fatal dagger at her breast. (Zitiert in Bernstein, 1985, 160)

Eine Rückkehr nach Amerika erschien unter diesen Umständen unmöglich. Die Wendung hin zum Besseren trat für Barlow erst ein, als Jefferson zum neuen amerikanischen Präsidenten gewählt wurde und damit eine Regierung an der Macht war, die Barlows demokratischen Ideale teilte. 1804 kehrte Barlow schließlich als wohlhabender Mann in seine amerikanische Heimat zurück, wo er sich vordringlich den sozio-politischen Fortschritten der amerikanischen Nation widmen wollte. Die Sicherung der demokratischen Werte sah Barlow ebenso wie sein Freund Jefferson in der Erziehung und Bildung. Sein *Prospectus of a National Institution* (1806), der die Gründung einer nationalen wissenschaftlichen Einrichtung vorschlug, gelangte sogar als Gesetzesvorlage in den Senat, wo er jedoch abgelehnt wurde.

Entgegen seinem Schwur, Amerika nie wieder zu verlassen, ließ sich Barlow 1811 dennoch dazu überreden, als Gesandter des nun amtierenden Präsidenten Madison nach Paris zu reisen, um Napoleon zu einem Einlenken in seiner amerikafeindlichen Außen- und Handelspolitik zu bewegen. Barlow sollte nie wieder amerikanischen Boden betreten. Denn während er im patriotischen Dienste Napoleon auf dessen Feldzug durch Polen folgte, verstarb der dichtende Diplomat 1812 an einer Lungenentzündung.

## 1.2 Theoretischer Horizont der Fragestellung

Wie der biographische Abriß zeigte, durchlief Barlows Welt- und Selbstverständnis eine bemerkenswerte Neuausrichtung von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz. Wie läßt sich jedoch das in den Texten beobachtbare Phänomen des Weltbilderwechsels erklären? Dieser Fragestellung dient der nun folgende Exkurs durch die Theoriegeschichte.

Die fortschreitende Subjektivierung im 18. Jahrhundert, »welche die Vernunft oder das Gefühl zur letztgültigen Instanz machte und damit die Geltung der mit Gottes Wort direkt identifizierten Bibel als ausschließlicher Norm negierte, relativierte oder neu interpretierte« (Hauschild, 1999, 452), stellte Wissenschaftler aller Fachgebiete – Historiker, Philosophen, Theologen, Literaturkritiker etc. – immer wieder vor die Frage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Geisteshaltung. Ist das Welt- und Menschenbild der Aufklärer eine von ihren Vorfahren unabhängige, ideelle Größe oder läßt sich eine Verbindungslinie zwischen einem jüdisch-christlich geprägten Weltverständnis und dem der Philosophen des 18. Jahrhunderts ziehen?

Max Weber war einer der ersten, der mit seiner These, derzufolge der »Geist des Kapitalismus« eine »Säkularisierung der protestantischen Ethik« darstelle, auf die Frage nach der Herkunft der Moderne eine Antwort gab.[6] Mit dieser These stellte Weber einen genealogischen Zusammenhang zwischen Protestantismus und Moderne her, der in der Wissenschaft vielfach als Ausgangspunkt

[6] Vgl. Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (1920).

der als Säkularisierungsthese bekanntgewordenen Grundannahme einer weitgehenden Säkularisierung religiöser Haltungen im 18. Jahrhundert gewertet wird.[7] Die Säkularisierungsthese besagt, daß die im 18. Jahrhundert aufkommende, im 19. Jahrhundert zur Dominanz gelangende und mit Beginn des 20. Jahrhunderts sich auflösende Geschichtsphilosophie das Resultat der Säkularisierung christlicher Eschatologie sei.[8]

In den 1930er Jahren erschienen im anglo-amerikanischen Sprachraum die ersten wissenschaftlichen Untersuchungen, die auf den engen geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Fortschrittsidee und der Eschatologie aufmerksam machten. So formulierte Carl Becker in seiner kleinen Sammlung von vier Vorträgen *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers* (1932) die These, daß trotz aller gegenteiligen Beteuerungen der Philosophen des 18. Jahrhunderts diese sich in ihrer Weltanschauung nicht sehr weit von dem von ihnen so verachteten christlichen Verständnis entfernt hätten. Sich Euphemismen bedienend, hätten sie die »Ewigkeit« durch »Nachwelt« ersetzt und »Gott« durch die »Göttin der Vernunft«:

> Trotz ihrer rationalistischen Einstellung, trotz ihrer humanitären Sympathie, trotz ihrer Ablehnung jeder Art von Hokos-Pokus, von bloßer Begeisterung oder trübem Pessimismus, trotz ihres scharfen Skeptizismus, ihres anziehenden Zynismus, ihrer jugendlichen Blasphemien und ihres Geredes, sie würden den letzten König in den Eingeweiden des letzten Priesters aufhängen lassen, trotz all dieser Eigenschaften steckt in den Schriften der Philosophen viel mehr von christlicher Philosophie als man bisher in all unseren Büchern angenommen hat. (Becker, 1946, 21)

[7] Vgl. zum Stellenwert Webers für die Genese der Säkularisierungsthese die Arbeiten Marramaos, 1992 und 1996; Lübbe, 1965; und Ruh, 1980. Ruh merkt in diesem Zusammenhang dabei an: »Daß gerade die Untersuchungen Webers zum Geist des Kapitalismus und dessen religiösen Wurzeln zum Paradigma für Säkularisierungserscheinungen in der Geistesgeschichte geworden sind, hängt also in erster Linie nicht mit der Verwendung des Säkularisierungsbegriffs in seinen Arbeiten zusammen. Eher dürfte diese Wirkung darauf zurückzuführen sein, daß Weber die religiöse Herkunft eines ›der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur‹ nachweist« (1980, 50).

[8] Im allgemeinen lassen sich zwei Begriffsebenen des Wortes »Säkularisierung« ausmachen: Auf der einen Ebene jene, die Eingang in die Sprache des Alltags gefunden hat und die mit »Säkularisierung« den zumeist auch quantitativ meßbaren Schwund des Religiösen aus der Gesellschaft (z. B. Rückgang religiöser Bindungen, transzendenter Einstellungen etc.) bezeichnet. Auf der zweiten Ebene dient »Säkularisierung« zur »Beschreibung genealogischer Zusammenhänge von Phänomenen der europäischen Neuzeit in ihrem Verhältnis zur christlichen Tradition« (Zabel, 1984, 789). Ruh spricht in diesem Zusammenhang von einer »Spannung zwischen Säkularisierung als sukzessiver Ablösung von christlichem Erbe und Säkularisierung als verwandelnder Übernahme« (1980, 208). Während die zuerst genannte Begriffsebene hauptsächlich eine deskriptive Verwendung erfährt, übernimmt die zweite eine erklärende Funktion. Hier und im folgenden ist von dem Begriff »Säkularisierung« in seiner erklärenden Funktion die Rede.

Im selben Jahr, in dem Beckers kleiner Band herausgegeben wurde, erschien in Amerika die Studie des englischen Historikers J. B. Bury, *The Idea of Progress*, die für die weitere Entwicklung der Säkularisierungsthese von entscheidender Bedeutung sein sollte. Bury kommt bei seiner Untersuchung zunächst zu dem die Säkularisierungsthese entkräftenden Ergebnis, daß der Fortschrittsglaube säkularen Ursprungs sei und der mittelalterlichen Theorie des Christentums mit ihrer Prädestinationslehre und Verderbtheit der menschlichen Natur diametral entgegen stehe. Doch neben dieser großen Differenz weist Bury auch auf eine Parallele zwischen Fortschrittsglauben und eschatologischen Denken hin, die ihrerseits einen genealogischen Zusammenhang vermuten läßt: ihre futuristische Ausrichtung. Bury definiert die Fortschrittsidee als eine Theorie, »which involves a synthesis of the past and a prophecy of the future. It is based on an interpretation of history which regards men as slowly advancing – pedetemtim progredientes – in a definite and desirable direction, and infers that this progress will continue indefinitely« (1932, 5). Dieses linear-futuristische Geschichtsverständnis, so die Folgerung Burys, ist auf das Christentum zurückzuführen, das mit der antiken zyklischen Auffassung des Weltverlaufs brach und die Vergangenheit als Wegbereiter für ein bestimmtes und ersehntes Ziel in der Zukunft deutete.

Ohne den Gedanken konsequent zu Ende zu führen, unterstellt Bury, daß das eschatologische Zukunftsbewußtsein des Mittelalters eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Fortschrittstheorems war (1932, 22). Auf diese von Bury herausgearbeitete temporal-strukturelle Parallele zwischen Fortschrittsidee und Eschatologie gründet Karl Löwith seine Säkularisierungsthese, welcher er mit der Entfaltung in seinem Werk *Meaning in History* (1949) zur Prominenz im wissenschaftlichen Diskurs verhalf.[9]

Die Löwithsche Interpretation der Entwicklung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie als Säkularisierungsprozeß, d. h. als ein Prozeß der Verlagerung des Eschatons von der Ebene der Transzendenz auf die der geschichtlichen Immanenz, war bereits zu einem Gemeinplatz in der Wissenschaft geworden, als Hans Blumenberg in seinem 1966 erschienen Buch *Die Legitimität der Neuzeit* ihren Wahrheitsanspruch in Frage stellte und damit eine wissenschaftliche Debatte über die Säkularisierungsthese lostrat, die heute als »Löwith-Blumenberg-Debatte« beschrieben wird.

Mit seinem Buch *Die Legitimität der Neuzeit*, das 1974 in überarbeiteter und erweiterter Fassung als *Säkularisierung und Selbstbehauptung* neu aufgelegt wurde, verfolgt Blumenberg das wissenschaftliche Ziel, die Neuzeit als tatsächlich »neue Zeit« historisch zu rehabilitieren, nachdem sie durch die These Löwiths

[9] Vgl. hierzu die Kritik Blumenbergs: »Zu den Behauptungen, die schon in der nächsten Generation schlicht und knapp als ›bekannt‹ bezeichnet werden können, gehört die These, das Geschichtsbewußtsein der Neuzeit sei aus der Säkularisierung der christlichen Idee der Heilsgeschichte, näherhin der Vorsehung und der eschatologischen Endlichkeit, hervorgegangen. Karl Löwiths bedeutendes Buch *Meaning in History* hat hier [...] nachhaltig dogmatisierend gewirkt« (1974, 35).

zum »bloßen Säkularisat« des christlichen Mittelalters degradiert schien. Mit scharfsinniger Kritik klopft Blumenberg zunächst den Säkularisierungsbegriff auf seine Leistungsfähigkeit als geistesgeschichtliche Interpretationskategorie ab, um sie sodann als »Kategorie historischer Illegitimität« zu entlarven und ihr sein Umbesetzungsmodell gegenüberzustellen. Nicht Säkularisierung der Eschatologie habe stattgefunden, sondern die Umbesetzung der durch sie aufgeworfenen Fragen durch die weltliche Idee des Fortschritts.

Heute, gut 30 Jahre nach der Veröffentlichung von Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit*, beanspruchen sowohl die Säkularisierungsthese als auch das Umbesetzungsmodell wissenschaftliche Gültigkeit für die Deutung der geistesgeschichtlichen Prozesse des 18. Jahrhunderts. Während z. B. der Kritiker Giacomo Marramao behauptet, daß »Fortschritt« in der jüngsten Entwicklung der Forschung allgemein »als Ergebnis einer extremen Säkularisation der providentialistischen Geschichtsauffassung jüdisch-christlicher Herkunft« aufgefaßt wird (vgl. Marramao, 1992, 1154), interpretiert der amerikanische Wissenschaftler Christopher Lasch in seinem Buch *The True and Only Heaven* (1991) die Fortschrittsidee als eine von der christlichen Heilslehre unabhängig entstandene geistesgeschichtliche Strömung (vgl. S. 44–48). Auch der Historiker Malcolm Bull hält Blumenbergs kritische Einwände gegen die Säkularisierungsthese für schwerwiegend genug, um seinem Essayband *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (1995) eine Rechtfertigung für das genealogische Organisationsprinzip voranzustellen, nach dem die Aufsätze zu sakralen und säkularen Geschichtstheorien geordnet sind:

> If Blumenberg's thesis is correct (and he is considered by some commentators to have 'dealt a death blow' to the secularization theory), then a volume such as this, which combines the discussion of both sacred and secular theories of history, cannot be read as a genealogy tracing the transformations of a single tradition, but only as an anthology of the answers offered to a single problem. These alternatives may not be mutually exclusive, but if (as in this case) a genealogical reading is invited, it is necessary to give some indication of why Blumenberg's objections might not be considered decisive. (1995, 10)

Als Ergebnis dieses theoretischen Exkurses läßt sich mithin festhalten, daß es zwei Erklärungsansätze gibt, die für eine Untersuchung der Texte Barlows in Frage kommen: die Säkularisierungsthese Löwiths und das Umbesetzungsmodell Blumenbergs. Um beantworten zu können, welcher dieser beiden Erklärungsansätze für Barlows Entwicklung zutreffend ist, ist eine differenzierte Auseinandersetzung sowohl mit Löwiths als auch mit Blumenbergs Theorem erforderlich. Dieser theoretischen Erörterung wendet sich das nächste Kapitel zu.

# Teil II

# Theoretische Vorüberlegungen

# Kapitel 2

# Die Löwith-Blumenberg-Debatte

## 2.1 Die Säkularisierungsthese Löwiths

### 2.1.1 Theologischer Ursprung der Geschichtsphilosophie

Karl Löwiths Studie *Meaning in History* (1949), die aus Vorträgen und Vorlesungen hervorging, die er im amerikanischen Exil gehalten hatte, wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt (u. a. 1953 ins Deutsche unter dem Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1956 ins Spanische, 1960 ins Niederländische, 1963 ins Italienische und 1964 ins Japanische) und bezeugt mit diesem großen internationalen Interesse, daß Löwith mit seiner Kritik am modernen geschichtsphilosophischen Denken einen Nerv der Zeit getroffen hatte. Der noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts unangefochten herrschende Fortschrittsglaube fand in Löwith einen einflußreichen und lange Zeit unumstrittenen Kritiker.[1] In seiner Einleitung zu *Meaning in History* weist Löwith auf den epochalen geistigen Umbruch vom Fortschrittsutopismus zum Skeptizismus hin, in dem sich seine Leser und auch er selbst befanden:

> [T]he theological understanding of earlier ages is, at first, foreign to a generation which is just awakening from the secular dream of progress which replaced the faith in providence but which has not yet reached Burckhardt's resolute renunciation. (1949, 2)

Ziel seiner Studie ist es, die »theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie« aufzudecken und so den Fortschrittsglauben als Säkularisat religiöser

[1] So berichtet Henry F. May von der in Amerika bis spät in die 30er Jahre hinein herrschenden Dominanz der Fortschrittsideologie: »In the late thirties, when I was in graduate school, the progressive interpretation of American history had the allegiance of nearly everybody I knew. Part of the progressive ideology was the assumption that religion was and must be declining. Democracy and progress were closely associated with the liberation of mankind from superstition« (1991, 18).

Endzeithoffnungen zu diskreditieren. Dieser Zielsetzung folgend, arbeitet sich Löwith, chronologisch rückschreitend, durch die skeptische Geschichtsanschauung J. Burckhardts, durch die materialistische Geschichtsauffassung Marx' und die idealistische Eschatologie Hegels, durch die Geschichtsphilosophien Proudhons, Comtes sowie Condorcets und Turgots, durch die zivilisatorische Fortschrittsidee Voltaires und zivilisatorische Providenz Vicos, durch die Geschichtstheologie Bossuets', Joachim von Fiores', Augustus' und Orosius' und zu guter Letzt durch die biblische Geschichtsbetrachtung.[2] Die Schlußfolgerung, die Löwith aus dieser breitangelegten Forschungsarbeit zieht, ist, daß der Ursprung für die säkulare Fortschrittsphilosophie in der christlichen Eschatologie mit ihrer auf das kommende Heil ausgerichteten Erwartungshaltung zu finden ist. Das Säkularisat bilden dabei weniger die theologischen Inhalte – Löwith bezeichnet die Fortschrittsidee als »irreligiös« oder »anti-christlich« –, sondern vielmehr die temporale Bewußtseinsstruktur. Im Gegensatz zur Antike, die von der ewigen Wiederkehr ausging, führte das jüdisch-christliche Denken eine zeitliche Struktur des Weltverlaufs mit einem Anfang – Schöpfung der Welt – und einem Ende – Weltgericht und Erlösung – ein und ersetzte damit das zyklische Geschichtsverständnis der Antike durch ein linear-progressives:

> In the Greek and Roman mythologies and genealogies the past is represented as an everlasting foundation. In the Hebrew and Christian view of history the past is a promise to the future; consequently, the interpretation of the past becomes a prophecy in reverse, demonstrating the past as a meaningful ›preparation‹ for the future. Greek philosophers and historians were convinced that whatever is to happen will be of the same pattern and character as past and present events; they never indulged in the prospective possibilities of the future. (1949, 6)

Die temporal-teleologische Bewußtseinsstruktur ist das wichtigste Merkmal der Eschatologie, die »die Geschichte auf ein sie erfüllendes Ziel hin denkt, das als solches in der Zukunft liegt« (Löwith, 1983a, 456). Dieses Geschichtsbewußtsein, das der Antike grundsätzlich fremd war,[3] läßt sich, so die Argumentation Löwiths, in dem modernen Fortschrittsglauben wiederfinden:

[2] Löwiths Untersuchung *Meaning in History* bleibt, wie er selbst in seinem Vorwort einräumt, punktuell. Es war nicht sein Ziel, zwischen den von ihm behandelten Theologen und Philosophen eine genealogische Entwicklungslinie aufzuzeigen. Seine Absicht war es vielmehr, anhand der ausgewählten Autoren zu beweisen, daß die Geschichtsphilosophie keine eigenständige Geschichtsbetrachtung neben der zirkulären der Antike und der progressiven des Christentums darstellt, sondern eine säkularisierte Variante der Eschatologie. In der Diskussionsrunde des VII. Deutschen Kongresses für Philosophie (1964) sagte Löwith, »seine oft mißverstandene Absicht in diesem Buche sei gewesen, die Unmöglichkeit einer autonomen Geschichtsphilosophie zu zeigen« (336).

[3] Diese Behauptung wird auch von Blumenberg bestätigt: »[...] die biblische Eschatologie [ist] ein genuin theologisches Element; Weltzyklen und Weltverbrennungen sind in der griechi-

> The viewpoint of a Christian interpretation of history is fixed on the future as the temporal horizon of a definite purpose and goal; and all modern attempts to delineate history as a meaningful, though indefinite, progress toward fulfilment depend on this theological thought. (1949, 160)

Damit ist die Geschichtsphilosophie das Resultat einer Verweltlichung, i. e. »Säkularisierung« des religiösen Geschichtsbewußtseins, deren Moment der Herkunftsbeziehung in der Bewußtseinsstruktur der Zukunftsbezogenheit sichtbar wird. Als weltliche Variante der christlichen Eschatologie hat die Geschichtsphilosophie lediglich die religiösen Endzeithoffnungen von einem klar definierten transzendenten Telos auf einen immanenten und unbestimmten Fortschritt verlagert.

Für Löwith gibt es demnach nur zwei – und nicht drei – authentische Geschichtstheorien: die zyklische der Antike und die progressiv-teleologische des Christentums. Die Säkularisierungsthese bedeutet also in letzter Konsequenz, daß es sich bei der Geschichtsphilosophie nicht um eine eigenständige Theorie des Geschichtsverlaufs handelt, sondern vielmehr um eine Fortsetzung der Eschatologie unter weltlichem Vorzeichen.

### 2.1.2 Das Löwithsche Paradox

Die Negation einer autonomen Geschichtsphilosophie führt in der Theorie Löwiths zu einem Paradox, das sich aus der Gleichzeitigkeit der Betonung einer Abhängigkeit der Geschichtsphilosophie von der Eschatologie und der Wertung des Fortschrittsgedankens als anti-christlich ergibt:

> The crux of the modern religion of progress is not, as has been suggested, that it forgot the spiritual ›center‹ of its secular ›applications‹ but that it applied an idea of progress which is antireligious and anti-Christian both by implication and by consequence. [...] And yet the irreligion of progress is still a sort of religion, derived from the Christian faith in a future goal, though substituting an indefinite and immanent eschaton for a definite and transcendent one. (1949, 113–14)

Das Paradox der Position Löwiths, »daß das Christentum zwar keinen Fortschritt im Sinn des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens kennt, dieser aber doch nur aus ihm heraus abgeleitet werden kann« (Ruh, 1980, 251), hat oft zu dem Mißverständnis und der Kritik geführt, er hätte einen weltlichen Ursprung des Fortschrittsbegriff negiert (siehe z. B. Wallace, 1981, 66). Diese Kritik ist jedoch nicht zutreffend, da Löwith einen naturalistischen Ursprung dieser Idee durchaus einräumt. Zum einen spricht er von der irreligiösen Vorstellung eines weltlichen

schen Philosophie immanente Naturvorgänge, Selbstauszehrungen des kosmischen Prozesses, denen Selbstwiederherstellungen entsprechen« (1974, 46).

Fortschritts und zum anderen verweist er auf Bury (siehe 1949, 60), der, wie eingangs bereits erwähnt, der Fortschrittsidee eine säkulare Herkunft attestiert (vgl. 1.2). Doch auch wenn man Löwith nicht unterstellen kann, er würde den weltlichen Ursprung der Fortschrittsidee leugnen, so kann man ihn jedoch dafür kritisieren, daß er die Bedeutung des aus der Lebenserfahrung gewonnenen Fortschrittsbewußtseins für die Entstehung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie mißachtet. In Löwiths Verständnis ist das christlichen Geschichtsbewußtsein die Voraussetzung für die Formation eines weltlichen Fortschrittsglaubens. So interpretiert Löwith die *Querelle des Anciens et des Modernes*, die u. a. von Fontenelle, Swift und Lessing ausgetragen wurde, nicht als intellektuelle Selbstbehauptung der Moderne gegenüber der Antike – so wie Blumenberg es später tun wird –, sondern als Erkenntnis der Philosophen, daß die moderne Idee des Fortschritts trotz aller gegenteiligen Beteuerungen ihre Wurzeln im christlichen Denken hat:

> With Condorcet, Comte, and Proudhon, the question of whether the moderns have advanced beyond antiquity is no longer serious; the problem is now how to replace and supersede the central doctrines and the social system of the ancient Christians. At the same time, they realized, though only dimly, that the progress of the modern revolutionary age is not simply a consequence of its new knowledge in natural science and history but that it is still conditioned by that advance which Christianity has achieved over classical paganism. (1949, 61)

Die Fortschrittsidee, obwohl auch eine Folge des »neuen Wissens auf wissenschaftlichem und historischem Gebiet«, ist demnach für Löwith in der Hauptsache das Ergebnis der Säkularisierung der christlichen Zukunftsorientiertheit:

> Hence the ambiguous structure of their leading idea of progress, which is as Christian by derivation as it is anti-Christian by implication and which is definitely foreign to the thought of the ancients. (1949, 61)

Das Paradox der Löwithschen Argumentation, das Christentum habe das Fortschrittsdenken erst ermöglicht, gleichzeitig handele es sich hierbei aber um eine der christlichen Lehre fremde Idee, ist auf seine Zielsetzung zurückzuführen, das Fortbestehen der christlichen Tradition in der Geschichtsphilosophie, die er auch »philosophische Theologie« (1968, 457) nennt, aufzuzeigen und so den Autonomieanspruch der Fortschrittsideologie abzuwehren. Löwith mußte den der christlichen Lehre fremden Fortschrittsbegriff in seiner Bedeutung für die Entstehung der Geschichtsphilosophie ignorieren, da er diese sonst als eine zwar von der Eschatologie abgeleiteten, aber dennoch eigenständigen Geschichtstheorie hätte anerkennen müssen und damit seiner eigenen historischen Überzeugung widersprochen hätte. Indem Löwith die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts mit ihrer universalistischen Fortschrittsidee als Resultat einer Säkularisierung der christlichen Eschatologie interpretiert, kommt er seiner Zielsetzung näher, die Menschheit von der irrigen Idee eines sinn- und zweckvoll geordneten, unendlichen Fortschritts der Geschichte zu befreien.[4]

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß für Löwith allein das zukunftsbezogene Geschichtsverständnis der Eschatologie für die Entstehung der Fortschrittsideologie entscheidend ist. Während er also seine Säkularisierungsthese im Sinne seiner Maxime »Ohne Eschatologie keine Fortschrittsidee« verfaßt, vernachlässigt er die ebenfalls in seinem Werk angelegte Schlußfolgerung »Ohne säkulare Fortschrittserfahrung keine Fortschrittsidee«. Letztere jedoch findet ihre Berücksichtigung im Werk Blumenbergs.

## 2.2 Blumenbergs Umbesetzungsmodell

1966 erschien Hans Blumenbergs Studie *Die Legitimität der Neuzeit*, in der er die Löwithsche Säkularisierungsthese als wissenschaftlich untragbar entwertet und statt dessen ein neues Modell zur Erklärung der geistesgeschichtlichen Prozesse des 18. Jahrhunderts entwickelt.[5] Während sich die vorliegende Arbeit zunächst Blumenbergs Kritik an der Säkularisierungsthese zuwendet, erläutert ein zweiter Abschnitt sein Gegenmodell. Am Ende dieses Kapitels wird Blumenbergs Umbesetzungsmodell selbst auf seine Erklärungskraft hinterfragt.

### 2.2.1 Kategorie des geschichtlichen Unrechts

Blumenbergs Kritik an der Säkularisierungsthese setzt bei der fehlenden begrifflichen Klarheit und Eindeutigkeit des Wortes »Säkularisierung« ein. Beispiele aus den unterschiedlichsten Bereichen der Wissenschaft zitierend, weist Blumenberg auf den inflationären Gebrauch des Säkularisierungsbegriffes hin und deckt damit den Grad der Abstraktheit und Unbestimmtheit dieses Begriffes auf. Dabei ist es ihm wichtig zu unterstreichen, daß sich seine Kritik *nicht* gegen die deskriptive Verwendung von »Säkularisierung« wendet, bei der ein bloßer Tatbestand, nämlich der quantifizierbare »Schwund« transzendenter Einstellung, kirchlicher Bindungen, religiöser Handlungen etc. beschrieben wird, sondern sich ausschließlich gegen den Anspruch richtet, mit der Kategorie »Säkularisierung« diesen Tatbestand auch *deuten* zu wollen (1974, 11).

Aus der Einsicht, »daß deskriptive Begriffe zur Erfassung historischer Sachverhalte nur scheinbar wertneutral seien«, ist seine Grundthese der »Illegitimität von *Säkularisierung* als historischer Kategorie erwachsen«.[6] Blumenberg bezieht

[4] Bury hingegen kam zu der Schlußfolgerung, daß das Fortschrittstheorem eine eigenständige, von der Antike und dem christlichen Mittelalter unabhängige Idee repräsentiert, die durch die stetige historische Veränderung generiert wurde und im Verlauf der Zeiten durch eine neue ersetzt werden wird: »A day will come, in the revolution of centuries, when a new idea will usurp its place as the directing idea of humanity« (352).

[5] Die Zitate Blumenbergs sind der überarbeiteten und erweiterten Fassung *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (1974) entnommen.

sich mit dieser Aussage auf die von Lübbe in seiner Untersuchung *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965) herausgearbeitete »ideenpolitische Funktionalisierung« des Säkularisierungsbegriffs.[7]

Nach Lübbe stellt die theologische Funktionalisierungsgeschichte des Begriffs »Säkularisierung« – bis 1963 wurden die meisten Arbeiten zur Säkularisierung aus theologischem Blickwinkel geschrieben –, einen ständigen Wechsel dar zwischen der Funktionalisierung des Begriffs als »Verfallsgeschichte« mit pejorativer Bedeutung einerseits und andererseits als »Emanzipation« von christlicher Bevormundung mit affirmativer Bedeutung.[8]

Es ist vor allem die kulturkritische Funktionalisierung von »Säkularisierung«, die die moderne Welt als einen Abfall von der christlichen begreift und damit dem Säkularisierungsbegriff eine Unrechts-Konnotation verleiht, gegen die sich Blumenberg mit seiner Kritik wendet:

> Nicht die Säkularisierung selbst wird abgelehnt, sondern der Dienst, den sie als Argument der Rechtfertigung für die »Bedeutung«, den »Kulturwert« des Christentums innerhalb der Welt leisten sollte. (1974, 14)

Nachdem Blumenberg die unterschiedlichen wissenschaftlichen Säkularisierungsbefunde miteinander verglichen hat, kommt er zu der Schlußfolgerung, daß die geistesgeschichtliche Interpretationskategorie in metaphorischer Analogiebildung zum politisch-rechtlichen Terminus gebraucht wird und wie dieser einen illegitimen Entzug einer »Substanz« bezeichnet.[9] Denn wie der Rechtsbegriff die Überführung kirchlichen Eigentums in weltlichen Besitz kennzeichnet, so verweist die

[6] So Blumenberg in der Diskussion zu seinem Referat »›Säkularisation‹: Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität« (Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, 1964, 333).

[7] Auf dem VII. Deutschen Kongreß für Philosophie in Münster, an dem auch Löwith und Blumenberg teilnahmen und letzterer die These der Umbesetzung einführte, präsentierte Hermann Lübbe 1962 zum ersten Mal seine bahnbrechende Arbeit zur Begriffsgeschichte der Säkularisierung in Form eines Vortrags. Diesen Vortrag veröffentlichte Lübbe 1965 in einer erweiterten Fassung unter dem Titel *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.* In diesem Buch, das, so Ruh, »inzwischen fast kanonische Geltung erlangt« (1980, 15) hat, untersucht Lübbe die Geschichte und Funktion des Säkularisierungsbegriffs. Lübbe kommt zu dem Ergebnis, daß die wechselvolle Geschichte des Begriffs vor allem eine Geschichte seines Funktionswandels ist. Anhand einiger weniger ausgewählter Beispiele skizziert Lübbe den Wandel des ursprünglich politisch-rechtlichen *Terminus technicus* zu einem ideenpolitischen Begriff mit »Parole«-Funktion. Lübbes Pionierarbeit, die wegen ihres spärlichen Beweismaterials kritisiert wurde, wurde 1968 von Hermann Zabel erweitert und ausdifferenziert.

[8] Vgl. dazu auch Marramao 1992, 1133: »Bald im Sinne von ›Entchristlichung‹ (d. h. im Sinne der Verletzung und neuzeitlichen Profanisierung der Prinzipien der Christlichkeit), bald im Sinne von ›Desakralisierung‹ interpretiert, versah die Kategorie der Säkularisierung sowohl die christliche als auch die antichristliche Zivilisationskritik mit Argumenten. Mit ihrer Hilfe sind, häufig unter Berufung auf die gleichen Beweisstücke und dieselbe Beispielsammlung, ebenso optimistische wie pessimistische Urteile über die jeweilige Gegenwart formuliert worden.«

[9] Der Begriff Säkularisierung trat zum ersten Mal gegen Ende des 16. Jahrhunderts in den französischen kanonistischen Disputen auf und bezeichnete dort den Übertritt eines Klerikers

geistesgeschichtliche Kategorie auf ursprünglich christliche Inhalte, die aus ihrer göttlichen Bindung gelöst und in weltliche Sinnzusammenhänge gesetzt werden.[10]

Von diesem, von Blumenberg in der Literatur identifizierten Gebrauch der geistesgeschichtlichen Interpretationskategorie als ein heuristisch-methodisches Instrument zum Aufweisen von Herkunftsbeziehungen leitet er seine Definition des Säkularisierungsbegriffs ab, die er in drei »*Merkmalen* des Enteignungsverfahrens« festlegt (Blumenberg 1964, 241):

- die Identifizierbarkeit des enteigneten Gutes,
- die Legitimität des primären Eigentums,
- die Einseitigkeit des Entzuges.

Mit diesem Merkmalkatalog des als ein Enteignungsmodell bestimmten Säkularisierungsbegriffs unterzieht Blumenberg die Säkularisierungsthese Löwiths einer kritischen Prüfung und kommt zu dem vernichtenden Urteil, daß sie die Beweislast nicht zu tragen vermag.

Um dem Merkmal einer sich durchhaltenden Substanz zu entsprechen, müßte die moderne Fortschrittsidee ein Säkularisat der Eschatologie sein. Dagegen spräche zum einen der formale, »aber gerade darum manifeste Unterschied, daß eine Eschatologie von einem in die Geschichte einbrechenden, dieser selbst transzendenten und heterogenen Ereignis spricht, während die Fortschrittsidee von einer jeder Gegenwart präsenten Struktur auf eine der Geschichte immanente Zukunft extrapoliert« (1974, 39).

Diesem formalen Unterschied fügt Blumenberg die in der Auseinandersetzung mit Löwith sehr viel entscheidendere »genetische Differenz« (1964, 243) hinzu. Im Gegensatz zu Löwith sieht Blumenberg in der Fortschrittsidee eine der Eschatologie fremde Substanz, die ihren Ursprung im wissenschaftstheoretischen und ästhetischen Fortschritt hat.

Die augenscheinliche Parallelität, die zwischen der Eschatologie und der Fortschrittsidee besteht und die von Löwith als Säkularisierung erklärt wurde, führt Blumenberg nicht auf eine Konstanz der Substanz, sondern auf eine sich durchhaltende Funktion zurück. Auf diese Annahme gründet sich sein Umbesetzungsmodell, das Blumenberg als einen Gegenentwurf zum Enteignungsmodell der Säkularisierungthese verstanden wissen will.

von der Ordens- zur Weltgeistlichkeit (von »regularis« zu »saecularis«). Die zweite Verwendung, auf die sich Blumenberg hier bezieht und die fälschlicherweise für ihre erste gehalten wurde (vgl. Strätz 1984, 792-805), erfuhr das Wort bei den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden (8. Mai 1646). In diesem Kontext benutzte der französische Gesandte Henri d'Orléans, Herzog von Longueville, den Ausdruck »sécularisier«, um den Übergang der kirchlichen Güter in weltliche Hände zu bezeichnen. Noch im 18. Jahrhundert wurde der Säkularisierungsbegriff in seiner politisch-rechtlichen Bedeutung als *Terminus technicus* gebraucht (vgl. Marramao 1992, 1134).

[10] Der im folgenden verwendete Begriff der Substanz bezieht sich auf das hier dargelegte Blumenbergsche Verständnis dieses Wortes als »ideelle Gehalte«.

### 2.2.2 Umbesetzungsmodell

Die These Blumenbergs, daß es sich bei der Fortschrittsidee und der Eschatologie um zwei verschiedene Substanzen handelt, ist der Ausgangspunkt seines Umbesetzungsmodells. Während Löwith die Fortschrittsidee – wenn auch als unchristlich – als Säkularisat der Eschatologie beschreibt, führt Blumenberg ihren Ursprung auf neuartige menschliche Erfahrungen »von so großer zeitlicher Weiträumigkeit« zurück, daß sie den »Sprung in die letzte Generalisierung zur ›Idee des Fortschritts‹« nahelegen (1974, 39). Eine solche Erfahrung ist z. B. »die Einheit methodisch regulierter Theorie als von Individuum und Generation unabhängig werdendem Zusammenhang« (1974, 39).

Neben der wissenschaftlichen »Feststellung einer kontinuierlichen Sequenz von Überbietungen des je schon Geleisteten« (1974, 42) nennt Blumenberg als weiteres historisches Ereignis, das den Fortschrittsgedanken hervorgebracht hat, die *Querelle des Anciens et des Modernes* des 17. Jahrhunderts, in der sich die Neuzeit mit ihren künstlerischen Vorstellungen gegenüber der bis dahin konstant gültigen ästhetischen Tradition der Antike durchsetzte:

> Ebenso partiell wie auf dem theoretischen Feld tritt der Gedanke des Fortschritts auf im Bereich der literarischen und ästhetischen Auseinandersetzung mit der Tradition. Hier ist er primär nicht die Feststellung einer kontinuierlichen Sequenz von Überbietungen des je schon Geleisteten, sondern der Vergleich zwischen der in kanonisierter Geltung stehenden Literatur und Kunst der Antike mit dem Ertrag der Gegenwart. Dabei entsteht der Gedanke des Fortschritts aus dem Protest gegen das Verbindlichkeitsideal konstanter Vorbilder. (1974, 42)

Da solchermaßen für Blumenberg erwiesen ist, daß die Fortschrittsidee *nicht* aus der Säkularisierung christlicher Heilserwartung hervorgegangen ist, kann nicht eine sich durchhaltende Substanz die Erklärung für die, auch von Blumenberg zugestandene, geschichtliche Identität von Fortschrittsidee und Eschatologie sein. Blumenberg sieht die Kontinuität in der Konstanz der Funktion gegeben:

> Als Erklärungsform geschichtlicher Vorgänge konnte »Säkularisierung« überhaupt nur dadurch so plausibel erscheinen, daß vermeintlich verweltlichte Vorstellungen weitgehend auf eine Identität im geschichtlichen Prozeß zurückgeführt werden können. Diese Identität freilich ist nach der hier vertretenen These nicht eine solche der Inhalte, sondern der Funktionen. (1974, 76)

Blumenberg versteht das christliche Weltbild als ein »System der Welt- und Selbstdeutung«, das aus Frage-Stellen besteht, die zum Teil aus der hellenistischen Tradition übernommen worden sind, wie z. B. die Vorsehung, und zum Teil aus einer »Urzeugung«, wie z. B. eschatologische Naherwartung, Schöpfungslehre und Erbsündendoktrin, hervorgegangen sind.[11] Auf der Schwelle vom Mittelalter in die Neuzeit verlieren die christlichen Antworten ihre Erklärungskraft hinsichtlich der Deutung der Welt, aber die Fragen bleiben als ein Überhang bestehen, da sie, einmal aufgeworfen, ein Bedürfnis im menschlichen Bewußtsein geweckt haben, das gestillt werden muß, es sei denn, es gelinge, die Fragen zu destruieren.

Die Fortschrittsidee, deren Ursprung nach Blumenberg, wie oben dargelegt, eine Projektion auf die Gesamtgeschichte nahelegt, besetzt beim Epochenumbruch die bis dato vom Christentum ausgeübte Funktion der Beantwortung welt- und seinsbezogener Fragen des religiösen Systems der Welterklärung.[12] Indem die Substanz der Fortschrittsidee an die Stellen im System der Welterklärung tritt, die zuvor von der Substanz der Eschatologie okkupiert worden sind, kommt es zwar zu einem Bruch der ideellen Substanzen, aber zu einer Kontinuität der Funktion, die in der Klärung offengebliebener Fragen des mittelalterlichen Systems der Welt- und Selbstdeutung besteht:

> Die Kontinuität der Geschichte über die Epochenschwelle hinweg liegt nicht im Fortbestand ideeller Substanzen, sondern in der Hypothek der Probleme, die auch und wieder zu wissen auferlegt, was schon einmal gewußt worden war. [...]
> So ist es der Neuzeit offenkundig nicht möglich gewesen, die Antwort auf die Frage nach dem Ganzen der Geschichte zu verweigern. Insofern ist die Geschichtsphilosophie der Versuch, eine mittelalterliche Frage mit den nachmittelalterlich verfügbaren Mitteln zu beantworten. (1974, 60)

Im Blumenbergschen Verständnis findet keine »Umsetzung«, d. h. transformierende Übernahme einer sich durchhaltenden Substanz statt, wie es seiner Auffassung nach vom »Enteignungsmodell« der Säkularisierungsthese vertreten wird, sondern eine »Umbesetzung« einer gleichbleibenden Funktion durch eine neue Substanz:

> Was in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang überwiegend, jedenfalls bisher mit nur wenigen erkennbaren und spezifischen Ausnahmen, geschehen ist, läßt sich nicht als *Umsetzung* authentisch theolo-

[11] Vgl. hierzu S. 46: »Im Gegensatz zum Vorsehungsgedanken, der aus der hellenistischen Philosophie in die patristische Literatur übernommen worden ist, ist die biblische Eschatologie ein genuin theologisches Element [...]« und S. 78: »Nicht immer gehen die Fragen den Antworten voraus. Es gibt die spontane, aus der Autorität nicht-rationaler Verkündigungen hervorgehende ›Urzeugung‹ der großen und akut wirksamen Behauptungen vom Typus der eschatologischen Naherwartung, der Schöpfungslehre oder der Erbsündendoktrin.«

[12] Bei den Frage-Stellen des religiösen Systems der Welterklärung, auf die die Fortschrittsidee neue Antworten finden muß, handelt es sich, so Blumenberg, z. B. um Fragen nach der Totalität der Welt und der Geschichte, nach der Herkunft des Menschen sowie der Bestimmung seines Daseins.

> gischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten beschreiben, deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten. (1974, 77)

Bei der Entstehung der Fortschrittsidee und ihrer Umbesetzung in die »vakant gewordenen Positionen von Antworten« des eschatologischen Systems der Welterklärung handelt es sich, nach Blumenberg, demnach um zwei verschiedene Vorgänge. Wenn man, so Blumenberg weiter, von einer Entfremdung oder Umformung sprechen kann, dann nicht hinsichtlich der eschatologischen Substanz, wie Löwith das mit seiner Säkularisierungsthese tut, sondern nur im Hinblick auf die Fortschrittsidee. Indem die Fortschrittsidee aus ihrem eng begrenzten empirischen Bezugssystem gelöst und auf den gesamtgeschichtlichen Verlauf angewendet wird, wird sie in ihrer Rationalität überdehnt und in »Bewußtseinsfunktionen hineingezogen, die der Rahmen der Heilsgeschichte zwischen Schöpfung und Gericht erfüllt hatte« (1974, 60).[13]

### 2.2.3 Kritik an Blumenbergs Umbesetzungsmodell

Mit seiner Theorie der Umbesetzung, d. h. der Besetzung »vakant gewordenen Positionen von Antworten« im christlichen System der Welterklärung durch neue Inhalte, hebt Blumenberg das Löwithsche Paradox auf, indem er der Fortschrittsidee eine von der Eschatologie unabhängige Herkunft attestiert und diesem Faktum in seinem Modell des Epochenwechsels Rechnung trägt. Durch die im Umbesetzungsmodell kombinierte Konstanz christlicher Fragestrukturen mit Substanzbrüchen scheint Blumenberg sowohl den theologischen Rest, der in der Geschichtsphilosophie unübersehbar ist und der von Löwith als »Säkularisierung« des Christentums gedeutet wird, als auch die »anti-christliche« Idee eines weltlichen Fortschritts erklären zu können.

Zu dieser Beurteilung der historischen Prozesse gelangt Blumenberg aufgrund seines funktionalistischen Ansatzes, der zwischen »Bewußtseinsfunktionen« und »geschichtlichen Substanzen« unterscheidet.[14] Indem Blumenberg die von der Fortschrittsphilosophie übernommenen religiösen Fragen nur hinsichtlich ihrer

[13] Blumenbergs Umbesetzungsmodell ist Ausdruck eines Geschichtsbewußtseins, das von Substanzbrüchen und Funktionskontinuitäten ausgeht, die für alle Epochenwechsel Gültigkeit besitzen. So ist das als »Säkularisierung gedeutete neuzeitliche Phänomen der Umbesetzung« (1974, 82) für Blumenberg nicht an die Spezifität der eschatologischen Struktur gebunden, sondern ist Kennzeichen für Epochenschwellen, d. h. für »Phasen sich mehr oder weniger schnell wandelnder Grundsätze für die Beschaffung sehr allgemeiner allgemeiner Erklärungen« (1974, 78). Demzufolge sind für Blumenberg die »christliche Rezeption der Antike und [die] neuzeitliche Übernahme von Erklärungsfunktionen des christlichen Systems [...] strukturell weitgehend analoge historische Prozesse« (1974, 82).

[14] Die von Blumenberg gebrauchte Begrifflichkeit von Substanz und Funktion ist kaum kritisiert worden. Nur vereinzelt wird auf Ernst Cassirer als theoretischen Ausgangspunkt Blumenbergs verwiesen, da dessen 1910 erschienenes gleichnamiges Buch *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* diesen Rückschluß nahelegt (vgl. z. B. Ruh, 1980, 84, und Marramao, 1996, 104).

»Funktion« und nicht auch hinsichtlich der durch sie übermittelten christlichen Imagination, Weltvorstellung und Denkmuster, i. e. ihrer »Substanz«, beurteilt, kann er den Übergang vom christlichen zum säkularen Weltbild im 18. Jahrhundert als einen Epochenbruch und nicht als einen Transformationsprozeß deuten, da die Konstanz nur der Funktion religiöser Fragen und nicht auch ihrer geschichtlichen Substanz zugeordnet wird.[15] Damit erteilt Blumenberg der Möglichkeit, daß die Übernahme der eschatologischen Fragestruktur durchaus auch eine Fortschreibung des christlichen Weltbildes, i. e. der religiösen Substanz, bedeuten könnte, eine klare Absage.

Blumenberg räumt zwar ein, daß die Eschatologie den geschichtlichen Rahmen für die Fortschrittsidee vorgegeben hat – d. h. die Bewußtseinserwartung eines teleologisch sinnvoll geordneten Geschichtsverlaufs –, jedoch negiert er ausdrücklich die These Löwiths, daß diese religiöse Deutungsstruktur die weltlichen Fortschrittserfahrungen erst zu einer Philosophie der Geschichte hat werden lassen.

---

Vergleicht man Cassirers erkenntnistheoretische Darlegung des Substanz- und Funktionsbegriffs mit dem Ansatz Blumenbergs von Funktionskontinuitäten und Substanzbrüchen, so können Parallelen festgestellt werden, wie nachfolgendes Zitat Cassirers zum Frage-Antwort-System der Weltdeutung zeigt: »Jetzt ist es die ›Funktionsform‹ selbst, die in eine andere übergeht: aber dieser Übergang selbst bedeutet niemals, daß die eine Grundgestalt absolut verschwindet, während eine andere an ihrer Stelle absolut neu entsteht. Die neue Form soll die Antwort auf Fragen enthalten, die innerhalb der älteren entworfen und formuliert worden sind: schon dieser eine Zug aber setzt zwischen beiden einen logischen Zusammenhang und weist auf ein gemeinsames Forum der Beurteilung hin, dem beide unterstehen. Die Veränderung muß einen bestimmten Bestand von Prinzipien unangetastet lassen; denn lediglich die Sicherung dieses Bestandes ist es, um derentwillen sie überhaupt unternommen wird und die ihr das eigentliche Ziel weist« (1910, 355). Doch lassen sich auch ebenso große Differenzen zwischen den beiden Philosophen feststellen. Ein wesentlicher Unterschied liegt in ihrer Definition von »Funktion«: Während Blumenberg mit diesem Begriff allein die Aufgabe der Bedeutungszuweisung zu kosmischen und ontologischen Fragen meint, versteht Cassirer darunter die Bedeutung, die einer bestimmten Idee im System der Weltdeutung zukommt. Diesen Gedanken der »Intensität« oder Dynamik von Ideen im Gesamtsystem von Bedeutungszusammenhängen führte Cassirer in seinem 1949 veröffentlichtem Artikel *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance* weiter aus. Blumenberg selbst beruft sich an keiner Stelle von *Säkularisierung und Selbstbehauptung* auf Cassirer als gedanklichen Vorläufer seines Umbesetzungsmodells.

[15]Baumgärtner bezweifelt, daß die Differenzierung von Funktionskontinuitäten und Substanzbrüchen die Konstanz des theologischen Restes überzeugend und ausreichend erklärt, da eine Kontinuität, deren »zusammengehörige Momente von Identität und Wandel auf identische Funktionen im System und nichtidentische, heterogene Gehalte, die diese Funktion wahrnehmen« verteilt werden, »den Sinn des Kontinuitätsgedanken« aufhebt (*Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt, 1972, 259; zitiert in Ruh, 1980, 386, Fußnote 83).

Der Frage, inwieweit die Unterteilung der Weltbilder in »Fragen« und »Antworten« überhaupt sinnvoll ist, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. G. Kaiser hat zu dieser Differenzierung kritisch angemerkt: »Nur ein funktionalistischer Ansatz muß in schroffer Alternative übernommene christliche Fragen und neue weltliche Intentionen und Implikationen der Antworten unterscheiden. Die Wirklichkeit kennt unendliche substantielle Übergänge und Entwicklungen, substantielle Kontinuität noch in der Diskontinuität, substantielle Anknüpfung noch in der Opposition ... « (*Antithesen* Frankfurt 1973, 94; zitiert in Ruh, 1980, 397, Fußnote 223).

In Blumenbergs historiographischem Verständnis existierte eine eigenständige Idee des menschlichen Fortschritts bereits bevor sie die offenen Stellen im eschatologischen System der Welterklärung besetzt und auf die gesamtgeschichtlichen Verhältnisse bezogen wird. D. h. die »Entstehung der Fortschrittsidee« und ihr »Einspringen für die von Schöpfung und Gericht begrenzte Gesamtgeschichte« stellen für Blumenberg »zwei verschiedene Vorgänge« dar (1974, 60), so daß er zu der Schlußfolgerung gelangt, daß es sich bei der Eschatologie und der Fortschrittsidee um zwei disparate Substanzen handelt.[16] Die Eschatologie, so Blumenberg, hat »*sich selbst* vergeschichtlicht, aber nicht dadurch, daß sie sich transformiert und dadurch in einem Scheinleib erhält, sondern indem sie die Umbesetzung ihrer Stelle mit heterogenem Material erzwingt« (1974, 57).

Diese Reduzierung des religiösen geschichtlichen Bewußtseins auf bloße Funktionen führt dazu, daß Blumenberg den auch in den Fragen nach Sinn und Telos der Geschichte vorhandenen religiösen Substanzrest ignoriert. Interpretiert man nun aber den Vorgang der Umbesetzung nicht einseitig als Funktionskonstanz, sondern auch als Fortschreibung der substantiell-religiösen teleologischen Geschichtsdeutung, dann kann dieser Prozeß, der von Blumenberg als eine »Vergeschichtlichung« bezeichnet wird, auch einen Prozeß der »Transformation« darstellen, bei dem säkulare Antwort-Substanzen mit religiösen Frage-Substanzen verknüpft werden. Diesen Einwand antizipierend, argumentiert Blumenberg, daß selbst wenn man die religiösen Fragen als Substanz betrachtet, die »Umbesetzung« nie eine »Umsetzung« endzeitlicher Hoffnungen in diesseitige darstellen kann, da dieser Transformation eine formale Differenz entgegensteht:

> Von einer Auffassung her, die Geschichte als Fortschritt versteht, erscheint die theologische Erwartung der von außen kommenden Ender-

[16] Einen Transformationsprozeß gesteht Blumenberg nur gegenüber der religiösen Sprache ein. In diesem Zusammenhang verwendet er sogar den Begriff »Säkularisierung«, der allerdings irreführend ist, da er auch hier nicht von einer Konstanz der sprachlichen Substanz, sondern nur von der der Funktion ausgeht (1974, 121). Die Säkularisierung der christlichen Sprache führt Blumenberg auf zwei Gründe zurück: 1. die Ermangelung eines, den neuen Ideen adäquaten Wortschatzes und 2. die psychologische Notwendigkeit, neue Ideen nur in Verbindung mit Altbekanntem überzeugend einführen zu können: »Die Spannweite der Phänomene sprachlicher Säkularisierung liegt zwischen der begrifflichen Funktion, einen akuten Ausdrucksmangel für einen neu aufgetretenen Sachverhalt zu beheben, und der rhetorischen Funktion, durch betontes Vorweisen der Herkunftsmerkmale Effekte auf dem Spektrum zwischen Provokation und Vertrautheit hervorzurufen« (1974, 121). Blumenbergs funktionalistischer Ansatz führt hier wiederum dazu, daß er Sprache auf eine begriffliche und rhetorische Funktion reduziert und ihren substantiellen Aspekt, der Ausdruck in der religiösen Imagination und Geisteshaltung findet, übergeht. Vgl. dazu folgendes Zitat Proudhons, der sich explizit zum Atheismus bekennt, jedoch seine Verfangenheit in christlichen Denkmustern beklagt: »Nous sommes pleins de la Divinité, *Jovis omnia plena*; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langues et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas« (*Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* 1846, Prologue, chap. iii.; zitiert in Löwith 231, Fußnote 10).

> eignisse – selbst wenn sie noch Hoffnungen gewesen wären – als Verhinderung derjenigen Einstellungen und Aktivitäten, die dem Menschen die Realisierung seiner Möglichkeiten und Bedürfnisse gewährleisten können. Es ist nicht zu sehen, wie aus der einen »Erwartung« je die andere hervorgehen könnte, es sei denn, daß man die Enttäuschung an der transzendenten Erwartung als Agens der immanenten darstellt. (Blumenberg, 1974, 40)

Wie nachfolgende Ausführungen zeigen, können jedoch historische Beispiele dafür angeführt werden, wie »aus der einen ›Erwartung‹ je die andere hervorgehen« und das von Blumenberg als unmöglich Beschriebene, nämlich die »Immantisierung« der Zukunftshoffnung, d. h. die Verlagerung des Eschatons von der Ebene der Transzendenz auf die Ebene der Immanenz, möglich erscheinen lassen konnte. Blumenberg übersieht nämlich bei seiner Argumentation, daß es eschatologische Varianten gibt, die die Geschichte durchaus auf ein sie erfüllendes Ziel hin denken. Er begründet seine These lediglich mit der augenscheinlichen Differenz, die zwischen dem ängstlich erwarteten Ende der Welt der pessimistischen Eschatologie und der optimistischen Zukunftshoffnung der Geschichtsphilosophie besteht, und übersieht dabei die Existenz weiterer eschatologischer Varianten, die eine positivere, diesseitig orientierte Erwartungshaltung bezeugen.[17] Diese Kritik an Blumenberg ist auch von Bull vorgebracht worden:

> Conveniently forgetting the entire Joachite tradition, or at least its high, teleologically orientated branch, Blumenberg (who does not distinguish between high and low variants of the same ideology) depicts eschatology as being narrowly and nervously concerned with the imminence of the Last Judgement. (1995, 11)

Bull bezieht sich hier auf die diesseitig orientierten Zukunftserwartungen des Joachim von Flores (1131–1202). Joachim stellte der pessimistischen, nicht-progressiven Eschatologie des Augustinus eine optimistischere, progressive zur Seite, die lange Zeit nebeneinander existierten und sich gegenseitig bedingten (vgl. Reeves, 1995, 90). Während in der Augustinischen Geschichtstheologie die profanen historischen Ereignisse für das zukünftige Heilsgeschehen kaum von Bedeutung waren und Augustinus im Gegenteil bemüht war, die Eschatologie nicht faktisch,

[17] Blumenberg beruft sich auf die pessimistische, nicht-progressive Eschatologie, die eher Furcht und Schrecken als freudige Hoffnung auf das Ende verbreitet und die aus den Lehren des Kirchenvaters Augustinus hervorgegangen ist. Nach Augustinus bezeichnete das biblische Millennium nicht ein in der Zukunft liegendes Reich, sondern die Geburt Christi und somit ein bereits stattgefundenes Ereignis. Das Augustinische Verbot, das Ende der Welt zu berechnen oder gar eine weltliche Phase der Seligkeit zu erwarten, erzeugte jedoch, so die These McGinns (1995, 76), hoffnungsvollere eschatologische Varianten, die es erlaubten, trotz der Endzeitangst eine optimistischere geschichtliche Einstellung zu bewahren.

sondern metaphorisch zu deuten, hob Joachim die von Augustinus vorgenommene Trennung von sakraler und profaner Geschichte auf und bezog letztere in das Heilsgeschehen ein.

Joachim ging von einer historischen Entwicklung in drei Stufen aus: Den Stufen des Gesetzes und der Gnade würde die des Geistes folgen, die – obwohl noch sündhaft – das transzendente Eschaton vorwegnehmen würde. Damit wies er dem geschichtlichen Prozeß ein immanentes Telos zu. Allerdings erwartete Joachim am Ende des spirituellen Zeitalters einen erneuten Verfall, auf den dann das transzendente Eschaton folgen würde:

> This consummation does not occur beyond historical time, at the end of the world, but in a last historical epoch. Joachim's eschatological scheme consists neither in a simple millennium nor in the mere expectation of the end of the world but in a twofold *eschaton*: an ultimate historical phase of the history of salvation, preceding the transcendent *eschaton* of the new aeon, ushered in by the second coming of Christ. The Kingdom of the Spirit is the last revelation of God's purpose on earth and in time. (Löwith, 1949, 151)

Bemerkenswert ist bei Joachims Eschatologie, daß die dritte Stufe im Heilsplan nicht von Gott allein eingeläutet wird, sondern daß Gott auserwählte Menschen zur Seite stehen, die in seinem Auftrag handeln. Bei Joachim wirkt der Mensch aktiv in der Geschichte in der gleichen Rolle, die er auch in der Fortschrittsphilosophie einnehmen wird.[18]

Neben dieser sehr einflußreichen Endzeitprophetie Joachims existiert noch eine weitere nennenswerte eschatologische Variante, die zwischen 400 und 1000 n. Chr. entstandene *Translatio imperii*-Idee:

> An analogous shift in early-medieval apocalyptic eschatology also seems evident in the case of the optimistic pole of early-Christian apocalyptic hopes: the belief in the earthly reward of the righteous. The evidence here is less extensive, but still impressive. Fear of judgement was omnipresent and can be easily illustrated from theology, art, and literature; hope for a better time to come, either the reign of the Last World Emperor, or a forty-five-day respite for repentance after Antichrist's defeat, was novel and perhaps partly suspect. But these hopes were among the most original creations of early-medieval apocalypticism and it seems no accident that it was only after the demise

[18] Joachim und die von ihm begründete Interpretation der Eschatologie wird deshalb von Löwith als Ausgangspunkt für die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts gedeutet: »The revolution which had been proclaimed within the framework of an eschatological faith and with reference to a perfect monastic life was taken over, five centuries later, by a philosophical priesthood, which interpreted the process of secularization in terms of a ›spiritual‹ realization of the Kingdom of God on earth« (1949, 159).

> of expectations of a thousand-year earthly reign of Christ and the saints that the first pre-millennial Christian convictions that something better was in store for true believers beyond the dismal present become evident. (McGinn, 1995, 76–77)

Die Idee, daß sich nach göttlicher Vorsehung die Weltreiche von Osten nach Westen ablösen, zu Macht und Größe heranwachsen und verfallen und ihre Macht weitergeben, bis Gott die weltliche Macht wieder an sich nimmt und die profane Geschichte im letzten Kampf gegen den Antichristen beendet, half, so McGinn, »[to] preserve the optimistic element in Christian apocalyptic hopes by shifting attention away from the condemned millennial kingdom that was to last for a thousand years after Christ's return to a pre-millennial reign of the Last Emperor« (1974, 64).[19]

Der Grund dafür, daß Blumenberg die verschiedenen Ausformungen der Eschatologie übergeht, ist darin zu sehen, daß er die Vergeschichtlichung der Eschatologie nur in ihrer *Finalität*, d. h. nur in ihrem Ergebnis und nicht in ihrem Prozeßcharakter betrachtet. In Blumenbergs Verständnis gibt es keine Übergangsformen vom christlichen System der Welterklärung zum neuzeitlichen Weltverständnis und er stellt die Umbesetzung der vakant gewordenen religiösen Antwort-Stellen als ein einmaliges, punktuelles historisches Ereignis dar. Wie jedoch obige Ausführungen gezeigt haben, lassen sich durchaus Varianten des religiösen Systems der Welterklärung finden, die Blumenbergs Argument der formalen Differenz entkräften. Wäre also die formale Differenz im Grunde nicht existent und ließe sich Blumenbergs »Umbesetzungsmodell« durchaus auch als ein »Umsetzungsmodell« verstehen, dann ergibt sich ein drittes Erklärungsmodell für die Veränderung des Wirklichkeitsverständnis, das im folgenden Kapitel dargelegt wird.

[19] Die frühe ideengeschichtliche Erscheinung der Verschmelzung der ursprünglich griechisch-römischen Idee des Ost-West-Verlaufs der Weltreiche mit der christlichen Endzeitprophetie wird im Hinblick auf die Analyse der frühen Werke Barlows wichtig und dort an gegebener Stelle ausführlicher behandelt.

# Kapitel 3

# Das Synkretismus-Modell

Löwiths Säkularisierungsthese und Blumenbergs Umbesetzungsmodell stellen zwei Erklärungsansätze dar, die eine Antwort auf die Frage nach dem Wechsel vom religiösen zum säkularen Weltverständnis im 18. Jahrhundert geben, wobei diese Ansätze zum einen den in der Fortschrittsidee geschichtlich nachweisbaren »theologischen Rest« und zum anderen die Entstehung eines auf gesamtgeschichtliche Prozesse bezogenen säkularen »Fortschrittsglaubens« plausibilisieren müssen.

Trotz der offensichtlichen Differenz, die zwischen Löwiths und Blumenbergs Beurteilung der Neuzeit besteht – einerseits als Fortsetzung der christlichen Tradition und andererseits als ursprüngliche Epoche –, tritt bei einer intensiven Auseinandersetzung mit diesen beiden Ansätzen ein gemeinsamer Ausgangspunkt hervor.

Der gemeinsame Anknüpfungspunkt liegt in dem unleugbaren Faktum des theologischen Restes in der Geschichtsphilosophie begründet, das beide Philosophen als gegeben hinnehmen und deshalb begründen müssen oder wollen. Löwith trägt diesem geschichtlichen Kontinuitätsmoment mit seiner Säkularisierungsthese (Abhängigkeit der Zukunftsorientiertheit des Fortschrittsglaubens von der Eschatologie) Rechnung, während Blumenberg die historische Konstanz in seinem Umbesetzungsmodell auf die Kontinuität von Bewußtseinsfragen reduziert, die dem christlichen System der Weltdeutung entstammen.[1] D. h. sowohl Löwith als auch Blumenberg gehen davon aus, daß die Idee des Fortschritts erst durch die Fragen nach dem Sinn und Telos der Geschichte – aufgeworfen durch die christliche Weltvorstellung – ermöglicht wurde. Löwith ist sich dieser ideellen

[1] Vgl. dazu auch Marramao: »Man muß jedenfalls sehen, daß ungeachtet des grundlegenden Unterschiedes zwischen *Säkularisierung* einer- und *Selbstbehauptung* andererseits die Positionen Löwiths und Blumenbergs zwei fundamentale Aspekte gemeinsam haben: den naturalistischen Hintergrund und die Feindschaft gegenüber dem Historismus. Letztlich sind, wie Odo Marquard feststellte, die beiden Kontrahenten sich einig, nicht nur im Kampf gegen die von der Bibel herkommende dogmatische Tradition und im Mißtrauen gegen jede Geschichtsphilosophie, sondern auch und vor allem in ihrer skeptischen Grundeinstellung. Nur manifestieren sie diese in unterschiedlichen Formen: Löwith in depressiver bzw. – wie Jürgen Habermas schrieb – ›stoischer‹ Form; Blumenberg in ›euphorischer‹ bzw. ›epikuräischer‹« (1996, 108).

Gemeinsamkeit durchaus bewußt, wie folgendes Zitat aus seiner Rezension von Blumenbergs Buch *Die Legitimität der Neuzeit* deutlich zeigt:

> Denn auch unsere These besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß alttestamentliche Prophetie und christliche Eschatologie einen Horizont von Fragestellungen und ein geistiges Klima geschaffen haben – im Hinblick auf die Geschichtsphilosophie einen Horizont der Zukunft und einer künftigen Erfüllung –, das den modernen Geschichtsbegriff und den weltlichen Fortschrittsglauben *ermöglicht* hat. (Löwith 1968, 455)

Vergleicht man Löwiths Sprache, in der er die Entstehung der Neuzeit beschreibt, mit derjenigen Blumenbergs, so ist die Ähnlichkeit der beiden jeweiligen Ausgangspunkte verblüffend. Wenn Löwith davon spricht, »[that] the very doctrine of progress had to assume the *function* of providence, that is, to foresee and to provide for the future« (1949, 60, Hervorhebung C.W.), dann erscheint das anschließende Zitat Blumenbergs als eine nähere und differenzierte Ausführung des bereits von Löwith Gesagten:

> Als eine der möglichen Antworten auf die Frage nach dem Ganzen der Geschichte wurde sie [die Fortschrittsidee] in die Bewußtseinsfunktion hineingezogen, die der Rahmen der Heilsgeschichte zwischen Schöpfung und Gericht erfüllt hatte. (1974, 60)

Aufgrund dieses gemeinsamen Ausgangspunktes beider Theoreme kann Löwith, ohne den Anspruch seiner Säkularisierungsthese aufgeben zu müssen, Blumenberg »nur zustimmen, wenn er die Idee des Fortschritts, auf das Ganze einer sinnvollen Geschichtsbewegung bezogen, einen Versuch nennt, einer Frage gerecht zu werden, die gleichsam herrenlos und ungesättigt im Raume stehen geblieben war, nachdem die Theologie sie virulent gemacht hatte« (1968, 458).

Dennoch ist die Schlußfolgerung Löwiths, Blumenbergs Kritik an seiner Säkularisierungsthese sei überflüssig, nicht zutreffend.[2] Denn während bei Löwith die Säkularisierungsthese zu einer Aufwertung des Kontinuitätsmoments der Eschatologie als der dominanten Sinngebungsstruktur der geschichtlichen Ereignisse führt und dabei gleichzeitig die weltliche Erfahrung des Fortschritts zu einem historiographisch unbedeutenden Moment abwertet, beurteilt Blumenberg hingegen die säkulare Idee des Fortschritts nicht nur als sehr bedeutsam für die

[2] Vgl. dazu Löwiths Fazit am Schluß seiner Rezension zu *Die Legitimität der Neuzeit*: »Wenn man sich durch die komplizierte Denk- und Schreibweise des Verfassers durchgearbeitet hat, kommt einem unwillkürlich die Frage: wozu dieser Aufwand an scharfsinnigen Überlegungen, ausgebreiteter historischer Bildung und polemischer Pointen gegen das Schema der Säkularisation, wenn sich die Kritik dieser illegitimen Kategorie am Ende doch aufs engste mit dem berührt, was sie bekämpft, wenngleich sie es in differenzierterer Weise tut« (1968, 457f.).

Veränderung des Wirklichkeitsverständnisses, sondern als ein völlig neues, das eschatologische Weltbild ersetzendes System der Welterklärung.

Die Betonung der Kontinuität religiöser Elemente auf der einen Seite und das Hervorheben säkularer Ideologeme auf der anderen Seite ist auf die unterschiedliche wissenschaftliche Zielsetzung Löwiths und Blumenbergs – geprägt durch den historischen Zeitgeist – zurückzuführen. Löwith begriff die Neuzeit und insbesondere die Fortschrittsideologie »in der Perspektive einer verweltlichten christlich-theologischen Tradition« (Löwith, 1968, 452). Er verfaßte sein epochemachendes Werk zu einem Zeitpunkt, als die Illusion eines immer währenden Fortschritts noch das Zeitbewußtsein prägte. Diese Illusion zu zerstören war sein Ziel, indem er die Geschichtsphilosophie als säkularisierte Variante der christlichen Eschatologie entlarvte. Deshalb legte er den Schwerpunkt auf die geschichtliche Kontinuität des religiösen Weltbildes.

Blumenberg hingegen schrieb aus dem apologetischen Interesse heraus, die Legitimität der Neuzeit beweisen zu wollen.[3] Entsprechend der jeweiligen Zielsetzung ist der säkulare Ursprung des Fortschrittsbegriffs in der Entfaltung der wissenschaftlichen These sekundär bei Löwith und primär bei Blumenberg.

Heute, wo die theologischen Einflüsse und metaphysischen Sinnbezüge, die für Löwith noch eine solch große Rolle spielten, offenliegen, andererseits aber die moderne Rationalität und Diesseitigkeit nicht länger den theologischen Vorwurf eines moralischen Verfalls auf sich zieht, unter dessen Last Blumenberg sein Buch *Legitimität der Neuzeit* verfaßte, scheint eine wertneutralere Untersuchung des im 18. Jahrhundert zu beobachtenden geistesgeschichtlichen Phänomens möglich.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist ein neues Erklärungsmodell denkbar, das den Prozeß der Neuausrichtung des Welt- und Selbstbildes in den Texten Barlows zufriedenstellender beantworten kann als es die Thesen von der Säkularisierung oder der Umbesetzung können. Dieses neue Erklärungsmodell wird im folgenden vorgestellt.

## 3.1 Modellbeschreibung

Sowohl Löwiths Säkularisierungsthese als auch Blumenbergs Umbesetzungsmodell hinterlassen Erklärungsdefizite. Löwiths weist zwar überzeugend die sich durchhaltende christlich temporal-teleologische Bewußtseinsstruktur in der Geschichtsphilosophie nach, läßt aber die Frage ungeklärt, *wie* es zur »Verweltlichung« der religiösen Sinngebungsstruktur kam. Blumenberg hingegen arbeitet zwar die Bedeutung der neuzeitlichen historischen Fortschrittserfahrung für die geistesgeschichtlichen Prozesse des 18. Jahrhunderts heraus,[4] entwertet jedoch mit der Engführung seines Umbesetzungsmodells auf Funktionskonstanzen und

[3] Vgl. die Aussage Löwiths, Blumenberg gebe zwar vor, es komme ihm vor allem auf das rechte historische Verständnis der Neuzeit an, dahinter stehe aber sein »apologetisches Interesse an der ursprünglichen Autonomie der humanen Selbstbehauptung der Neuzeit« (1968, 452).

Substanzbrüche den Kontinuitätsfaktor zu einem für das System der Weltdeutung unbedeutenden Moment.

Ein neues Modell muß deshalb zur Zielsetzung haben, die Desiderate der Ansätze Löwiths und Blumenbergs aufzuheben und in seiner Erklärung über sie hinauszugehen. Diese Zielsetzung verfolgt das Synkretismus-Modell,[5] das sich sowohl von Löwiths Paradigma der historischen Kontinuität als auch von Blumenbergs Paradigma des Epochenumbruchs deutlich absetzt, indem es das Phänomen des Weltbilderwechsels als Ergebnis synkretistischer Prozesse deutet.[6]

Im Gegensatz zu Löwith und Blumenberg bestimmt nicht die Suche *entweder* nach Kontinuitäten (Löwith) *oder* nach Brüchen (Blumenberg) den Ansatzpunkt des Synkretismus-Modells. Vielmehr werden die literarischen Werke *sowohl* unter dem Aspekt sich durchhaltender Elemente *als auch* unter dem Aspekt einer Neukonfiguration des Systems der Welterklärung untersucht. Während Löwith sich ausschließlich auf das christliche Weltbild konzentriert und Blumenberg nur auf das der Fortschrittsphilosophen, geht das Synkretismus-Modell von der Gleichzeitigkeit verschiedener miteinander konkurrierender Systeme der Welterklärung aus und bezieht dieses Faktum in die Untersuchung der Neuausrichtung des Weltbildes von der Transzendenz zur Immanenz mit ein.

Eine Konkurrenzsituation, so die Annahme des Synkretismus-Modells, ruft das anthropologische Bedürfnis hervor, Gegensätze zwischen heterogenen Systemen auszugleichen. Es kommt zu Prozessen der Relationierung, Systematisierung oder Synthese, durch die die Konkurrenz überwunden werden soll. Diese Prozesse werden hier als Synkretismus verstanden:

[4]Neuere Untersuchungen stützen die Annahme Blumenbergs, daß die Wurzeln »von Fortschritt als modernem Leitbegriff zunächst in den wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen ›Fortschritten‹ der frühen Neuzeit« (Ruh, 1980, 252) zu finden sind, die unabhängig vom eschatologischen Geschichtsbild gedacht wurden. Vgl. hierzu insbesondere die Arbeiten von Rapp *Fortschritt und Sinngehalt einer Philosophischen Idee* (1992); Koselleck und Meier »Fortschritt« (1975); Ritter »Fortschritt« (1972); Ginsberg »Progress in the Modern Era« (1973), die der Fortschrittsidee eine ursprünglich weltliche Herkunft attestieren.

[5]Das Synkretismus-Modell basiert auf dem von der Göttinger Orientalistik entwickelten heuristischen Modell der Synkretismusforschung für die Untersuchung der Phänomene der Hellenisierung und Enthellenisierung des Vorderen Orients (siehe Ulrich Berner: »Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung«, 1978). Neben einigen Modifikationen, die der Anpassung des Ansatzes an den Untersuchungsgegenstand dienen, unterscheidet sich das hier vorgestellte Modell von der Göttinger Synkretismusforschung darin, daß es nicht auf den Zeitraum der Spätantike appliziert wird, sondern auf die Veränderung des Welt- und Selbstverständnisses von einem christlichen zu einem säkularen im 18. Jahrhundert.

[6]Dies wirft die Frage auf, inwiefern sich das Synkretismus-Modell mit seiner Deutung des Weltbilderwechsels als Ergebnis synkretistischer Prozesse als ein neues Paradigma positionieren läßt, das in Opposition zu dem von Foucault vor allem in *Les mots et les choses* (1966; dt. *Die Ordnung der Dinge*, 1971) aufgestellten historischen Modell der Ablösung »epistemologischer Ordnungen« als Merkmal von Epochenwechsel tritt. Eine dieser Fragestellung angemessene Diskussion würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen und soll daher an anderer Stelle geführt werden.

> [...] Synkretismus kann aufgefaßt werden als eine der möglichen Reaktionen auf eine solche Situation der Verunsicherung durch Begegnung verschiedener Systeme; eine Reaktion, die das Ziel verfolgt, diese Verunsicherung aufzuheben, und die dies in einer ganz bestimmten Weise zu erreichen sucht, nämlich durch Aufhebung der Grenzen der Systeme und damit Aufhebung des Konkurrenz-Charakters. (Berner, 1978, 12)

Der Begriff Synkretismus hat seine etymologischen Wurzeln bei Plutarch, der unter Synkretismus »die Handlungsweise der Kreter verstand, die zwar häufig miteinander stritten und gegeneinander Krieg führten, jedoch beim Angriff durch äußere Feinde ihre Feindseligkeiten begruben und sich vereinigten« (*De frat. amore* 19, 490 v. Chr.; zitiert in Leidhold, 1998, 799). Spätestens seit den protestantischen Kontroversen des 17. Jahrhunderts, bei denen es um die Vereinigung verschiedener theologischer Richtungen ging, nimmt der Synkretismus-Begriff die Bedeutung von »Vermischung« an und ist seitdem wie der Begriff Säkularisierung auch in der Religionsgeschichte beheimatet. Er bezeichnet dort im weiten Sinne »einerseits den bewußten Zusammenschluß verschiedener Religionen bzw. Elemente in ihnen, andererseits das organische Zusammenwachsen von Religionen oder ihren Anschauungen und Praktiken zu einer Einheit« (Mensching, 1962, 563) sowie im engeren Sinne die religionsgeschichtliche Prozesse im Hellenismus, bei denen sich das frühe Christentum mit den griechischen und römischen religiösen Kulten vermischte.

Ebenso wie Blumenberg geht das Synkretismus-Modell von einem *System* der Welterklärung aus, das sich aus einer Vielzahl von Elementen konstituiert. Die christliche Religion sowie die Fortschrittsideologie werden im Folgenden als Systeme aufgefaßt, die sich aus verschiedensten Elementen konstituieren. Im Gegensatz zu Blumenberg werden diese Elemente jedoch nicht differenziert in Frage- und Antwortstellen, sondern Elemente können Ideen, Themen, bestimmte Vorstellungen etc. sein, die sich wiederum in weitere Elemente auflösen lassen.

Die Synkretismus-Prozesse können sich sowohl auf System-Ebene, also zwischen den Systemen bzw. Subsystemen abspielen, als auch auf Element-Ebene, also zwischen den Elementen der miteinander konkurrierenden Systeme. Synkretismus auf Element-Ebene bezeichnet zum einen solche Verbindungen verschiedener Elemente, in denen die Grenze zwischen den Elementen aufgehoben wird, »d. h. sie stellen sich den Anhängern des betreffenden Systems als Einheit dar, und ihre Zusammengesetztheit ist in manchen Fällen nur noch durch sekundäre Analyse erkennbar« (Berner, 1978, 24), zum anderen die Überlagerungen eines Elements durch andere Bedeutungen. Letzteres kann z. B. durch *Identifikation* – verschiedene Elemente werden durch die Umdeutung mindestens eines Elements für identisch erklärt –, *Substitution* – ein Element des Systems wird durch ein diesem System fremdes Element ersetzt, das dessen Bedeutung übernimmt – oder *Umfunktionalisierung* – ein Element des einen Systems wird als Element in ein anderes System aufgenommen – geschehen (vgl. Berner, 1978, 24f.).

Synkretismus auf System-Ebene liegt dann vor, wenn die Grenzen zwischen den miteinander konkurrierenden Systemen nicht mehr zu erkennen sind und aus den Synkretismus-Prozessen auf Element-Ebene ein neues System hervorgeht, »das sich von den Systemen seiner Umwelt bewußt unterscheidet, aber kein neues Element enthält, sondern sich aus vorgegebenen Elementen eben dieser Umweltsysteme zusammensetzt« (Berner, 1978, 19). Von einer Synthese kann man erst dann sprechen, wenn das neu geschaffene System Elemente generiert, die nicht unmittelbar aus den an den Synkretismus-Prozessen beteiligten Systemen ableitbar sind und somit neue Elemente darstellen.

Hauptmerkmal synkretistischer Prozesse ist der Verlust der inneren Einheit und Logik des Systems der Welterklärung. Durch die Verknüpfung von Elementen mit systemfremden Elementen oder durch Bedeutungsüberlagerungen können interne Widersprüche entstehen, die von den Anhängern des betreffenden Systems jedoch nicht als negativ wahrgenommen werden, da sie ihnen erlauben, die Konkurrenz zwischen den Ideologien aufzuheben und zu einer scheinbaren Synthese zu führen.

Dem Synkretismus-Modell zufolge müßte sich die Veränderung des Welt- und Selbstbildes in den Texten Barlows demnach als synkretistische Prozesse untersuchen lassen, durch die sein religiöses System der eschatologischen Welterklärung mit Elementen anderer Systeme in Konkurrenz tritt und diese Konkurrenz durch die Aufnahme fremder Ideologeme zu überwinden sucht. Durch die Integration fremder Elemente erfährt das religiöse System mit der Zeit eine stetige Veränderung, die in ihrem Extrem zu einer Neukonfiguration des Systems führen kann, bei der das weltheteronome, metaphysische Eschaton durch seine Verknüpfung mit säkularen Elementen zum geschichtsimmanenten Fortschritt synthetisiert wird.

Barlows Texte legen eine Untersuchung anhand des Synkretismus-Modells nahe, da sie zum einen durch eine Vielzahl von Widersprüchen gekennzeichnet sind und zum anderen auf mindestens drei miteinander konkurrierende Systeme der Welterklärung verweisen: die religiöse Tradition des Millenarismus, die republikanische Ideologie sowie das Fortschrittsdenken europäischer Aufklärer. Nachfolgend sollen diese drei Systeme skizziert werden.

## 3.2 Konkurrierende Systeme der Welterklärung

### 3.2.1 Millenaristisches System der Welterklärung

Der Millenarismus stellt eine Sonderform der christlichen Endzeiterwartung dar, der auf dem Kapitel 20 der Johannes-Apokalypse beruht und die Errichtung eines 1000jährigen Friedensreichs prophezeit: Das Böse wird bis zum Ende der irdischen Geschichte an Macht zunehmen. Ist das Ende nahe, wird der Antichrist für 1000 Jahre gebannt und die von Gott Auserwählten werden während dieser Zeitspanne in vollkommenem Glück und Frieden leben. Am Ende der 1000 Jahre kommt es zum letzten Kampf zwischen den Mächten Gottes und des Antichristen, aus dem Gott als Sieger hervorgehen wird.

Die Offenheit und Bildhaftigkeit dieser apokalyptischen Verse hat zu einer Vielzahl von Interpretationen geführt, deren Extreme einerseits durch die Lehre des Kirchenvaters Augustinus und andererseits durch den Franziskaner Joachim von Flores repräsentiert wird (vgl. 2.2.3). Im Amerika des 18. Jahrhunderts, in dem es wiederholt zu Zeiten intensiver apokalyptischer Spekulationen kam, lassen sich zwei millenaristische Strömungen festmachen, die einerseits durch den orthodox-calvinistischen Theologen Cotton Mather (1663–1728) und andererseits durch den calvinistischen Theologen Jonathan Edwards (1703–58) repräsentiert werden. Während Mather als Vertreter des sogenannten Prämillenarismus gilt, wird Edwards millenaristisches Verständnis als repräsentativ für den Postmillenarismus bezeichnet.

Nach Mathers millenaristischer Auffassung wird das Ende der Welt eintreten, wenn es die Menschen am wenigsten erwarten werden. Der Beginn des Millenniums sei ein momentanes, plötzliches Ereignis, das durch die leibhaftige Wiederkehr Christi auf die moralisch verderbte Welt eingeläutet werde. Erst durch Christus werde das Böse gebannt, der Mensch von seinem sündigen Wesen erlöst und die Welt in ein Reich des pastoralen Friedens verwandelt. Der Mensch kann nach Mathers Verständnis nicht aktiv das Heil durch moralisches Handeln herbeiführen, sondern er kann sich lediglich seelisch und moralisch darauf vorbereiten. Mather deutet die Geschichte als einen linearen Verlauf auf die zweite Wiederkehr Christi und das Millennium zu, deren Hauptmerkmal der kosmische Kampf zwischen Gut und Böse sei, der aber zu irdischen Zeiten nie gelöst werde:

> Mather's eschatological perspective revealed to him the long history of Satan's conspiracy against God and His people. Every major event in history took its place in the design of the Lord who permitted not only the Devil's plots but also the rise of empires, the falls of Kings, the wars against the church of Christ, the Protestant Reformation, and the long struggle with the Antichrist, whose time was near the end. (Middlekauff, 1976, 327)

Dieses millenaristische System der Weltdeutung teilten viele Puritaner im Amerika des 18. Jahrhunderts. Neben dieser pessimistischen Variante entwickelte sich jedoch während der religiösen Erweckungsbewegung, der »Great Awakenings« (1740–42), eine neue, optimistischere Form der millenaristischen Weltdeutung. Maßgeblich beteiligt an der Entstehung dieses neuen postmillenaristischen Weltbildes war Jonathan Edwards.

Im Gegensatz zu Mather geht Edwards nicht nur von einem linearen Geschichtsverlauf mit dem Telos der Erlösung aus, sondern er schreibt den sakralen wie auch säkularen historischen Ereignissen, die er zu *einer* Geschichte verbindet, eine fortschrittliche Entwicklung auf das Millennium zu. Edwards folgt damit der von Joachim von Flores begründeten eschatologischen Tradition, die von verschiedenen Stufen im Heilsplan ausgeht, wobei die jeweils höhere Stufe einen Fortschritt in geistiger Vollkommenheit bedeutet und das Eschaton bereits in der letzten Stufe der irdischen Geschichte erreicht wird.

Edwards folgt Joachims Auslegung der Offenbarung des Johannes sowohl in der Erwartung, daß der göttliche Geist mehr und mehr Besitz von der Menschheit ergreifen und somit das Millennium einläuten werde, als auch in der Annahme, daß diese Phase bereits begonnen habe und zwar – im idiosynkratischen Verständnis Edwards – in Neuengland. Eifrig die antike säkulare sowie die biblische Geschichte studierend, entwirft Edwards seine *A History of the Work of Redemption* (1774). Darin legt Edwards seine Überzeugung dar, daß sich das Heil progressiv im irdischen Geschichtsverlauf in sieben Phasen entfaltet und daß die Gegenwart sich in der letzten Phase befindet. In dieser letzten Phase werde sich der christliche Geist über die Welt ausbreiten und er werde in Amerika beginnen. Von dort aus werde das Millennium den Rest der Welt ergreifen. Der Mensch jedoch bleibt in Edwards millenaristischen Verständnis wie bei Cotton Mather aufgrund seiner sündigen Natur unfähig, aus eigenen Kräften das Heil voranzutreiben und ist allein auf die Gnade Gottes angewiesen.

Diese beiden millenaristischen Varianten dominierten das amerikanische religiöse Welt- und Selbstbild, als Barlow seine frühen Gedichte *The Prospect of Peace* und *The Vision of Columbus* verfaßte. Da Edwards postmillenaristische Variante, die die Möglichkeit eines von Gott erwirkten Fortschritts des Heils noch während des irdischen Geschichtsverlaufs ins Zentrum der Endzeiterwartungen rückt und dabei Amerika als Ort des beginnenden Millenniums hervorhebt, sich in ähnlicher Form in den »rising glory«-Gedichten der Revolution herauskristallisiert, sprechen manche Kritiker, wie z. B. Sacvan Bercovitch oder Ruth Bloch, von einer »Traditionslinie«, die von Edwards zu den revolutionären Dichtern führt. Ob sich auch bei Barlows millenaristischem Weltbild indes eine unmittelbare Verbindung zu Edwards Postmillenarismus feststellen läßt, wird Gegenstand einer späteren Untersuchung sein (siehe 4.3).

### 3.2.2 Republikanisches System der Welterklärung

Neben dem millenaristischen System der Welterklärung ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem das der republikanisch-politischen Tradition in Amerika von Bedeutung.[7] Dieses System der Welterklärung deutet die Geschichte nicht linear, sondern zyklisch im Sinne eines endlosen Zirkels vom Aufstieg und Verfall der Reiche. Beste Regierungsform ist die Republik, in der eine auserwählte Klasse, i. e. der Adel über die freien Bürger regiert. Da nach der Lehre, die sich an Aristoteles und Polybius orientiert, dieselben Kräfte, die den Aufstieg

[7] Vgl. Pocock, 1975; Persons, 1954; Hatch, 1977; und Dowling, 1990.

ermöglichen, auch den Verfall der Republik herbeiführen, gilt es, eine größtmögliche Stabilität zu erzielen: Jedwede Veränderung des politischen Systems wird im Sinne eines drohenden Verfalls gedeutet. Die Kraft, die den Aufstieg und Verfall der Republiken bewirkt, ist eine moralische: Sie bewirkt die Ausdehnung der Imperien, aber durch die Zunahme an Macht auch die Ausbreitung von Luxus und Korruption (vgl. Dowling, 1990, 11).

Wichtigstes Merkmal der republikanischen Ideologie ist die Tugend. Die republikanische Tugend wird weniger moralisch verstanden, im Sinne eines richtigen oder falschen individuellen Verhaltens, sondern vielmehr als ein kluges Abschätzen der für das Allgemeinwohl richtigen politischen Entscheidung:

> The obsession with manners or morals in Augustan England and prerevolutionary America is thus, strictly speaking, neither ethical nor religious in impulse, but testifies instead to a deep anxiety about the imminent danger of social dissolution, an actual worry that the vessel of state may be sinking and that all on board are doomed. (Dowling, 1990, 42)

Die Freiheit und der Schutz vor Tyrannen ist für das Bestehen der Republik von größter Wichtigkeit, denn nur unter diesen Bedingungen kann sich die republikanische Tugend entfalten.

Die amerikanische Revolution und ihre Propaganda bediente sich des republikanischen Systems der Weltdeutung, um ihre Unabhängigkeit von England zu rechtfertigen und die Grundlage für die Gründung einer amerikanischen Nation zu schaffen. Amerika wurde als neues »Empire«, als »infant state« gedeutet, das im Begriff war, zu ungeahnter Größe und Ruhm heranzuwachsen und das alte Reich England, das aufgrund von Korruption, Verschwendungssucht und Verlust der republikanischen Tugend dem Verfall preisgegeben war, abzulösen.

### 3.2.3 Aufklärerisches System der Welterklärung

Bei dem aufklärerischen Wirklichkeitsverständnis ist der Begriff »System« der Weltdeutung nur eingeschränkt anzuwenden, da die aufklärerische Ideologie selbst Ergebnis eines sich im Umbruch befindlichen Welt- und Selbstverständnisses ist und überwiegend individuelle Lösungsansätze als eine neue allgemeingültige Welterklärung darstellt.

Im Gegensatz zum millenaristischen und republikanischen System der Weltdeutung besteht das aufklärerische Wirklichkeitsverständnis nicht seit Jahrhunderten, sondern es ist selbst ein Produkt der Neuzeit und derjenigen Modernisierungsprozesse, wie z. B. Individualisierung, Befreiung des Menschen aus seiner Ohnmacht gegenüber einem göttlichen Kosmos, politische Liberalisierung, Systematisierung allen Wissens, Akzeleration technischen, wissenschaftlichen und materiellen Fortschritts, die das menschliche Bewußtsein zur Refigurierung seines tradierten Welt- und Selbstbildes zwingen.

Es erscheint aber dennoch sinnvoll, Elemente des aufklärerischen Welt- und Selbstverständnis vorzustellen, da Barlows Denken durch einzelne aufklärerische Ideen, wie z. B. den Glauben an einen angeborenen moralischen Sinn oder an den Fortschritt der Gesellschaft von der Barbarei zur Zivilisation, wichtige Impulse zu einer Neuordnung seines Welt- und Selbstbildes erhalten hat, deren Einfluß auf sein Denken mit Sicherheit nachzuweisen sind.[8]

Ein entscheidender, das Welt- und Selbstbild Barlows nachhaltig verändernder Bestandteil des aufklärerischen Denkens ist die Neuordnung des Verhältnisses Gott-Mensch, das sich im Deismus niederschlägt. Newtons Überzeugung, »that the Book of Nature and the Book of Scripture were each written in code, to be deciphered by the wise when God so willed, [...] revealing the Divine domination of the physical and human universes« (Popkin, 1995, 125), zusammen mit Lockes Aufwertung der Vernunft bei der Auslegung der offenbarten Schrift ebneten den Weg zu einer natürlichen Gotteserkenntnis.

Lockes Überzeugung, daß es zwar »Übervernünftiges«, aber nichts »Widervernünftiges« gebe, ermöglichte es ihm, die offenbarte Religion anzuerkennen, gleichzeitig aber den Menschen als vernunftbegabt in seiner Urteilskraft aufzuwerten und ihm das Vermögen zuzusprechen, zwischen wahrer und falscher Offenbarung unterscheiden zu können (Morais, 1960, 36; und Euchner, 1996, 160). Der sich aus dieser Haltung entwickelnde Deismus reduziert die Heilige Schrift auf eine historische Erzählung; und die Bedeutung Christus wandelt sich vom christlichen Erlöser zur großen moralischen Leitfigur. Die natürliche Religion wird nunmehr auf einige wenige, in der Hauptsache moralische Grundsätze beschränkt, die universale Gültigkeit besitzen, da sie jedem Menschen innewohnen und von ihm Dank seiner Vernunft erkannt werden können.

Doch auch der Deismus ist keine monolithische Bewegung, und so umfaßt der Begriff stark divergierende Auffassungen; kein einzelnes Werk ist für ihn in allen seinen Aspekten repräsentativ. Während der radikale Deismus die Offenbarungsreligion als einen Aberglauben ablehnte, ließ der liberale oder gemäßigte Deismus durchaus die Offenbarung als Verkündigung von Gottes Wort stehen.

Allen Deisten gemeinsam ist jedoch der rational fundierte Glaube an das Dasein Gottes und die These von der Suffizienz der natürlichen Religion, die zur Kritik an der Offenbarungsreligion und zur Ablehnung der traditionellen theologischen Dogmen führte. Die Deisten folgen keinem spezifischen Gottesbild, sondern betonen gerade die Konzentration ihrer Glaubensartikel auf ein paar wesentliche Kriterien, die sich in den Naturgesetzen widerspiegeln und deshalb universelle Gültigkeit beanspruchen können: Dasein Gottes, Pflicht zur Verehrung Gottes, Moralität als vornehmster Bestandteil der Verehrung, Reue über böse Taten, Ausgleich von sittlichem Verdienst und Wohlergehen in einem zukünfti-

[8] Die einzelnen Elemente des aufklärerischen Weltbildes hier anzuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher kann es an dieser Stelle nur darum gehen, diejenigen Ideen zu benennen, die für die Analyse der Texte Barlows von großer Wichtigkeit sind. Eine vertiefte Darstellung erfolgt dann jeweils an gegebenem Ort der Analyse der jeweiligen Texte.

gen Leben.[9] Den Deisten sind die Freiheit der individuellen Religionsausübung und religiöse Toleranz wichtigste Forderungen. In Amerika war ein gemäßigter Deismus vorherrschend, der jedoch auch zumeist nur im privaten gelebt wurde, wie z. B. bei Benjamin Franklin und Thomas Jefferson.

Neben dem Deismus übte die Moralphilosophie der Scottish School of Common Sense einen großen Einfluß auf das Denken Barlows aus. Diese Schule ging von einem jedem Menschen angeborenen moralischen Sinn aus, der durch die richtige Erziehung ausgebildet und kultiviert werden kann. Hauptvertreter dieser Richtung waren Shaftesbury, James Beattie, Henry Home Lord Kames (vgl. Howard, 1953, 67f.).

Die Beschäftigung mit der Moralphilosophie war auch im Hinblick auf die Entwicklung einer anderen neuen Idee von Bedeutung: der Vorstellung vom Fortschritt von der Barbarei zur Zivilisation, wie sie vor allem in den Werken Voltaires formuliert wurde. Diese Theorie sozialer Evolution sollte auf das Weltverständnis Barlows eine nachhaltige Wirkung haben.

Anhand dieser drei Systeme der Welterklärung – des Millenarismus, des Republikanismus und der Aufklärung – sollen die Texte Barlows auf synkretistische Prozesse hin analysiert werden.

## 3.3 Methode und Textauswahl

Im folgenden Kapitel werden die Gedichte und Prosawerke Barlows unter Anwendung des Synkretismus-Modells auf den Prozeß der Veränderung des Welt- und Selbstverständnisses Barlows von einem religiösen hin zu einem säkularen untersucht. Hierzu müssen dem Synkretismus-Modell entsprechend die in den einzelnen Texten enthaltenden Ideologeme und ihr jeweiliges Bezugssystem identifiziert werden, um in einem zweiten Schritt die Anordnung der Elemente zueinander, ihre Verknüpfung, Bedeutungsüberlagerung oder die in ihrer Verknüpfung zutage tretenden Widersprüche zu untersuchen. D. h., es wird gezeigt, wie Elemente aus zum Teil sich widersprechenden Ideologien von Barlow seinem eigenen Denken anverwandelt werden und dadurch zu einer Refiguration des Systems der Weltdeutung führen. Durch den chronologischen Vergleich der Texte miteinander wird festgehalten, welche Elemente Barlow im zeitlich späteren Text nicht mehr übernimmt oder durch andere Ideologeme ersetzt, welche Widersprüche er auflöst und welche er neu schafft und wie er die Elemente auf immer wieder neue Weise zueinander in Relation setzt. Dieser Vergleich der Texte miteinander erlaubt es, die Neuordnung der systemischen Elemente des Barlowschen Systems der Welterklärung nachzuzeichnen und so die Veränderung seines Welt- und Selbstbildes aufzudecken.

[9] Dieser Katalog wurde zuerst von Lord Herbert von Cherbury (*De veritate*, London, 1645) zusammengestellt, der als »Vater« des Deismus gilt.

Um aufzeigen zu können, welche ideologischen Strömungen zu Barlows System der Welterklärung während der Abfassung eines Werkes in Konkurrenz traten und so gegebenenfalls Impulse zur Neuordnung gaben, wird den jeweiligen Textanalysen Barlows eine detaillierte Darstellung des historischen Kontextes vorangestellt. Da nicht die Neuausrichtung des Welt- und Selbstbildes in allen seinen Verästelungen eruiert werden kann, liegt das Hauptgewicht der Untersuchung auf der Veränderung des in den Texten transportierten Gottes- und Menschenbildes sowie des Geschichtsverständnisses.[10]

Während sich die einzelnen Textanalysen auf die Untersuchung der Synkretismus-Prozesse auf der Element-Ebene konzentrieren und nur danach fragen, wie Barlow die in seinen Texten erkennbaren Elemente aus dem religiösen, politischen und aufklärerischen System der Welterklärung miteinander verbindet, wird am Schluß der Arbeit der Frage nachgegangen, ob auch ein Synkretismus auf System-Ebene stattgefunden hat und Barlow ein tatsächlich neues System der Welterklärung generiert hat, das nicht nur eine Synthese aus den Elementen der Systeme der Umwelt darstellt, sondern neue, den anderen Systemen fremde Ideologeme enthält.

Das methodische Vorgehen, die verschiedenen ideellen Elemente in Barlows Texten aufzuspüren und ihren Bezugssystemen zuzuweisen, erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Verfasserin dieser Arbeit ist sich bewußt, daß die Untersuchung der Synkretismus-Prozesse die in den Texten Barlows enthaltenen Prozesse nur exemplarisch herausarbeiten kann. Dies wird aber genügen, um die Veränderung des Welt- und Selbstbildes Barlows aufzuzeigen.

Es wird jeweils ein repräsentatives Werk für eine bestimmte Phase im Veränderungsprozeß des Welt- und Selbstbildes in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt und gegebenenfalls zum Zwecke der Emphase durch andere Werke aus demselben Zeitraum ergänzt.[11] Angesichts des Umfangs von Barlows Werk ist

[10]Eine weitere Herausforderung, die sich bei der Untersuchung der Texte auf synkretistische Prozesse stellt, ist die Differenzierung zwischen den einzelnen Ideologemen, da religiöse Ideen immer auch säkulare Elemente beinhalten und nie in »Reinstform« vorliegen. So stellt bereits das Alte Testament eine Synthese aus profanen und christlichen Systemen der Welterklärung dar, wie beispielhaft die Vier-Reiche-Lehre im Buch Daniel demonstriert, die aus orientalischen und hellenistischen Quellen Eingang in den prophetischen Text gefunden hat (vgl. Kratz, 1987, 175). Dies kann dazu führen, daß ein und dasselbe Element gleich mehreren Systemen der Welterklärung angehört, wie das Beispiel der *Translatio imperii*-Idee zeigt, die sowohl dem republikanischen als auch dem religiösen System zugeordnet werden kann. Bei der Analyse der Texte Barlows muß deshalb die Möglichkeit einer doppelten Funktionalisierung von Ideen mit in Betracht gezogen werden.

[11]Die Vermischung von poetischen und narrativen Textsorten bei der Untersuchung der Veränderung des Welt- und Selbstverständnisses Barlows stellt kein Problem dar, da Poesie im ausgehenden 18. Jahrhundert in Amerika nur ein anderes Ausdrucksmittel für politisch-soziales und didaktisches Engagement darstellte und kein Medium für lyrische Selbstschau abgab, anders als in der nachfolgenden Epoche der Romantik. Vgl. Gilmore, 1994, 591: »Like the drama, eighteenth-century poetry was a public and didactic art. The practice of publishing verse in newspapers, common throughout the formative period, bespoke both the topicality

solch zielgerichteter Ansatz dem Rahmen dieser Arbeit angemessen.

Der Prozeß der Neuausrichtung des Welt- und Selbstbildes von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz wird anhand der vier folgenden ausgewählten Werke Barlows untersucht: dem Schuljahresabschlußgedicht *The Prospect of Peace* (1778), dem Epos *The Vision of Columbus* (1787), dem politischen Pamphlet *Advice to the Privileged Orders* (1792) und dem Spätwerk *The Columbiad* (1807).

of poetic discourse and, what was closely related, its embeddedness in the life of the nation. Poetry seldom dealt with private imaginings and personal emotions. Rather, it concerned itself with the kind of widely known information that was reported in the press: warfare, politics, the deaths of eminent individuals, and other public matters. Poetry had a social identity [...]«. Barlow selbst weist in seinem Spätwerk *The Columbiad* auf seine moralisch-didaktische Absicht hin, die er mit diesem Epos verfolgte.

# Teil III

# Applikation

# Kapitel 4

# The Prospect of Peace (1778)

## 4.1 Kontext

Als Barlow 1778 das Gedicht *The Prospect of Peace* verfaßte, trat die amerikanische Revolution gegen England in die entscheidende Phase ein. Im Jahr zuvor hatten die amerikanischen Truppen in Saratoga eine wichtige Schlacht gegen Großbritannien gewinnen können, die das Blatt zugunsten Amerikas wendete. Dieser Sieg trug der jungen Staatenkonföderation nicht nur den Bündnisvertrag mit Frankreich ein, sondern auch die dringend erforderliche finanzielle und materielle Unterstützung. Ein Sieg im Unabhängigkeitskrieg gegen England wurde immer wahrscheinlicher.

Diese sich aus dieser militärischen Situation ergebende euphorische und patriotische Phase brachte zahlreiche »vision poems« hervor, die Amerika eine glorreiche, ja sogar paradiesische Zukunft prophezeiten. Diese Zukunftsvisionen der aufstrebenden jungen Dichter Amerikas – Philip Freneau, Hugh H. Brackenridge, Timothy Dwight, John Trumbull, Joel Barlow – umfaßten zum einen die in der *Declaration of Independence* proklamierten republikanischen Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, zum anderen jedoch waren sie geprägt von millenaristischen Themen. Auch der Einfluß aufklärerischer Philosophie ist in diesen »rising glory«-Gedichten sichtbar. Die widersprüchliche Verknüpfung von Ideologemen unterschiedlicher Provenienz, wie sie diese Revolutionsgedichte aufweisen, ist auf den sich im Umbruch befindenden Zeitgeist Neuenglands zurückzuführen, der im Zeichen der Konkurrenz der republikanischen, traditionell religiösen und aufklärerischen Systeme der Welterklärung stand. Der zunehmende Einfluß der republikanischen Ideologie, deren Ideologeme besser für die Rechtfertigung der politischen Unabhängigkeitsziele geeignet waren als die des religiösen Systems der Welterklärung, beendete die Dominanz der puritanischen Sinngebungsstruktur und ihrer Deutung der historischen Ereignisse als Resultat göttlicher Vorsehung.

Ein wichtiges Indiz für das durch die Konkurrenzsituation ausgelöste Bestreben, die heterogenen Auffassungen über die Natur des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott und der Welt zu synthetisieren, ist der intensive Versuch, die

Theologie mit der Tugendlehre zu vereinbaren.[1] Der Synthetisierungsversuch, der bereits in den vorrevolutionären religiösen Disputen, die während der Zeit des Great Awakening (1740–42) zwischen den »New Lights«, den »Old Lights« und den rational gemäßigten Theologen entbrannt waren, sichtbar ist, förderte ein optimistischeres Verständnis von der menschlichen Natur. Dieses liberal-theologische Menschenbild, das u. a. von dem Neuengland-Theologen Charles Chauncy vertreten wurde, sah den Menschen trotz seiner Sündhaftigkeit mit einem freien Willen und einem gesunden Verstand ausgestattet, mit dem er zwischen Gut und Böse unterscheiden und so aus eigenen Kräften ohne die Hilfe Gottes tugendhaft handeln könne. Diese liberal-theologische Auffassung trat zunehmends in Konkurrenz zum Menschenbild der orthodoxen Calvinisten, die den sündigen Menschen allein auf die Gnade Gottes angewiesen sahen, um selbstlos und dem Gebot der Nächstenliebe folgend handeln zu können.[2]

Als dritte, in Amerika äußerst einflußreiche Deutung der menschlichen Natur ist die aufklärerische Moralphilosophie der »Scottish School of Common Sense« zu nennen. Diese Schule, die ihren Ausgang bei der »inner sense«-Philosophie Francis Hutchesons nahm, von Thomas Reid in ein oppositionäres System zum Lockeschen Empirismus gebracht und von James Beattie und Henry Home Lord Kames in Amerika populär gemacht wurde, vertritt die moralphilosophische Position, daß jeder Mensch mit einem inneren moralischen Sinn ausgestattet ist, der ihn dazu befähigt, zwischen ethisch guten und schlechten Handlungen zu unterscheiden (vgl. Howard, 1953, 68–71).

Diese hier dargelegten widersprüchlichen Auffassungen über die Natur des Menschen und die Souveränität Gottes, die den Zeitgeist Neuenglands Mitte des 18. Jahrhunderts kennzeichneten, machten auch vor den Toren der konservativ-calvinistischen Universität Yale nicht halt, in deren Umfeld das hier zu analysierende Gedicht Barlows, *The Prospect of Peace*, entstanden ist.[3] Obwohl

[1] Vgl. Howard, 1943, 28: »[It was] the resistless tendency of the eighteenth century to synthesize morality and theology into a single system.«

[2] Im calvinistischen Verständnis ist die menschliche Natur durch und durch verdorben als Folge der Erbsünde. Der Mensch kann aus sich selbst heraus keine Annäherung an das Gute vollbringen, sondern nur durch die Gnade Gottes. Die von den liberalen Theologen verkündete Willensfreiheit, die den Menschen die Wahl zwischen guten und schlechten Handlungen läßt, wurde von den orthodoxen Puritanern strikt abgelehnt. Die Vernunft des Menschen ist durch die Erbsünde fehlgeleitet und erbringt nur eine ungefähre Erkenntnis des Wahren und Guten (Hauschild, 1999, 347f.). Folgende Darlegung des calvinistischen Selbstverständnisses in den Worten Samuel Willards von 1727 ist repräsentativ für das traditionelle calvinistische Menschenbild: »Man knocked his head in his fall, and craz'd his understanding, as to divine Truths. It is but little he knows of that Rule. Some broken Fragments, and moth-eaten registers, old rusty outworn monuments there are; but so imperfect & illegible, that there are but very few of them that he can spell out what they mean, and in others he is mistaken. For this reason, a State of Nature is called a State of Darkness, and natural man said to be brutish« (zitiert in Newlin, 1962, 42).

[3] Barlow verfaßte *The Prospect of Peace* als ein »commencement poem«, das er am Schuljahresende vor sämtlich versammelten Professoren und Studenten Yale vortrug.

Yale offiziell den orthodoxen calvinistischen Glauben vertrat und seine Studenten morgendlich und abendlich in den traditionellen Glaubensgrundsätzen von der göttlichen Souveränität und Prädestination unterwies,[4] verriet der Lehrplan der Universität, daß sowohl eine traditionelle als auch eine eher positive theologische Auffassung über die Natur des Menschen gelehrt wurde. So mußten sich Barlow und seine Kommilitonen einerseits mit Jonathan Edwards metaphysischen Werk *The Freedom of the Will* (1754) auseinandersetzen, das die Verteidigung der Calvinistischen Lehrsätze der göttlichen Vorherbestimmung und der Auserwähltheit des Menschen gegenüber der arminischen Behauptung der menschlichen Selbstbestimmung zum Gegenstand hatte,[5] andererseits wurden sie jedoch in so progressiven moralphilosophischen Auffassungen unterrichtet, wie sie z. B. von dem schottischen Theologen William Wollastons vertreten wurde.

Wollaston, ein moderater Deist, vertrat in seinem *The Religion of Nature Delineated* (1726) den Platonischen Grundsatz, daß Tugend nur durch die Ausbildung des Verstandes gefördert werden könne. Dank seiner Vernunft könne der Mensch durch das Studium der göttlich geordneten und harmonischen Natur die Wahrheit erkennen, seine zügellosen Leidenschaften kontrollieren und moralisch handeln (vgl. Wißmann und Pailin, 1994, 82, und Howard, 1943, 11f.).

Neben Wollastons rationaler Moralphilosophie wurden die Studenten aber auch in der traditionell calvinistischen Ethik Präsident Claps unterrichtet, die er in seinem Buch *Essay on the Nature and Foundation of Moral Virtue* dargelegt hatte. Im Gegensatz zu Wollaston betonte Clap die orthodoxe Sichtweise, nach der die göttliche Offenbarung die einzig wahre Orientierung für moralisches Handeln darstellt (vgl. Howard, 1943, 10). Obwohl Clap Wollaston in seinem Buch für seine liberale Definition der Tugend als Annäherung an die Wahrheit kritisiert, wurde Wollastons Moralphilosophie dennoch auf den Lehrplan gesetzt. Über die durch Wollaston verkörperte liberale moralphilosophische Haltung jedoch, nach der *jeder* Mensch und nicht nur der von Gott auserwählte die Möglichkeit zum tugendhaften Handeln hat, ging die Liberalisierung des »offiziellen« Yale nicht hinaus. Inoffiziell hingegen, d. h. in Form einer extracurricularen Lek-

[4] Vgl. Howard, 1943, 8: »Orthodoxy was conscientiously, if sometimes ineffectually, drilled into them, and Yale went back to the great period of Puritanism for texts uncorrupted by modern compromises with indifference or liberalism.« Es existierte sogar eine Schulregel, die die Studenten vor deistischen Tendenzen schützen sollte: »If any Scholar shall deny the holy Scriptures, or any Part thereof, to be of divine Authority, or shall assert any Error or Heresy, subverting the foundation of the Christian Religion, and shall continue obstinate therein, after the first and second Admonition, he shall be expelled« (zitiert in Zunder, 1934, 21).

[5] Als »Arminier« wurden all diejenigen bezeichnet, die von der geistigen und moralischen Freiheit der Menschen ausgingen, die nicht der göttlichen Vorsehung unterlag. Die Arminier vertraten zudem die Überzeugung, daß Gottes Gnade nicht absolut zu setzen sei und der Mensch auf seine Erlösung hinarbeiten könne. Zurecht befürchtete Edwards, daß diese liberale theologische Sichtweise das Konzept der göttlichen Souveränität und der sündhaften Natur des Menschen unterwandern könnte und auf lange Sicht die Emanzipation des Geschöpfs von seinem Schöpfer bedeuten würde (vgl. Rich, 1987, 645).

türe von Henry Homes Lord Kames' *Elements of Criticism* (1762), kursierte auch die von der »Scottish School of Common Sense« vertretene Lehre des angeborenen moralischen Sinns und vermittelte den Studenten ein sehr progressives und aufgeklärtes Welt- und Selbstbild.

Die hier aufgezeigte intellektuelle Atmosphäre Yales reflektiert also deutlich die Widersprüchlichkeit der kursierenden Auffassungen über die Natur des Menschen und seine Beziehung zu Gott und der Welt. Dieser sich im Umbruch befindende Zeitgeist, der selbst so orthodoxe Institutionen wie Yale erfaßte und die Gleichzeitigkeit von orthodoxen und liberalen Elementen im religiösen System der Welterklärung erlaubte, war der Nährboden, der solch mehrdeutige und synkretistische Texte wie Barlows Gedicht *The Prospect of Peace* hervorbrachte.[6]

## 4.2 Ansatz und Methode

In *The Prospect of Peace*, das sich in drei Teile aufgliedern läßt, prophezeit Barlow den baldigen Sieg über England und den Beginn eines goldenen Zeitalters für Amerika. Im ersten Teil malt er aus, wie Friede im Land einkehrt und Freiheit, Glück und Wohlstand damit einhergehen. Im zweiten Teil verweist er begeistert auf den zukünftigen Fortschritt der Wissenschaften und der schönen Künste, die in Amerika zu einer ungeahnten Blüte aufsteigen und der Tugend und dem Frieden förderlich sein werden. Am Ende des Gedichts verkündet Barlow den Beginn des christlichen Millenniums, das von Amerika aus die ganze Welt ergreifen und erst in der Apokalypse und der Ewigkeit Gottes sein Ende finden werde.

Wie im Verlauf der Analyse zu zeigen sein wird, stellt die Interpretation von *The Prospect of Peace* eine große Herausforderung dar, da das Gedicht aufgrund seiner Widersprüchlichkeit nicht nur als erster Ausdruck eines säkular ausgerichteten Fortschrittsglaubens verstanden werden kann, sondern auch als Zeugnis einer traditionellen religiösen Heilserwartung. Die Mehrdeutigkeit von *The Prospect of Peace* wird von der sehr gegensätzlichen Kritik dieses frühen Gedichts Barlows reflektiert. Während die Literaturwissenschaftler Zunder (1934), Howard (1943) und Ford (1971) *The Prospect of Peace* einordnen als nur »another of the many American poems that opened with the trouble with England and closed with the Day of Judgement after the continent had been settled and the course of empire could no longer westward take its way« (Howard, 1943, 137) und so nur das tra-

[6] So wurde Barlow u. a. von Joseph Buckminster unterrichtet, der seine Studenten im liberalen theologischen Geist zu einer auf Vernunft gründenen Einstellung gegenüber den christlichen Dogmen und Lehrsätzen erzog. So ermahnte Buckminster Barlow in einem Brief, sich auch in religiösen Fragen mehr auf seinen eigenen Verstand zu verlassen als auf tradierte Lehrmeinungen: »But my Dear Sir Whether you enter the ministry or not proceed in religion, and let your religion be rational derived from the Scriptures, and not formed from any human Creeds or Homilies but judge and examine for yourself for we stand or fall to our own Master. I ever encouraged freedom of enquiry in your class and tho' it sometimes occasioned me a little difficulty I never repented it [...]« (zitiert in Zunder, 1934, 78).

ditionelle religiöse Weltbild wahrnehmen, ohne die ebenfalls in diesem Gedicht enthaltenen revolutionären Elemente angemessen zu berücksichtigen, tendieren andere Kritiker dazu, z. B. Tichi (1985) und Lowance (1980), die liberalen oder aufklärerischen Konzepte, die auf den späteren Barlow hinweisen, zu einseitig in ihren Interpretationen hervorzuheben. So deutet z. B. Tichi *The Prospect of Peace* als Säkularisierung der millenaristischen Endzeiterwartung:

> Throughout, the context of the poem is Christian, but readers notice that Christ and the celestial figures are more ornamental than fundamental to the work. In fact, the diminishment of doctrinal Christianity in a poem dominated by apocalyptic themes shows Barlow's involvement in the secularization of millennial thought in the American Enlightenment. (Tichi, 1985, 23)

Tichis These der Säkularisierung impliziert, daß Barlow in diesem frühen Gedicht das transzendente System der Welterklärung verweltlicht, indem er vormals religiöse Begriffe und Themen mit säkularen Inhalten füllt. Im folgenden wird jedoch gezeigt, wird eine Interpretation, die das Gedicht entsprechend des Denkschemas der Säkularisierungsthese analysiert und damit die in diesem Text festzustellenden Prozesse als Prozesse der Verschmelzung betrachtet, diesem Text nicht gerecht werden kann. Denn in *The Prospect of Peace* stehen einerseits traditionell religiöse Elemente und andererseits dem orthodox-christlichen Weltbild fremde Ideen unverbunden und oft gar widersprüchlich nebeneinander, so daß die Ausrichtung des Systems der Welterklärung – zur Transzendenz oder zur Immanenz – nicht ohne weiteres zu bestimmen ist.

Dieses Phänomen des Synkretismus in *The Prospect of Peace* ergibt sich, wie in der Analyse des Gedichts detailliert zu zeigen sein wird, zum einen aus der Verknüpfung von orthodoxen mit revolutionären Ideen und zum anderen aus der historisch gewachsenen Doppeldeutigkeit der von Barlow verwendeten *Translatio imperii*-Idee, die sowohl dem republikanischen als auch dem religiösen Weltbild zugeordnet werden kann.

Das Konzept der *Translatio imperii* steht in seiner allgemeingültigen Bedeutung für die Vorstellung, daß sich die Weltreiche sukzessiv von Osten nach Westen ablösen, zu Macht und Größe aufsteigen, schließlich verfallen und dabei ihre Macht an das nächste Reich weitergeben. Oft findet sich diese Idee in der Verbindung mit der Annahme, daß nicht nur die Macht, sondern auch die Religion, *Translatio religio*, und die Wissenschaften, *Translatio studii*, auf das nächste Weltreich übergehen.[7]

[7] Die *Translatio imperii*-Idee demonstriert beispielhaft, wie ein und dasselbe Konzept sowohl vom profanen als auch vom sakralen Bezugssystem sich angeeignet und so aufgrund seiner wechselnden Funktionalisierung in einem einzigen Text nur schwer oder gar nicht einem System der Welterklärung zugeordnet werden kann. Die historisch wechselnde oder parallel verlaufende Funktionalisierung der *Translatio imperii*-Idee sowohl durch das profane als auch durch das

Da die *Translatio imperii*-Idee im Verlauf ihrer wechselvollen Geschichte sowohl im republikanischen als auch im religiösen System der Welterklärung funktionalisiert wurde, ist sie sowohl als Ausdruck eines säkularen, zyklischen Geschichtsverständnisses zu verstehen, das von der Wiederkehr des Immergleichen ausgeht, als auch im Sinne einer religiösen, linear-teleologischen Auffassung des Geschichtsverlaufs. Während die Idee somit im republikanischen Bezugssystem gedeutet wird als Aufstieg eines neuen Weltreiches zu wirtschaftlicher und kultureller Vorherrschaft und anschließendem Verfall und Weitergabe der Macht, erhält sie im religiösen Verständnis die Bedeutung einer von Gott vorherbestimmten, sukzessiven Ablösung der Weltreiche, die im Reich Gottes kulminieren werden.

Auf der einen Seite trägt die *Translatio imperii*-Idee also die Ideologeme des republikanischen Systems und auf der anderen Seite die Elemente einer religiösen Weltauffassung. Aus dieser doppelten Funktionalisierung ergibt sich das synkretistische Potential der Idee, da sich bei ihrer Funktionalisierung in einem Text die republikanischen und religiösen Elemente vermischen und durch synkretistische Prozesse der Bedeutungsaddition, -übertragung oder -substitution neue Aussagen generieren können.[8]

---

sakrale Weltbild zeigt die Mehrdeutigkeit dieses Konzepts auf. Der Ursprung dieser Idee wird auf eine einmalige historische Situation zurückgeführt, als die Ablösung der Reiche – Assyrien, Medien und Persien – innerhalb der möglichen Spanne eines einzigen Menschenlebens erfahrbar wurde und sich in hellenistischer und orientalischer Geschichtsschreibung niederschlug (Kratz, 1987, 163). Diese ursprünglich außerisraelitische Geschichtsbetrachtung wurde in das Buch des Propheten Daniels als die Idee der Vier-Weltreiche übernommen (Daniel, Kapitel 2 und 7), wobei das vierte Weltreich bis zum Jüngsten Tag reichen würde. Im Buch Daniel wurde die heidnische optimistische Auslegung der Sukzession der Reiche als eine Entwicklung hin zum Besseren in ihr Gegenteil verkehrt und bedeutete fortan eine Degeneration der Weltreiche, die erst im Gottesreich ihre Aufhebung finden würde (Kratz, 1987, 175).

Während die römische Literatur die heidnische Fassung des Westwärtsverlaufs der Weltreiche weiterführte, an die später die Renaissance anknüpfen sollte (vgl. Reeves, 1995, 100), wurde die *Translatio imperii* spätestens mit der Kaiserkrönung Karls des Großen (800) und den kurialen Translationstheorien (ca. 1100) offiziell in das christliche Weltbild eingebunden (vgl. Hauschild, 1999, 515). Im Mittelalter wurde das Konzept des imperialen Ost-West-Verlaufs erweitert um die Idee, daß neben der Herrschaftsmacht auch die Religion (*Translatio religio*) und die Wissenschaften (*Translatio studii*) weitergereicht würden (Goez, 1958, 118). In Amerika erlangte die Idee der *Translatio* spätestens 1752 mit der Veröffentlichung des Gedichts *Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America* (1726) von Bishop Berkeley eine große öffentliche Verbreitung. Der häufige Abdruck dieses Gedichts in Zeitschriften und Magazinen deutet auf die große Popularität hin, der sich der Gedanke erfreute, daß Amerika das nächste Weltreich sein könnte und England ablösen würde. Besonders die Gedichte der Revolutionszeit – wie auch Barlows *The Prospect of Peace* – machten sich dieses Konzept zunutze, um die glorreiche Zukunft Amerikas zu besingen.

[8]So bedient sich z. B. die Idee des Ost-West-Verlaufs der Weltreiche häufig eines apokalyptischen Kontextes zu ihrer Legitimierung, wie Pocock in seiner bedeutenden Studie *The Machiavellian Moment* (1975) herausgearbeitet hat: »It has been a recurrent theme of this book that the moment of recreating the republic, that society in which men were what they ought to be, was hard to conceive without adding the concept of the apocalyptic moment, or moment at which grace acted in history« (395).

Auch Barlow hat in seiner Funktionalisierung der *Translatio*-Idee in *The Prospect of Peace* ihr synkretistisches Potential voll ausgeschöpft. So vermischen sich in diesem Gedicht republikanische und religiöse Ideologeme in freier Assoziation, die durch die noch hinzukommenden aufklärerischen Elemente das breite Spektrum möglicher Aussagen über Barlows Welt- und Selbstverständnis bedingt. Den Synkretismus in *The Prospect of Peace* herauszuarbeiten, ist die Zielsetzung der nun folgenden Interpretation.

## 4.3 Textanalyse

Die Möglichkeit, mit der Idee der *Translatio* widersprüchliche Sinnzuschreibungen vorzunehmen und damit in der Deutung der revolutionären Ereignisse sowie in der Bestimmung der historischen Funktion des Menschen – als Akteur des Weltgeschehens oder als Instrument der Heilsgeschichte – eine große Offenheit der denkbaren Interpretationen zu erzielen, wird von Barlow wohlstrukturiert umgesetzt, indem er *The Prospect of Peace* entsprechend der drei Komponenten dieser Idee – *Translatio imperii*, *studii* und *religio* – untergliedert: Barlow beginnt sein Gedicht mit dem Westwärtsverlauf der Weltreiche, *Translatio imperii*, gefolgt von der *Translatio studii*-Idee, dem Aufstieg der Wissenschaften, im zweiten Teil des Gedichts, und den dritten und letzten Teil des *The Prospect of Peace* beschließt er mit der *Translatio religio*, der Vorstellung, daß die Religion in Amerika eine neue Blütezeit erleben wird. Im folgenden werden diese drei Teile des Gedichts auf die in ihnen zutage tretenden synkretistischen Verfahren untersucht.

### 4.3.1 Translatio imperii

Am deutlichsten ersichtlich wird das synkretistische Potential der *Translatio*-Idee im ersten Teil des Gedichts, in dem Barlow die *Translatio imperii* funktionalisiert und Amerika ein zukünftiges goldenes Zeitalter prophezeit:

> The closing scenes of Tyrants' fruitless rage,
> The opening prospects of a golden age,
> The dread events that crown th' important year,
> Wake the glad song, and claim th' attentive ear. (3)

Diese Eröffnungsverse, die um den Begriff »golden age« gruppiert sind, weisen auf eine Funktionalisierung der *Translatio imperii*-Idee im Sinne der republikanischen Ideologie vom Aufstieg und Fall der Reiche hin: Amerika ist das neue Weltreich, der zukünftige Sitz von Tugend und Unschuld, das, dem Ost-West-Verlauf der Imperien folgend, das »old empire« England ablösen wird, welches aufgrund von Korruption, Verweichlichung und Sittenlosigkeit dem Verfall preisgegeben ist.

Obige Verse sowie die nachfolgend zitierten lassen jedoch auch eine Auslegung entsprechend der millenaristischen Funktionalisierung der *Translatio* zu, wie sie während des Unabhängigkeitskrieges von vielen Kanzeln in Neu England gepredigt wurde: Ein »unschuldiges« Amerika nimmt zwischen den anderen »alten Imperien« Europas eine besondere Stellung ein, da Amerika von Gott zum zweiten Israel bestimmt sei, von wo aus das Heil die ganze Welt ergreifen wird. Gott werde deshalb die von ihm auserwählte amerikanische Nation gegen den Antichristen England verteidigen, damit die versprochene segensreiche Zukunft eines 1000-jährigen Friedensreiches vor dem endgültigen Ende der Welt und allem irdischen Leben »historische Wahrheit« wird:

> In this grand conflict heaven's Eternal Sire,
> At whose dread frown the sons of guilt expire,
> Bade vengeance rise, with sacred fury driven,
> On those who war with Innocence and Heaven.
> Behold, where late the trembling squadrons fled,
> Hosts bow'd in chains, and hapless numbers bled,
> In different fields our numerous heroes rouse,
> To crop the wreath from Britain's impious brows.
> Age following age shall these events relate
> 'Till Time's old empire yield to destin'd Fate. (3)

Diese Verse erlauben, den Unabhängigkeitskrieg als ein Vorspiel der Apokalypse zu begreifen: Barlow beschreibt den Krieg als »grand conflict«, mit dem der zornige Gott dem Treiben der Ungläubigen ein Ende setzt (»[...] heaven's Eternal Sire, / At whose dread frown the sons of guilt expire, / Bade vengeance rise, with sacred fury driven«) und die Welt schließlich dem ihr prophezeiten Schicksal zuführen wird (»Age following age shall these events relate / 'Till Time's old empire yield to destin'd Fate«). Gleichzeitig jedoch lassen sich diese Zeilen auch gemäß des republikanischen Systems der Welterklärung verstehen als ein Verfall des britischen Weltreiches (»'Till Time's old empire yield to destin'd Fate«), das durch die amerikanische Nation abgelöst wird (»In different fields our numerous heroes rouse, / To crop the wreath from Britain's impious brows«).

Während eine Deutung der zitierten Verse im Sinne des millenaristischen Systems der Welterklärung ein linear-teleologisches Geschichtsverständnis zugrunde legt, nach dem Amerika das letzte Weltreich vor dem Beginn des Millenniums sein wird, setzt eine Interpretation gemäß des republikanischen Weltbildes ein zyklisches Geschichtsverständnis voraus. Entsprechend dieser zyklischen Geschichtsauffassung wird Amerika als eine sich im Aufstieg befindende junge Nation verstanden, die jedoch ständig durch ihren Verfall bedroht ist.

Dowling führt die große Anziehungskraft, die das zyklische Geschichtsbild der republikanischen Ideologie auf die amerikanischen Revolutionäre ausübte, auf die Kompatibilität mit dem calvinistischen Verständnis einer sündigen, immer wieder dem Laster erliegenden Welt zurück, in der der Mensch seine Tugendhaftigkeit nur schwer bewahren kann:

> The great attraction of the cyclical theory of history [...] was the way it sustained an Augustinian view of existence, a sense of earthly life as a state of alienation from the divine, of human moral nature as irremediably flawed, and of human society as the arena of pride and greed and endless self-deception. (Dowling, 1990, 11)

Während jedoch amerikanische Dichter wie Timothy Dwight und David Humphreys ihr Leben lang diesem calvinistischen Verständnis der menschlichen Natur und der Gesellschaft anhingen und damit dem zyklischen Geschichtsverständnis vor dem linearen den Vorzug gaben, vermeint Dowling bei Barlow eine andere Entwicklung zu erkennen. Der gereifte Barlow hätte in seinem Epos *The Columbiad* die zyklische Theorie entmythologisiert »by assigning it a place within progressive theory as the more powerful and complete account of human cultural development« (1990, 121). Den Beginn des Entmythisierungsprozesses[9] bei Barlow meint Dowling bereits in *The Prospect of Peace* zu entdecken:

> As Barlow himself developed this idea [of *translatio*], it would become the basis of that secular millenarianism already visible in his early *The Prospect of Peace* [...], but among the other Connecticut poets it would be taken up in precisely the form that was to have so enormous an impact during the revolutionary period, the idea of America as the true England struggling to free herself from a false or degenerate imposter. (Dowling, 1990, 49)

Wie das Zitat belegt, hat Dowling das synkretistische Potential der *Translatio*-Idee nicht erkannt. Er ordnet ihre Funktionalisierung nur der republikanischen Ideologie zu und versteht deshalb ihre auch religiöse Funktionalisierung in *The Prospect of Peace* als Zeichen eines Entmythologisierungs- bzw. Säkularisierungsprozesses. Es sind jedoch weniger Prozesse einer Verweltlichung als vielmehr synkretistische Prozesse, die in dem Schuljahrabschlußgedicht zu erkennen sind. Indem Barlow die *Translatio*-Idee sowohl in ihrer möglichen immanent-politischen als auch in ihrer transzendent-millenaristischen Funktionalisierung verwendet, erzeugt er einen wechselseitigen Bedeutungstransfer zwischen den beiden Systemen der Welterklärung. Dieses durch den Synkretismus erzeugte Phänomen der Bedeutungsübertragung zeigt sich z. B. in der Gleichzeitigkeit der Beschreibung der Zukunftsvision Amerikas als »golden age« und als »blisful morn«. Während der zuerst genannte Begriff im republikanischen System beheimatet ist, zeigt letzterer eine enge Verwandschaft zum millenaristischen Begriff »Gospel morn«, mit dem Barlow im dritten Teil seines Gedichts den Beginn des christlichen Millenniums ankündigt.

[9]Dowling verwendet zwar den Begriff »Entmythologisierung«, beschreibt aber damit im Grunde auch nichts anderes als es die Vertreter der Säkularisierungsthese tun, nämlich die Kontinuität der religiösen linear-teleologischen Zeitauffassung, in die die republikanischen Zyklen integriert werden.

Indem Barlow die zu erwartende glorreiche Zukunft Amerikas sowohl in der republikanischen Bedeutung als Aufstieg einer neuen Nation vorhersagt als auch in der religiösen als Vorbote des Millenniums, verknüpft er ein immanentes Verständnis mit einem transzendenten, was eine Übertragung der immanenten Bedeutung des republikanischen goldenen Zeitalters auf die metaphysische Ebene des Millenniums nahelegt. Somit ist nicht mehr eindeutig zu bestimmen, ob Barlow mit den Versen

> Hail! heaven-born Peace, fair Nurse of Virtue hail!
> Here, fix thy sceptre and exalt thy scale;
> Hence, thro' the earth extend thy late domain,
> 'Till Heaven's own splendor shall absorb thy reign! (5)

ein Fortbestehen der amerikanischen Nation bis zum Ende der Welt (republikanische Deutung) oder ein Aufgehen der Nation im christlichen Millennium meint.[10]

Barlow beschreibt im Fortgang des Gedichts das goldene Zeitalter in zwei poetischen Variationen – eine mit Fokus auf das ländliche Leben und die andere mit Fokus auf das urbane. Diese zwei Idyllen sind in ihrer Bedeutungszuweisung äquivok, da sie sowohl dem republikanischen als auch dem millenaristischen System oder sogar der aufklärerischen Fortschrittsideologie zugeordnet werden können.

In der Ideologie des Republikanismus nimmt die pastorale Landschaftsbeschreibung und das friedvolle, naturverbundene Leben eine wichtige Stellung ein, da nur in einem einfachen Landleben das Ideal der Tugendhaftigkeit verwirklicht werden kann.[11] Dabei ist das pastorale Bild zumeist gekennzeichnet von Wohlstand und anhaltendem ökonomischen Wachstum, Ordnung und Stabilität. Dieses republikanische Ideologem läßt sich aus den folgenden Versen Barlows herauslesen:

> Along these shores, amid these flowery vales,
> The woodland shout the joyous ear assails;
> Industrious crouds in different labors toil,
> Those ply the arts, and these improve the soil.

[10] Die gleiche Mehrdeutigkeit behält Barlow auch am Ende des zweiten Teils des Gedichts in der Funktionalisierung der *Translatio studii* bei, wo ebenfalls unklar bleibt, ob mit den Versen »These are the views that Freedom's cause attend; / These shall endure 'till Time and Nature end. / With Science crown'd, shall Peace and Virtue shine, / And blest Religion beam a light divine« (10) ein Ende aller irdischen Zeit oder der Übergang in das christliche Millennium gemeint ist. Die millenaristische Interpretation wird von Lowance vertreten, der darin die Bestätigung sieht, daß in *The Prospect of Peace* nunmehr die Wissenschaft und nicht Christus das Millennium einläutet: »[...] for Barlow, the traditional Christian millennium is only possible after the achievements of science have been realized« (Lowance, 1980, 224).

[11] Selbst der progressiv denkende, fortschrittsbegeisterte Thomas Jefferson sah in dem Wachstum urbaner amerikanischer Zentren eine Bedrohung für die Tugend seiner Landsleute und somit einen drohenden Verfall der jungen amerikanischen Demokratie (vgl. Persons, 1954, 157).

Here the fond merchant counts his rising gain,
There strides the rustic o'er the furrow'd plain,
Here walks the statesman, pensive and serene,
And there the school boys gambol round the green. (5)

In dieser Zukunftsvision beschreibt Barlow die gesellschaftliche Stabilität der jungen amerikanischen Nation, in der jeder tugendhaft seiner Arbeit nachgeht – der Kaufmann zählt seinen Gewinn, der Bauer bestellt das Land, der Staatsmann trägt die politische Verantwortung – und so zum Wohlergehen der Gesellschaft beiträgt. Diese republikanischen Auslegung der sich ankündigenden glorreichen Zukunft Amerikas führt Barlow durch eine Fokusierung auf das agrarische Idyll weiter aus:

See ripening harvests gild the smiling plains,
Kind Nature's bounty and the pride of swains;
Luxuriant vines their curling tendrils shoot,
And bow their heads to drop the clustering fruit;
In the gay fields, with rich profusion strow'd,
The orchard bends beneath its yellow load,
The lofty boughs their annual burden pour,
And juicy harvests swell th' autumnal store. (5–6)

Diese Zukunftsversion eines republikanischen goldenen Zeitalters, das durch die Arbeit der Menschen selbst aktiv herbeigeführt wird, versucht Barlow in den nachfolgend zitierten Versen, mit der christlichen Vorstellung der göttlichen Vorsehung zu synthetisieren:

These are the blessings of impartial Heaven,
To each fond heart in just proportion given.
No grasping lord shall grind the neighbouring poor,
Starve numerous vassals to increase his store;
No cringing slave shall at his presence bend,
Shrink at his frown, and at his nod attend;
Afric's unhappy children, now no more
Shall feel the cruel chains they felt before,
But every State in this just mean agree,
To bless mankind, and set th' oppressed free.
Then, rapt in transport, each exulting slave
Shall taste that Boon which God and nature gave,
And fir'd with virtue, join the common cause,
protect our freedom and enjoy our laws. (6)

In diesen Versen sind die Ideologeme des republikanischen und millenaristischen Systems auf vielfältige Art und Weise miteinander verknüpft und in keine feste

Systematik zu überführen. Dieser Synkretismus verbindet widersprüchliche Aussagen über Gott und den Menschen. Während der Mensch im republikanischen Verständnis durch sein tugendhaftes Verhalten den Gang der Geschichte positiv und aktiv beeinflussen kann, ist im calvinistischen Weltbild Gott der einzige Akteur im Heilsgeschehen und der Mensch lediglich Instrument seiner Providenz. Auch wird nicht jedem Menschen die Gnade des Heils oder die Partizipation am Millennium zu Teil, sondern einzig den von Gott auserwählten.

Die republikanische Ideologie hingegen betont gerade das Wohl des ganzen Volks, das vor tyrannischen Herrschern (»grasping lord«) geschützt werden muß (vgl. Dowling, 1990, 13f.). Barlow verknüpft diese beiden widersprüchlichen Ansichten, indem er sowohl von der göttlichen Vorsehung (»the blessings of impartial Heaven«) als auch von der menschlichen Gestaltungsmöglichkeit (»But every State in this just mean agree, / To bless mankind, and set th' oppressed free«) ausgeht und die Gnade Gottes jedem Menschen zuspricht (»[...] impartial Heaven, / To each fond heart in just proportion given«).

Allerdings ist die von Barlow in diesen Versen vorgestellte Gleichheit und Gerechtigkeit, die auch die schwarzen Sklaven Amerikas in den Genuß der Freiheit bringen soll, auch eine der republikanischen Ideologie fremde Idee. Diese progressive Vorstellung von der Gleichheit wirklich aller Menschen, die dem Konservativismus des republikanischen Weltbildes entgegenstand, ist eher dem Einfluß der Naturrechtsphilosophie auf das Denken Barlows zuzuschreiben, der diese Idee in einer für Amerika revolutionären Art und Weise auf die Afro-Amerikaner übertrug.[12]

Die letzten vier Zeilen verbinden wieder das passive Geschichtsverständnis des Millenarismus mit dem aktiven des Republikanismus: Das Gute, i. e. Friede, Harmonie und materieller Wohlstand, kommt von Gott und der göttlichen Natur (»that Boon which God and nature gave«), jedoch obliegt es dem Menschen, sich durch tugendhaft am Gemeinwohl orientiertes Handeln für den Erhalt dieses segensreichen Zustands einzusetzen (»And fir'd with virtue, join the common cause, / Protect our freedom and enjoy our laws«).

Die doppelte Funktionalisierung der *Translatio imperii*-Idee bewirkt einen weiteren Bedeutungstransfer: Die Übertragung der Idee von einem möglichen Zivilisationsfortschritt, die der republikanischen Ideologie entstammt, auf die millenaristische Vorstellung eines linearen Geschichtsverlauf vom letzten Weltreich zum Reich Christi. Während das republikanische System der Welterklärung einen weltlichen Fortschritt im Zyklus von Aufstieg und Verfall erwartet, der dem biologischen Zyklus Kind-Heranwachsender-Erwachsener-Greis gleicht, negiert der traditionelle Millenarismus die Möglichkeit einer graduellen weltlichen Verwirklichung des Millenniums und erwartet statt dessen ein durch göttliche Wunder geschaffenes Zion. Die synkretistische Verbindung von einem republikanischen

[12]Interessanterweise fehlt dieser abolitionistische Gedanke in der *Vision*, nimmt dafür aber in der *Columbiad* eine zentrale Stellung ein.

»golden age«, das sich im Zyklus von »Aufstieg und Verfall« im Aufstieg befindet, und dem millenaristischen »late domain«, das unmittelbar ins christliche Millennium übergehen wird, bewirkt nun, daß das in der republikanischen Ideologie angesiedelte Element des immanenten Fortschritts auch auf das millenaristische System der Welterklärung übertragen wird und somit die Interpretation eines sich graduell verwirklichenden Millenniums nahegelegt wird.

Zusammenfassend läßt sich für den ersten Teil von *The Prospect of Peace* festhalten, daß der Synkretismus eine Übertragung der republikanischen Vorstellung einer menschlichen Gestaltungsmacht auf die passive Vorstellung eines in der Geschichte wirkenden Gottes erreicht. Gleichzeitig erfährt die Beschreibung des weltlichen Idylls eine religiöse Aufladung, da das goldene Zeitalter der Gnade Gottes mit Amerika zuzuschreiben ist. Durch diese transzendente und gleichzeitig immanente Funktionalisierung der *Translatio imperii*-Idee erhält das von England nach Amerika transferierte goldene Zeitalter einerseits die millenaristische Bedeutungszuschreibung des letzten Weltreichs vor dem beginnenden Millennium und andererseits die republikanischen Bedeutungselemente eines immanent geschaffenen Zustands von Wohlstand und Frieden.

Die millenaristische Deutung, die einen linearen Geschichtsverlauf der amerikanischen Nation mit Kulmination im 1000jährigen Friedensreich erwartet, bewahrt sich gegenüber Veränderungen und eventuellen Rückschlägen, seien sie moralischer oder materieller Natur, eine optimistische und positive Haltung, da sich die Hoffnung auf eine endgültige Überwindung des weltlichen Leids im Millennium richtet. Die republikanische Einstellung indessen ist gegenüber geschichtlicher Entwicklung und Veränderung des sozio-politischen und materiellen Status Quo geprägt von einer ständig mitschwingenden Angst vor dem drohenden Verfall. Durch die Verknüpfung beider Bedeutungselemente erzielt Barlow eine optimistischere Geschichtsauffassung, die selbst einen denkbaren Niedergang des politischen Systems in einem eschatologischen Szenario aufgehoben sehen kann.

Der oben beschriebenen Synkretismus von göttlicher Providenz und historischer Einflußnahme der Menschen vermittelt die Vorstellung eines sich über irdische Fortschritte progressiv verwirklichenden Heils, ohne so von Barlow expressis verbis formuliert worden zu sein. Dieser Eindruck drängt sich dem Leser besonders bei der von Barlow begeistert beschriebenen urbanen Idylle Amerikas auf. Doch wird man bei genauerem Hinsehen feststellen müssen, daß nur der Leser, nicht jedoch der Text den Fortschrittsgedanken entwirft. Es ließe sich zwar argumentieren, daß die Idee des Fortschritts in den poetischen Bildern »industrious crouds«, »unnumber'd cities«, »tall beauteous domes« eingefangen ist, doch diese städtischen Bilder transportieren nicht den Gedanken einer sich progressiv entwickelnden amerikanischen Gesellschaft, sondern vielmehr das pastorale Bild einer harmonisch geordneten, ländlichen Gemeinschaft.[13]

[13]In diesem Sinne argumentiert Tichi, 1985, 132: »Not that [Barlow] values cityscapes; despite description of spires and domes, and vows of bustle and movement, his American cities

### 4.3.2 Translatio studii

Der Eindruck, daß Barlow bereits in seinem frühen Gedicht *The Prospect of Peace* das aufklärerische Fortschrittsdenken aufgegriffen hat, wird im zweiten Teil des Gedichts verstärkt. In diesem Teil setzt Barlow die *Translatio studii* poetisch um:

> Fair Science then her laurel'd beauty rears,
> And soars with Genius to the radiant stars.
> Her glimmering dawn from Gothic darkness rose,
> And nations saw her shadowy veil disclose;
> She cheer'd fair Europe with her rising smiles,
> Beam'd a bright morning o'er the British isles,
> Now soaring reaches her meridian height,
> And blest Columbia hails the dazzling light! (7)

Die *Translatio studii*-Idee von einem progressiven Fortschritt der Wissenschaften, der in Europa begann und in Amerika seinen Höhepunkt erreichen würde, ist in diesen Versen deutlich von Barlow formuliert. Doch läßt dieses Bewußtsein um technische und wissenschaftliche Fortschritte darauf schließen, daß Barlow hier bereits die Auffassung eines rational zu erwartenden Millenniums vertritt, wie Lowance (1980, 224f.) argumentiert? Diese Frage stellt sich, weil sich in Amerika die Erkenntnis über die Natur und ihre Gesetzmäßigkeiten über das Studium der Arbeiten Newtons und seiner Interpreten zu Beginn des 18. Jahrhunderts rasch verbreitete und nicht zwingend zur humanen Selbstbehauptung durch Befreiung von göttlicher Autorität geführt hatte, wie Blumenberg behauptet, sondern vielmehr zu einer stärkeren Glorifizierung Gottes und seiner Schöpfung.[14] So hatte z. B. der orthodoxe Calvinist Cotton Mather die neuen Erkenntnisse als eine weitere Erfüllung der apokalyptischen Prophezeiungen, die eine Vermehrung des menschlichen Wissens über das Wirken Gottes in der Welt vorhersagten, verstanden.[15]

---

feel like Connecticut villages.«

[14] Von seinem Wesen her war der Puritanismus eine auf die Logik und Ratio ausgelegte Religion, die argumentativ und nicht emotional von Gottes Herrschaft überzeugen wollte: »Reason was that active comprehension of the cosmic system which both angels and men might share. In order that discourse might proceed accurately, that it might not make mistakes because deluded by the senses or seduced by the passions, it had to be controlled by logic« (Miller, 1953, 427). So wurden die neuen Erkenntnisse Newtons über die Gesetzmäßigkeit des Kosmos von den amerikanischen Geistlichen mit Begeisterung aufgenommen, zeugten sie doch von der Größe Gottes, der eine solche Ordnung schaffen konnte (vgl. Newlin, 1962, 6f.).

[15] Mather berief sich hier auf das Buch Daniel 12, 4: »Many shall run to and fro, and knowledge shall be increased.« Jonathan Edwards erreichte eine noch größere Synthese zwischen Puritanismus und der Naturwissenschaft als Mather. Nicht nur deutete Edwards das Studium der Natur als eine weitere, gesicherte Gotteserkenntnis, sondern er betrachtete die technischen Erfindungen, wie zum Beispiel den Seekompaß, als göttliche Instrumente, die dem Menschen

Manches deutet in *The Prospect of Peace* jedoch darauf hin, daß Barlows Begeisterung über den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt nicht so sehr einer religiösen Frömmigkeit entspringt, sondern vielmehr eines profanen Stolzes über die großartigen menschlichen Fähigkeiten. So feiert Barlow in den der Wissenschaft gewidmeten Versen vor allem den menschlichen Genius und nicht den göttlichen. Er ordnet das zunehmende Wissen und die technischen Verbesserungen nicht mehr dem Geist Gottes und seiner Gnade zu, sondern den Fähigkeiten, die in den Menschen selbst begründet sind. So fehlt in diesen Strophen jeglicher Hinweis auf Gottes unerschöpfliche Gnade, die dem Menschen dieses Wissen erst ermöglicht.

Obwohl das Gedicht noch zwischen einem von jeglicher metaphysischen Macht unabhängig wirkenden menschlichen Geist (»See that young Genius, that inventive soul / Whose laws the jarring elements control«, 8) und einer den Menschen anleitenden Genius-Figur, die an die Stelle Gottes tritt (»See Genius kindling at a FRANKLIN's fame«, 7), oszilliert, ist das aufkeimende Vertrauen in die menschlichen Fähigkeiten, gefördert durch die empirisch wahrnehmbaren Fortschritte in der Wissenschaft und Technologie, sowie die damit verknüpfte Hoffnung auf eine vollständige Erforschung des Universums in Barlows *The Prospect of Peace* deutlich wahrnehmbar.

Selbstbewußt tritt Barlow dem traditionell christlichen Menschenbild entgegen, demzufolge der Mensch aufgrund seines durch den Sündenfall eingeschränkten Verstandes immer nur Bruchstücke der Welt erkennen kann. Dieses wird besonders dort deutlich, wo Barlow eine Strophe aus dem in Amerika sehr einflußreichen *An Essay on Man* (1734) von Alexander Pope, in dem der konservative Katholik das negative Menschenbild reflektiert, aufgreift und mit gegenteiliger Aussage paraphrasiert. Die Strophe aus Popes Essay, auf die sich Barlow in *The Prospect of Peace* bezieht, ist die folgende:

> Say first, of God above, or Man below,
> What can we reason, but from what we know?
> Of Man what see we, but his station here,
> From which to reason, or to which refer?
> Thro' worlds unnumber'd thro' the God be known,
> 'Tis ours to trace him only in our own.
> He, who thro' vast immensity can pierce,
> See worlds on worlds compose one universe,

gegeben wurden, um die Ausbreitung des Heiligen Geistes sowie die Errichtung des Millenniums zu beschleunigen: »There will be so many contrivances and inventions to facilitate and expedite their necessary secular business that they shall have more time for more noble exercise, and that they will have better contrivances of assisting one another through the whole earth by more expedite, easy, and safe communication between distant regions than now. The invention of the mariner's compass is a thing discovered by God to the world to that end« (Edwards, 1990b, 572–72).

Observe how system into system runs,
What other planets circle other suns,
What vary'd being peoples ev'ry star,
May tell why Heav'n has made us as we are.
But of this frame the bearings, and the ties,
The strong connections, nice dependencies,
Gradations just, has thy pervading soul
Look'd thro'? or can a part contain the whole? (Pope, 1734, 242)

Pope ermahnt die Menschen in diesen Zeilen zu größerer Bescheidenheit und Demut und warnt sie vor übermäßigen Ehrgeiz, die Welt ganz erkennen zu wollen. Da der Mensch, so die Argumentation Popes, nur ein Teil des Ganzen sei, werde er nie das vollständige Wissen erlangen; dieses allein bleibe Gott vorbehalten. Mit einem neuen, optimistischeren Selbstverständnis antwortet Barlow auf Popes zweifelnde Frage »can a part contain the whole«, daß der Mensch sehr wohl von einem Teilwissen aufs Ganze extrapolieren kann:

Here, rapt in tho't, the philosophic soul
Shall look thro' Nature's parts and grasp the whole.
[...]
See the pleas'd youth, with anxious study, rove,
In orbs excentric thro' the realms above,
No more perplex'd, while Rittenhouse[16] appears
To grasp the museum with the rolling spheres. (7)

In diesen Versen verlagert Barlow den Akzent von einem theozentrischen zu einem homozentrischen Weltbild, indem er die liberal-theologische Ansicht vertritt, daß der Mensch zwar durch den Sündenfall seinen vormals göttlichen Verstand geschädigt hat, aber durchaus zu einer grenzenlos fortschreitenden Erkenntnis fähig ist. Der Gedanke einer menschlichen Entwicklungsfähigkeit schimmert auch in den sich anschließenden Versen durch, in denen sich Barlow von den naturwissenschaftlichen Fortschritten den Künsten, vor allem der Dichtkunst zuwendet:

See Science now in lovelier charms appear,
Grac'd with new garlands from the blooming Fair.
See laurel'd nymphs in polish'd pages shine,
And Sapphic sweetness glow in every line. (9)

In den der Kunst und ihrer moralischen Wirkung gewidmeten Strophen verknüpft Barlow Elemente aus dem republikanischen, dem aufklärerischen und dem orthodox-religiösen System der Welterklärung. Er verbindet hier die calvinistische Vorstellung, daß Gott dem Menschen seinen Geist verleiht, um zwischen Gut und Böse zu differenzieren zum einem mit dem republikanische Ideal einer tugendhaften

[16] Amerikanischer Astronom und Mathematiker (1732–1796), errichtete 1770 sein berühmtes Planetarium, das den Verlauf der Planeten und Monde in elliptischen Bahnen zeigte.

Nation, und zum anderen mit der aufklärerischen Idee, daß der Mensch aufgrund eines ihm angeborenen moralischen Sinns über anspruchsvolle und didaktische Literatur zu moralischem Handeln erzogen werden kann. Dieser Synkretismus erlaubt sowohl eine orthodox-religiöse Interpretation dieser Verse, als auch ein liberal-theologisches Verständnis im Sinne der Arminier, nach dem der Mensch selbst die Verantwortung für sein moralisches Handeln trägt.

Die Verknüpfung des pessimistischen religiösen Menschenbildes eines vom Willen Gottes gelenkten Individuums mit dem optimistischeren aufklärerischen Verständnis von einem freien Menschen, der aufgrund einer ihm innewohnenden Instanz frei zwischen Gut und Böse entscheidenden kann, wird durch einen gemeinsamen Schnittpunkt dieser beiden so widersprüchlichen Theorien über die moralische Natur des Menschen ermöglicht. Dieser Schnittpunkt ist die sowohl in der calvinistischen Theologie als auch in der aufklärerischen Moralphilosophie zu findende Überzeugung, daß die Gefühle eine entscheidende Rolle für die Moralität des Menschen spielen und daß diese Gefühle durch erlesene Kunst hervorgerufen werden können.

Während Barlow mit der theologischen Auffassung über die Wirkung von Kunst durch sein Studium der Werke Jonathan Edwards' vertraut war, hatte ihm seine außerschulische Lektüre von Henry Homes Lord Kames' *Elements of Criticism* (1762) die aufklärerische Theorie über den Zusammenhang von Moral und Ästhetik nähergebracht.[17] Auch der große Unterschied zwischen dem religiösen und dem aufklärerischen Verständnis muß Barlow bewußt gewesen sein: Während Edwards nämlich die gefühlsmäßige Reaktion auf ästhetische Schönheit nur als ein Abbild der durch den göttlichen Geist im Menschen hervorgerufenen religiösen Emotionen wertet (vgl. Erdt, 1980, 58), sieht Lord Kames in diesen ästhetischen Empfindungen das einzig approbate Medium für »exalted pleasures of morality and religion« (5).

Barlows Verse lassen, wie im folgenden gezeigt wird, sowohl eine orthodox-calvinistische als auch eine progressiv-aufklärerische Interpretation zu. Dieser Synkretismus wird dadurch begünstigt, daß Barlow an keiner Stelle in *The Prospect of Peace* den Begriff »moral sense« verwendet, sondern die in ihrer Bedeutung sehr viel offenere Wendung »virtuous flame«.

Gleich zu Beginn des zweiten Abschnitts des Gedichts legt Barlows namentliche Erwähnung von Edwards eine Zuweisung der in den anschließenden Versen ausgeführten ästhetischen Moralphilosophie zum christlichen System der Welt- und Selbsterklärung nahe:

---

[17] Lord Kames ästhetische Theorie beruhte auf der Annahme, »[that] a just relish of what is beautiful, proper, elegant, and ornamental, in writing or painting, in architecture or gardening, is a fine preparation for discerning what is beautiful, just, elegant, or magnanimous, in character and behaviour« (1970, 12). Diese Idee des Schotten, daß anspruchsvolle und ausgewählte Literatur auf das Verhalten des Menschen einen positiven moralischen Einfluß ausüben kann, da der Mensch über einen inneren Sinn zur Wahrnehmung von Schönen verfügt, läßt sich in Barlows Versen wiederfinden.

While moral tho'ts the pleas'd attention claim,
Swell the warm soul, and wake the virtuous flame;
While Metaphysics soar a boundless height,
And launch with EDWARDS to the realms of light. (8)

Eine mit dem traditionellen religiösen Welt- und Selbstbild konforme Interpretation wird des weiteren dadurch unterstützt, daß Barlow die moralische Wirkung der Dichtung an die Bearbeitung biblischer Themen gebunden sieht. Um ein die Moral förderndes Kunstwerk zu verfassen, darf sich der Poet nicht irgendein Thema auswählen, sondern es muß zur Ehre Gottes gereichen:

Unnumber'd bards shall string the heavenly lyre,
To those blest strains which heavenly themes inspire;
Sing the rich Grace on mortal Man bestow'd,
The Virgin's Offspring and the *filial God*;
What love descends from heaven when JESUS dies!
What shouts attend him rising thro' the skies! (9)

Diese Verse geben die orthodox-calvinistische Doktrin wieder, daß der Mensch von seinem sündigen Wesen nicht aus eigenen Kräften, sondern nur durch den Kreuzestod Jesus Christi und seine Auferstehung, also durch Gottes Gnade befreit werden kann. Diese ausgesprochen religiösen Verse verknüpft Barlow im folgenden mit Ausführungen zur literarischen Ästhetik, die er ganz offensichtlich aus seiner Lektüre von Lord Kames gewonnen hat. So vertritt Barlow die avantgardistische Ästhetik einer konkreten, einfachen und lebendigen Poesie in Opposition zu der konventionellen des neoklassischen Dekorums:

No more the rougher Muse shall dare disgrace
The radiant charms that deck the blushing face;
But rising Beauties scorn the tinsel show,
The powder'd coxcomb and the flaunting beau;
While humble Merit, void of lattering wiles,
Claims the soft glance, and wakes th' enlivening smiles. (9)

Im Licht von Lord Kames' *Elements of Criticism*, erhalten die folgend zitierten Verse über die moralische Wirkungsweise der Dichtung eine äquivoke Bedeutung: Sie lassen sich sowohl konform mit dem religiösen Menschenbild eines in seinen Handlungen vollkommen auf Gott angewiesenen Menschen verstehen, als auch als Ausdruck von Lord Kames' Verständnis eines selbstbestimmten Menschen:

The opening lustre of an angel-mind,
Beauty's bright charms with sense superior join'd
Bid Virtue shine, bid Truth and Goodness rise,
Melt from the voice, and sparkle from the eyes;

While the pleas'd Muse the gentle bosom warms,
The first in genius, as the first in charms.
Thus age and youth a smiling aspect wear,
Aw'd into virtue by the leading Fair [...]. (9)

Der Begriff »angel-mind« läßt sich sowohl als Metapher für eine außergewöhnliche Schönheit als auch wörtlich auf den göttlichen Geist bezogen verstehen. Je nachdem, ob man diese Einleitung metaphorisch oder wörtlich versteht, erhalten die nachfolgenden Zeilen eine aufklärerische oder religiöse Bedeutung. Entsprechend der aufklärerischen Bedeutung bezieht sich der »sense superior« auf die von Lord Kames getroffene Unterscheidung zwischen höheren und niederen Sinnen. Als niedere Sinne bezeichnete Lord Kames Schmecken, Fühlen und Riechen, da sie nur eine organische Empfindung bewirken, wohingegen die höheren Sinne Sehen und Hören eine mentale Wahrnehmung provozieren, die von Lord Kames als »zivilisierter und geistiger« und deshalb höherwertig eingestuft wurden (vgl. 1970, 6f.). Beide Sinne werden von Barlow in den oben zitierten Zeilen angesprochen: Beauty's bright charms »Melt from the voice, and sparkle from the eyes«.

Allerdings lassen sich diese Verse auch ebensogut religiös deuten. Denn auch Edwards begriff »Hören« und »Sehen« als über die anderen Sinne erhaben und verwendete »a rectified musical ear« und »sanctified eye« als Metaphern für den »spiritual sense« (vgl. Erdt, 1980, 33). So läßt sich der »sense superior« verstehen als der göttliche Sinn, der sich mit der Schönheit eines Kunstwerkes verbindet und den Menschen zu guten Taten anleitet.

### 4.3.3 Translatio religio

Synkretismus kommt noch einmal sehr deutlich in den zum dritten und letzten Teil überleitenden Versen zum Ausdruck, in dem Barlow das christliche Millennium beschreibt:

These are the views that Freedom's cause attend;
These shall endure 'till Time and Nature end.
With Science crown'd, shall Peace and Virtue shine,
And blest Religion beam a light divine.
Here the pure Church, descending from her God;
Shall fix on earth her long and last abode [...]. (10)

Der Synkretismus dieser Verse zeigt sich vor allem in den Zeilen »With Science crown'd, shall Peace and Virtue shine, / And blest Religion beam a light divine«. Entsprechend der ersten Zeile ist es nicht mehr wie noch bei Jonathan Edwards der Heilige Geist, der Frieden und Harmonie bringt, sondern, der aufklärerischen Moralphilosophie folgend, die anspruchsvolle und ausgewählte Literatur

(»science«). Doch durch die Verknüpfung von »science« mit »blest Religion« wird ebenso eine religiöse Zuordnung dieser Aussage denkbar: Kunst ist das Medium Gottes, durch welche sein Geist wirkt und seine Vorsehung realisiert wird.

Der Kritiker Lowance, der den *The Prospect of Peace* kennzeichnenden Synkretismus zwar benennt – »Rationalism and Christianity have been freely *mixed* in this neo-classical poem« –, aber als einen Verschmelzungsprozeß bewertet – »Barlow was not atypical in *fusing* these elements into an epical, artistic design« –, interpretiert die christlichen Themen des *The Prospect of Peace* als »irreführend« und als »Heuchelei«, da für Barlow »das traditionelle christliche Millennium nur möglich ist, nachdem die Möglichkeiten der Wissenschaft realisiert worden sind« (Lowance, 1980, 224; Hervorhebung C.W.). Lowance sieht damit in diesem frühen Gedicht bereits eine »säkulare Erfüllung des biblischen Heilsversprechens« dargestellt, wie sie für die späteren Texte Barlows charakteristisch ist.

Aber Barlow trifft keine so eindeutige Aussage in *The Prospect of Peace.* Die Kausalität, die Lowance aufstellt, daß das christliche Millennium nämlich erst möglich ist, nachdem die Wissenschaft ihr Potential entwickelt hat, ist denkbar, wird aber von Barlows Text selbst offengelassen. Denn trotz der Überlagerung des orthodox-religiösen Menschenbildes durch ein neue humane Selbstbehauptung hat Barlow in *The Prospect of Peace* den Schritt von einem »Fortschrittsbewußtsein« zu der säkularen »Fortschrittsideologie« noch nicht eindeutig vollzogen. Zwar listet Barlow naturwissenschaftliche, technische und künstlerische Fortschritte auf, stellt diese jedoch noch nicht als Voraussetzung für die Verwirklichung des christlichen Millenniums dar, wie er es später in der *The Vision of Columbus* tun wird. Vielmehr erwartet Barlow in diesem Gedicht das republikanische goldene Zeitalter der Tugendhaftigkeit, wie er es im ersten Teil des *The Prospect of Peace* beschreibt und wie er es durch die wissenschaftlichen und künstlerischen Fortschritte in zweiten Teil verwirklicht sieht, auf das ein weltheteronomes religiöses Eschaton folgt, das Barlow im dritten Teil beschreibt. Für diese These lassen sich zwei Begründungen anführen.

Zum einen leitet Barlow vom zweiten zum dritten Teil über mit dem Adverb des Ortes »hier« und nicht mit dem temporalen Adverb »dann«. Das Adverb »hier« stellt das im ersten und zweiten Teil des Gedichts ausgeführte goldene Zeitalter unverbunden neben das im dritten Teil dargestellte Zeitalter des christlichen Millenniums, ohne daß sich eine kausale oder temporale Verbindung zwischen diesen Teilen eindeutig bestimmen ließe. Es bleibt damit offen, ob das goldene Zeitalter das Millennium über einen irdisch Fortschritt vorbereitet oder ob das goldene Zeitalter nur eine Phase im republikanischen Zyklus darstellt, auf die das christliche Heil folgen wird.

Zum anderen funktionalisiert Barlow im dritten und letzten Teil des Gedichts die *Translatio religio* nicht etwa gemäß des postmillenaristischen Weltbildes Edwards', der bereits eine Verbindung zwischen dem profanen Geschichtsverlauf und dem Kommen des 1000jährigen Friedensreiches hergestellt hatte, sondern gemäß des nicht-progressiven, prämillenaristischen Verständnisses Mathers, nach dem das Millennium ein von außen in die Welt hereinbrechendes Ereignis darstellt, das durch die wundersame Rückkehr Christi auf Erden eingeleitet wird:

> But see th' imperial GUIDE from heaven descend,
> Whose beams are Peace, whose kingdom knows no end;
> [...]
> Thro' the broad East, the brightening splendor driven,
> Reverses Nature and illumins heaven;
> Astonish'd regions bless the gladdening sight,
> And Suns and Systems own superior light. (11)

Barlows Beschreibung des allein durch Gottes Gnade (»imperial GUIDE from heaven descend«) und Wunder (»reverses Nature and illumins heaven«) inaugurierten Millenniums, das über die »verwunderten Menschen« unvorbereitet hereinbricht, läßt damit nicht den Rückschluß zu, daß die historischen Fortschritte des Menschen diese Phase irdischer Glückseligkeit in der Welt auf rationale Art und Weise verwirklichen. Der von Barlow beschriebene »Gospel morning« stellt also keine »säkulare Erfüllung« der biblischen Prophezeiung dar, sondern eine traditionell »religiöse Erfüllung« eines 1000jährigen Friedensreiches, auf das die Apokalypse und die Auferstehung der Gläubigen zur Herrlichkeit Gottes folgen wird:

> Then Love shall rule, and Innocence adore,
> Discord shall cease, and Tyrants be no more.
> 'Till yon bright orb, and those celestial spheres,
> In radiant circles, mark a thousand years;
> 'Till the grand *fiat* burst th' etherial frames,
> Worlds crush on worlds, and Nature sink in flames!
> The Church elect, from smouldering ruins, rise,
> And sail triumphant thro' the yielding skies,
> Hail'd by the Bridegroom! to the Father given,
> The Joy of Angels, and the Queen of Heaven! (11–12)

Da Barlow hier die prämillenaristische Variante beschreibt und nicht die postmillenaristische Edwards', der die profane Geschichte als Heilsgeschichte begriff und eine immanente, graduelle Entwicklung auf das Millennium hin erwartete, läßt darauf schließen, daß Barlow mit dem bereits säkulare Elemente enthaltenden Postmillenarismus Edwards' nicht vertraut gewesen ist und selbst über den Synkretismus von religiösen, republikanischen und aufklärerischen Elementen eine Lösung für die miteinander konkurrierenden Weltbilder von weltlicher Utopia und endzeitlichem Eschaton zu finden suchte. Die These von der Traditionslinie, die von Edwards' postmillenaristischem Verständnis zu den revolutionären Dichtern reicht (vgl. 3.2.1), ist also mit Blick auf Barlow nicht zu halten.

Die Analyse des Gedichts *The Prospect of Peace* hat vielmehr ergeben, daß Barlow die Idee eines rational zu erwartenden Millenniums, die er in seinen späteren Gedichten entwickelt, sich nicht über die Theologie Jonathan Edwards' aneignete, sondern daß er, im prämillenaristischen Geist Cotton Mathers erzogen, diese progressive Variante eschatologischer Hoffnung durch den Einfluß anderer geistiger Strömungen sowie durch eigene Erkenntnis des überall sichtbaren Fortschritts zu entwickeln begann.

### 4.3.4 Synopse

Zusammenfassend läßt sich als Ergebnis für die Analyse von *The Prospect of Peace* festhalten, daß die Gleichzeitigkeit von orthodoxen und liberalen Glaubensgrundsätzen, wie sie im amerikanischen Kontext zum Ende des 18. Jahrhunderts vorherrschten und auch ihren Niederschlag im Lehrplan der Universität Yale fanden, es Barlow ermöglichte, revolutionäre Ideen in sein Gedicht zu integrieren, ohne dabei traditionelle calvinistische Doktrinen aufgeben zu müssen. So ist sein Gedicht *The Prospect of Peace* weder ausschließlich orthodox noch ausschließlich liberal. Es besteht vielmehr aus einem freien Nebeneinander von traditionell religiösen und neuen weltlichen Ideen über Gott, den Menschen und die Welt. Durch den Synkretismus von orthodox-calvinistischen Themen mit republikanischer Ideologie und aufklärerischen Ideen verlagert Barlow die Ausrichtung seines Welt- und Selbstbildes von einem theozentrischen zu einem homozentrischen, ohne die traditionell religiöse Hoffnung auf das Millennium transformieren oder gar aufgeben zu müssen.

Während Barlows Welt- und Selbstverständnis in seinem Gedicht *The Prospect of Peace* noch die göttliche Providenz über die menschliche Selbstbestimmtheit stellt und der Mensch Instrument des göttlichen Willens bleibt, ordnet er nur drei Jahre später in seinem ebenfalls bei einer Schuljahresfeier in Yale vorgetragenen Gedicht *A Poem* (1781) seine Ideen in einem neuen Selbstbewußtsein an, das den Menschen aus seiner religiösen Demut befreit und ihn zum Agens des göttlich vorherbestimmten Geschichtsverlaufs macht. In *A Poem* präsentiert Barlow seine aus der Lektüre aufklärerischer Historiker und der Verknüpfung mit seinem millenaristischen System der Welterklärung abgeleiteten Idee, daß Gottes Plan eine progressive Entwicklung des Menschengeschlechts vorsieht, die trotz der unleugbaren Rückschläge sich stetig zum Besseren verändert bis das Telos einer Weltgemeinschaft, die in Frieden und Harmonie lebt, verwirklicht ist:

> And tho' thou seest the rage of slaughter roll,
> And different views thy wayward race controul,
> And every sceptre leads a different cause,
> Yet thro' the whole the same progressive plan,
> Which draws, for mutual succour, man to man,
> From men to tribes, from tribes to nations spreads,

And private ties to public compact leads,
Shall rise by slow degrees, and still extend,
Their power their interest and their passions blend,
Their wars grow milder, policies enlarge,
Increasing nations feel the general charge,
Form broad alliances for mutual aid,
Mingle their manners and extend their trade,
Till each remotest realm, by friendship joind'd,
Link in the chain and harmonize mankind,
The union'd banner be at last unfurl'd,
And wave triumphant round the accordant world.
[...]
Their speech assimilate, their empires blend,
And laws and mildness thro' the world extend. (1781, 34–35)

Da Barlow diese Idee und damit die Neuausrichtung seines Weltbildes in extenso in seinem Epos *The Vision of Columbus* (1787) ausführt und *A Poem* einen Auszug daraus darstellt, wie Barlow in seiner Notiz an den Leser bereitwillig einräumt,[18] wendet sich die Untersuchung der Veränderung von Barlows Welt- und Selbstverständnis nun diesem Epos zu.

[18]»It may not be amiss to inform the subscribers for the following performance, that a copy was not given at the time it was requested, on account of its containing several passages taken from a larger work which the author has by him, unfinished. Upon farther consideration however, it is thought not improper to present to the Public a specimen of that work, in this incorrect manner, that a conjecture may be formed what success it may meet, when the whole shall make its appearance« (1781, 28).

# Kapitel 5

# The Vision of Columbus (1787)

## 5.1 Kontext und Form

Das amerikanische Leben im späten 18. Jahrhundert war, wie die Ausführungen im vorhergehenden Kapitel gezeigt haben, vor allem geprägt durch den Bedeutungsrückgang des orthodox-calvinistischen Systems der Welterklärung als dominante Sinngebungsstruktur. Je mehr sich das amerikanische Subjekt seiner eigenen Fähigkeiten und »unbegrenzten Möglichkeiten« bewußt wurde, desto mehr verloren für ihn die tradierten calvinistischen Sinnbezüge an Überzeugungskraft. Seine sich rasant modernisierende Lebenswelt verlangte nach Erklärungen, die die überall sichtbaren zivilisatorischen Fortschritte in einem neuen Welt- und Selbstverständnis fassen konnten. Die Suche nach einer der empirisch erfahrbaren Wirklichkeit adäquateren Wahrheit über die Beschaffenheit der Welt und Natur des Menschen ist nicht nur ein wesentliches Merkmal dieser Epoche, sondern auch des in diesem Kapitel zu untersuchenden Epos *The Vision of Columbus*.[1]

In der *Vision* verfolgte Barlow das Ziel, die großartigen Möglichkeiten des amerikanischen Kontinents sowie seine historische Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit in neun Büchern und einer »Dissertation« herauszuarbeiten. In einem 1779 angefertigten ersten Plan für die *Vision* hielt er diese Intention fest:

[1] Wie Leon Howard in seinem Aufsatz »The Age of Contradictions« ausführt, entwickelten die Amerikaner im 18. Jahrhundert auf ihrer Suche nach einer neuen Welterklärung nicht so sehr zusammenhängende, logisch stringente philosophische Lehren, sondern sie setzten vielmehr ihre Lebensanschauung in einer unorthodoxen Art und Weise aus praktischen Lebenserfahrungen und theoretisch philosophischen Bruchstücken zusammen (1953, 52). Diese Auffassung Howards wird von der *Vision* gestützt. Vgl. auch Elliott, 1982, 97–98: »The very structure, language, and meaning of *The Vision* project Barlow's inner conflicts and his desperate effort to make sense of his evolving world view. As he reworked the poem during the 1780s, Barlow was undergoing a transformation from political and religious conservatism to liberalism and Deism, but had not yet developed his more radical concepts. Thus, for a reader aware of the direction of Barlow's intellectual changes during those years, *The Vision* takes on a dramatic dimension in which the major actor becomes Barlow himself.«

> A Plan for a Poem on the Subject of America at large designed to exhibit the noblest and most elevated part of the earth and reserved to be [the] last and greatest theater for the improvement of mankind in every article in which they are capable of improvement. (*The Vision of Columbus (preliminary prose sketch)*, Northhampton, Aug. 1779)

Die geeignete literarische Form für die Vermittlung dieses ehrgeizigen Projekts meinte Barlow im Epos gefunden zu haben. Doch schon bald wurde Barlow sich bewußt, daß er das antike Heldenepos als poetische Vorlage für sein zukunftsorientiertes amerikanisches Thema nur verwenden konnte, wenn er zahlreiche Modifikationen vornahm. In der Einleitung zur *Vision* sah sich Barlow deshalb genötigt, seine poetischen Freiheiten zu rechtfertigen: Von seiner ursprünglichen Absicht, ein traditionelles Epos über die heldenhafte Entdeckung Amerikas schreiben zu wollen, sei er zugunsten eines visionären Gedichts abgerückt, das dem patriotischen Thema der Besiedlung Nordamerikas, der Revolution und deren Auswirkungen auf den zukünftigen Fortschritt der Menschheit besser gerecht werde (121). Trotz alledem mochte Barlow nicht vollkommen auf die affektive Wirkung epischer Handlung verzichten, worauf er selbst in einer Fußnote zum zweiten Buch hinweist:

> In the remainder of the second, and through the whole of the third Book, I have given what may be supposed a probable narrative of their [the Native Americans'] real origin and conduct. I have thrown the episode into an epic form, and given it so considerable a place in the Poem, for the purpose of exhibiting *in action* the characters, manners and sentiments of the different tribes of savages, that inhabit the mountains of South America. (167)

Die sehr eigenwillige Komposition der *Vision*, die von den traditionellen epischen Vorlagen nicht nur durch ihre Zukunftsorientierung, sondern auch durch die in ungebundener Sprache eingefügte »Dissertation« abweicht, spiegelt in eindrücklicher Art und Weise Barlows poetische – wenn auch nicht sehr erfolgreiche – Suche nach einem seinem veränderten Welt- und Selbstverständnis entsprechenden Genre wider. Dementsprechend verstand sich Barlow in der Hauptsache nicht als Dichter, sondern vielmehr als »christlicher Philosoph«, der »rather [a poem] of the philosophic than the epic kind« (*Vision*, 1787, Fußnote, 342; *Vision: Preliminary Prose Sketch*, 1779) verfassen wollte. Seine philosophische Suche nach einer die amerikanische Lebenswirklichkeit besser erfassenden Deutungsstruktur führte ihn in seinem Welt- und Selbstverständnis entscheidend über das in *The Prospect of Peace* zum Ausdruck Kommende hinaus.

Während er in seinem Schuljahresabschlußgedicht die wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Fortschritte noch nicht mit dem christlichen Telos einer Phase irdischer Vollkommenheit, dem Millennium, verknüpft hatte, vollzog er diesen gedanklichen Schritt in der *Vision*. Bestimmend für die *Vision* ist nicht mehr, wie noch in *The Prospect of Peace*, die *Translatio imperii*-Idee, die sowohl einen zyklischen als auch einen linear-teleologischen Geschichtsverlauf nahelegt, sondern die Idee eines zivilisatorischen Fortschritts, den er in der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft kulminieren sieht. Zu diesem progressiv-teleologischen Geschichtsverständnis gelangte Barlow, wie bei der Untersuchung der *Vision* zu zeigen sein wird, nicht über eine »Verweltlichung« des christlichen Geschichtsbewußtseins, sondern durch die Verknüpfung des religiösen Elements des Eschatons mit der aufklärerischen Theorie einer sozialen Evolution. Mit diesem aufklärerischen Ideologem war Barlow, wie die nachfolgenden Ausführungen belegen, durch seine Lektüre der Werke zweier bedeutender, europäischer Gelehrter der Aufklärungszeit – William Robertson und Voltaire – vertraut.

Die *The History of America* (1777) des Schotten Robertsons, der die Geschichte Südamerikas von der Entdeckung durch Columbus bis zur Koloniegründung durch die spanische Krone beschreibt, prägte Barlow nachhaltig. Theodore A. Zunder, Leon Howard und zahlreiche weitere Kritiker haben darauf hingewiesen, daß Barlow sich in der Einleitung sowie in der Struktur der ersten beiden Bücher der *Vision* sehr stark an Robertson orientiert hat. Doch über das Aufzeigen sprachlicher und struktureller Parallelen geht auch Zunder in seiner Analyse nicht hinaus.[2]

Robertson hat die spanischen Quellen, die ihm für seine *History of America* zur Verfügung standen, nach dem historiographischen Kriterium des zivilisatorischen Fortschritts gesichtet, geordnet und ausgewertet. Das aufgeklärte Selbst- und Weltbild Robertsons wird dabei nicht nur zwischen den Zeilen sichtbar, sondern von ihm auch in langen Passagen ausgeführt, in denen er über die Entstehung der Religion und die notwendigen Voraussetzungen für den Fortschritt der Menschheit vom Zustand der Barbarei zur Zivilisation philosophiert sowie u. a. einen Merkmalkatalog aufstellt, der zur gerechten Beurteilung des Fortschritts der indianischen Bevölkerung anzulegen sei. Daß Barlow über den parallelen Aufbau der ersten beiden Bücher der *Vision* zu *History of America* auch Robertsons geschichtsphilosophisches Prinzip eines zivilisatorischen Fortschritts übernommen hat, wird später im einzelnen zu zeigen sein.

Aber nicht nur der Einfluß Robertsons auf das Denken Barlows wird anhand einzelner Textpassagen in der *Vision* nachzuweisen sein, sondern auch seine geistige Prägung durch Voltaire. Barlow waren mindestens zwei bedeutende Werke Voltaires bekannt: zum einen der in englischer Sprache verfaßte *Essay on Epic Poetry* (1727) und zum anderen das Geschichtswerk *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756). Obwohl Barlow in der *Vision* sowohl auf den litera-

[2] Während es die meisten Kritiker bei diesem Hinweis belassen, geht Zunder mehr ins Detail dieser Parallelität und führt aus, daß Barlow die in seiner Einleitung zur *Vision* vorgestellte Biographie Columbus' nicht nur in Anlehnung an Robertson abgefaßt hat, sondern sogar ganze Sätze des englischen Historiographen wörtlich übernommen hat (1934, 22).

rischen Essay als auch auf das historiographische Werk Voltaires verweist, hat bislang kein Kritiker den Epos auf eventuelle Parallelen in Voltaires Werken hin untersucht.[3]

Der Einfluß von Voltaires Essay, der einen knappen, wertenden Überblick über das epische Genre gibt und neben den antiken Epen Homers, Vergils und Lucans, auch das neuzeitliche Epos *La Araucana* (1590) von Don Alonso de Ercilla, das die Eroberung Chiles zum Thema hat, miteinbezieht, ist hauptsächlich darin zu sehen, daß es Barlow dahingehend inspiriert hat, als Vorlage für sein Epos die Entdeckung und Besiedlung Amerikas zu wählen.[4]

Die Bedeutung des historiographischen Werks Voltaires für das Denken Barlows ist ungemein groß. Barlow hat nicht nur die für den geistigen Aufstieg der Menschheit herausragenden historischen Ereignisse des 16. und 17. Jahrhunderts, die er im vierten Buch der *Vision* nachzeichnet, dem Geschichtswerk Voltaires entlehnt, sondern auch dessen geschichtsphilosophische Überzeugung übernommen, daß die Geschichte als eine progressive Entfaltung der menschlichen Vernunft zu verstehen sei. Dieses geschichtsphilosophische Prinzip, mit Hilfe dessen die historischen Fakten zu einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Barbaren zu zivilisierten Nationen geordnet werden können, verbindet Voltaire mit Robertson.

Aufgrund der nachweislichen Beeinflussung Barlows durch die Werke dieser beiden Aufklärer liegt die Vermutung nahe, daß die dem religiösen System fremde Idee einer progressiven Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der Gesellschaft über seine Lektüre der Werke Robertsons und Voltaires Eingang in die *Vision* fand, zumal Barlows eigene Beobachtung der amerikanischen Realität die Theorie einer stetigen Verbesserung der sozial-politischen und ökonomischen

[3]In der Fußnote zum zweiten Buch findet sich der Hinweis auf den Essay und zum Ende der »Dissertation« (191) die Bemerkung Barlows über die ausschweifende Historiographie Voltaires.

[4]In seinem *Essay on Epic Poetry* plädiert Voltaire u. a. für die künstlerische Befreiung von den antiken Dichtern: »We should be their Admirers, not their Slaves. We do not speak the same Language. Our Religion (the great Basis of Epick Poetry) is the very Reverse of their Mythology: Our Battles, our Sieges, our Fleets, are more different from theirs, than our Manners from those of America. The Invention of Gun-Powder, that of the Compass, that of Printing, so many Arts besides newly emerg'd into the World, have alter'd the Face of the Universe; and an Epick Poet, being surrounded with so many Novelties, must have but a small Share of Genius, if he durst not be new himself« (312). In Buch vier der *Vision* gibt Barlow diesen Appell Voltaires mit den folgenden Versen wieder:

> Thus all the tribes of men, beneath thy view,
> Enlarge their walks and nobler toils pursue,
> Unwonted deeds, in rival greatness, shine
> Call'd into life and first inspired by thine.
> So, while imperial Homer tunes the lyre,
> The living lays unnumber'd bards inspire,
> From realm to realm, the kindling spirit flies,
> Sounds thro' the earth and echoes to the skies. (238)

Situation bestätigte. So führt Barlow in allen neun Büchern der *Vision* immer wieder konkrete, seiner Lebenswelt entnommene Beweise für den zivilisatorischen Fortschritt in Amerika an; das siebte Buch ist sogar nur dem sozialen, wissenschaftlichen, politischen und künstlerischen Fortschritten in Amerika gewidmet.

Die Integration der aufklärerischen Vorstellung eines weltimmanenten Entwicklungsprozesses in sein religiöses System der Welterklärung, dessen markantestes Element die eschatologische Hoffnung auf die Wiederherstellung paradiesischer Zustände ist, führt Barlow durch eine Verknüpfung dieser beiden Elemente zu einem progressiv-teleologischen Geschichtsverständnis, dessen temporale Erfüllung ein rational zu erwartendes Friedensreich auf Erden ist. Bevor die Veränderung von Barlows System der Welterklärung anhand seines Gottes-, Menschen- und Geschichtsverständnis im einzelnen herausgearbeitet wird, soll nachfolgend kurz der Inhalt der *Vision* wiedergegeben werden.

## 5.2 Inhalt der Vision

Der Aufbau der *Vision* wird thematisch bestimmt durch die Darstellung des zukünftigen Fortschritts und der letztendlichen Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft. Um dieses Thema gruppiert Barlow die neun Bücher der *Vision*, deren erzählerischer Rahmen Columbus und ein Engel bilden. Die himmlische Erscheinung offenbart dem vom Tode gezeichneten Spanier in Visionen die segensreichen Folgen seiner Entdeckung Amerikas.

Das erste Buch widmet sich ausschließlich der geographischen Beschreibung Nord- und Südamerikas, wobei Barlow den Akzent auf die landschaftliche Überlegenheit Amerikas gegenüber dem europäischen Kontinent legt: die Klimazonen sind vielfältiger, die Berge höher, die Täler fruchtbarer.

Im zweiten und dritten Buch sowie in der *Dissertation on the Genius and Institutions of Manco Capac* stellt Barlow die Gebräuche und Sitten der Indianer Südamerikas vor, insbesondere der peruanischen Inkas. Hier ist es Barlows Interesse, den amerikanischen Kontinent nicht nur als Land barbarischer, unkultivierter und zurückgebliebener Wilder zu präsentieren, sondern auch als Wiege bedeutender zivilisatorischer Fortschritte, wie sie sich z. B. im Regierungssystem des Inkareichs zeigen würden.

Im Zentrum des vierten Buches steht die durch die Entdeckung Amerikas positiv beeinflußte Entwicklung der Menschheit. In enger Anlehnung an die Geschichtsbetrachtung Voltaires entfaltet Barlow den progressiven Gang der Geschichte vom dunklen Mittelalter, zu dem er noch die Zerstörung des Inkareichs durch die spanischen Eroberer rechnet, zum aufgeklärten Zeitalter, das seinen Höhepunkt in der beginnenden Kolonisation Nordamerikas findet.

Das fünfte Kapitel schließt unmittelbar an das vorhergehende Buch an und erzählt die Geschichte der amerikanischen Kolonien bis zum Ausbruch des Unabhängigkeitskriegs. Letzterem widmet Barlow das gesamte sechste Buch, das die

Auswirkung des Unabhängigkeitskriegs auf die Politik der europäischen Staaten beschreibt und die wichtigsten Kämpfe dieses Krieges sowie ihre heldenhaften Generäle benennt.

Mit einer Hymne auf den endlich in Amerika Einzug haltenden Frieden beginnt Barlow das siebte Buch, das der Zielsetzung folgt, die in Amerika gemachten Fortschritte auf wirtschaftlichen, religiösen, technischen und künstlerischen Gebieten hervorzuheben und zu preisen.

Im Buch acht führt Barlow einen philosophischen Diskurs, um all den Skeptikern und Zweiflern entgegenzutreten, die hinter den oft brutalen und den Fortschritt der Menschheit eher beeinträchtigenden historischen Ereignissen keine göttliche Providenz erkennen können, die den Menschen gemäß eines progressiv-teleologischen Heilsplans auf eine glückliche und friedvolle Zukunft zuführt, sondern die den Menschen lediglich als Spielball des Zufalls begreifen.

Im neunten und letzten Buch der *Vision* prophezeit Barlow eine Phase unermeßlichen irdischen Glücks, in der die Menschheit in Frieden, Wohlstand und Harmonie geeint sei und von einem Weltstaat regiert werde.

## 5.3 Ansatz und Methode

Bis die *Vision* in gedruckter Form erschien, sollte einige Zeit vergehen. Insgesamt arbeitete Barlow acht Jahre an der Fertigstellung dieses ehrgeizigen Projekts, das er durch seine verschiedenen Tätigkeiten – Lehrer, Kaplan der Revolutionsarmee, Verleger und Anwalt – mehr schlecht als recht zu finanzieren suchte. Bevor England 1782 die amerikanische Unabhängigkeit offiziell anerkannte, hatte Barlow alle neun Bücher der *Vision* bis auf einen kleinen Teil des siebten Buches fertiggestellt.

In den acht Jahren, die bis zur endgültigen Publikation des Epos vergingen, war Barlows Selbst- und Weltverständnis einem ständigen Neukonfigurationsprozeß unterworfen. Die einzelnen Bücher der *Vision* reflektieren die unterschiedlichen Stadien dieses Veränderungsprozesses, der zu widersprüchlichen Aussagen über Gott, die Welt und den Menschen innerhalb der *Vision* geführt hat. Die Neuausrichtung wird besonders deutlich bei der Analyse der »Dissertation« hervortreten, die Barlow erst zu einem späten Zeitpunkt der *Vision* beigefügt hat und die in ihrer Befreiung aus orthodox-calvinistischen Denkstrukturen gegenüber den anderen neun Büchern am weitesten ging.

In der sich nun anschließenden Untersuchung sollen die heterodoxen Passagen und aufklärerischen Elemente der *Vision*, die lange Zeit den Kritikern entgangen sind, herausgearbeitet werden.[5] Da Barlow sein Gottes-, Menschen- und Ge-

[5] Bis in die späten 1960er Jahre hinein herrschte in der Kritik zu Barlow der Konsens vor, daß Barlow sein orthodox-calvinistisches Welt- und Selbstverständnis erst zu verändern begann, als er 1788 in Europa mit revolutionären Gedankengut in Kontakt kam. Wie jedoch in der Analyse der *Vision* zu zeigen sein wird, beinhaltet bereits dieser frühe Epos neben heterodoxen

schichtsbild von Buch zu Buch in dem synkretistischen Gehalt und der Aussage variiert, würde eine zusammenfassende Behandlung aller Bücher diese Ebene der Widersprüchlichkeit nicht abbilden können. Deshalb wird eine Einzelanalyse der Gesamtschau vorgezogen, auch wenn dies nur unter Aufgabe einer systematischen Erarbeitung von Barlows Auffassungen möglich ist.

Um die synkretistischen Verknüpfungen unterschiedlicher Ideologeme in der *Vision* aufzeigen zu können, ist eine Untersuchung aller Bücher ohnedies nicht erforderlich, zumal die Bücher eins, drei, fünf und sechs hauptsächlich deskriptiven Inhalts sind. Der Textanalyse werden deshalb die Bücher zwei und vier, die »Dissertation« sowie die Bücher sieben bis neun zugrunde gelegt. Während es bei der Untersuchung des zweiten Buches hauptsächlich darum geht, die Beeinflußung Barlows durch Roberstons Zivilisationstheorie anhand einiger ausgewählter Textpassagen aufzuzeigen, liegt der Schwerpunkt bei Buch vier auf den aufklärerischen Elementen, die Barlow von Voltaire übernommen hat.

## 5.4 Textanalyse

### 5.4.1 Analyse des zweiten Buchs

Die grundsätzliche Frage, die Barlow in dem zweiten Buch der *Vision* zu beantworten sucht, ist, ob die Indianer Amerikas die gleiche genealogische Abstammung für sich in Anspruch nehmen können wie die Europäer oder aber aufgrund ihrer stark von den europäischen Völkern abweichenden physischen Erscheinung und Mentalität einer minderwertigen Gattung angehören:

> Tell then, my Seer, from what dire sons of earth
> The brutal people drew their ancient birth?
> Whether in realms, the western heavens that close,
> A tribe distinct from other nations rose,
> Born to subjection; when, in happier time,
> A nobler race should hail their fruitful clime.
> Or, if a common source all nations claim,
> Their lineage, form, and reasoning powers the same,
> What sovereign cause, in secret wisdom laid,
> This wonderous change in God's own work has made?
> Why various powers of soul and tints of face
> In different climes diversify the race? (152)

Diese Frage beantwortet Barlow, indem er den christlichen Schöpfungsgedanken (»God's own work«) mit der aufklärerischen Theorie einer natürlichen Adaption

---

Passagen, die Barlows Affinität zum deistischen Glauben aufweisen, auch zahlreiche weitere aufklärerische Elemente.

des Menschen an seine Umwelt verknüpft. Der genealogische Ausgangspunkt aller menschlichen Bewohner dieser Erde wären demnach die von Gott geschaffenen ersten Menschen (»God's first works«), so daß alle Stämme dieser Erde ein- und derselben Rasse angehören würden. Die Unterschiede, die zwischen den Völkern der Erde zu beobachten wären (»this wonderous change«), wären auf klimatische und geographische Einflüsse zurückzuführen (»See beauty, form and colour change with place«), die eine Veränderung der physischen Form und seelischen Verfaßtheit der Menschen über die Jahrhunderte hinweg bedingten (»deform the figure, and degrade the mind«):

> See beauty, form and colour change with place–
> Here charms of health the blooming visage grace;
> There pale diseases float in every wind,
> Deform the figure, and degrade the mind.
> [...]
> Unlike that harmony of human frame,
> Where God's first works and nature's were the same,
> The unconscious tribes, attempering to the clime,
> Still vary downward with the years of time;
> Till fix'd, at last, their characters abide,
> And local likeness feed their local pride.
> The soul too varying with the changing clime,
> Feeble or fierce, or groveling or sublime,
> Forms with the body to a kindred plan,
> And lives the same, a nation or a man. (152–53)

Die hier von Barlow vertretene naturalistische Erklärung für die anthropologischen und kulturellen Unterschiede zwischen den europäischen Völkern und den Indianerstämmen Südamerikas ist dem religiösen Weltbild grundsätzlich fremd und entspringt einer neuen wissenschaftlichen Erkenntnis.

Die Parallelität der Argumentation, die hier zwischen der *Vision* und Robertsons *The History of America* besteht, legt die Vermutung nahe, daß Barlow diese fortschrittliche Evolutionsidee über sein Studium der von Robertson verfaßten Geschichte Südamerikas gewann. In diesem Werk vertritt der Schotte die in den europäischen Gelehrtenkreisen des 18. Jahrhunderts vorherrschende Theorie, daß sich die biologischen Ausdifferenzierungen des Menschengeschlechts auf die unterschiedlichen Klima- und Landschaftszonen der Erde zurückführen lassen. In den Ländern, wo ein mildes Klima herrsche und eine ausgewogene Natur den Menschen umgebe, bliebe dieser seinem ursprünglichen von Gott geschaffenen Wesen am nächsten. In Ländern mit extremen klimatischen Bedingungen hingegen trete eine Degeneration der menschlichen Natur ein. Robertson legt diese Theorie seiner Beurteilung der indianischen Stämme zugrunde und führt die zivilisatorische Unterentwicklung der Einheimischen Amerikas auf das dort herrschende extreme Klima und die Naturgewalten zurück, die einer positiven Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten entgegenstanden:

> In contemplating the inhabitants of a country so widely extended as America, great attention should be paid to the diversity of climates under which they are placed. [...] In every part of the earth where man exists, the power of climate operates, with decisive influence, upon his condition and character. In those countries which approach near to the extremes of heat or cold, this influence is so conspicuous as to strike every eye. Whether we consider man merely as an animal, or as being endowed with rational powers which fit him for activity and speculation, we shall find that he has uniformly attained the greatest perfection of which his nature is capable, in the temperate regions of the globe. [...] This powerful operation of climate is felt most sensibly by rude nations, and produces greater effects than in societies highly polished. (1787, Vol. II, 228f.)

Indem Barlow diese aufklärerische Vorstellung einer natürlichen Anpassung des Menschen an seine Umgebung in sein religiöses Selbstverständnis übernimmt, kann er die Unterschiede zwischen den Europäern und den Indianern erklären und sie so auf den gleichen Ursprung, nämlich auf Gott zurückführen. Damit hebt Barlow das Erklärungsdefizit der christliche Schöpfungslehre auf, die nicht begründen kann, warum es so große physische und psychische Unterschiede zwischen den Menschen gibt, wenn Gott doch alle Menschen gleich geschaffen habe.[6]

Gleichzeitig mit dem Ideologem einer natürlichen Anpassung des Menschen an seine Umgebung übernimmt Barlow von Robertson aber auch dessen aufklärerische Vorstellung eines die Menschheitsgeschichte durchwaltenden zivilisatorischen Fortschritts.[7] In seiner *History* vertritt Robertson die Idee, daß die Menschheit, einschließlich der ›barbarischen‹ Stämme Süd- und Nordamerikas,[8] einem zivilisatorischen Entwicklungsprinzip folge, nach dem sich auch die rohen, unkultivierten Barbaren des amerikanischen Kontinents zu kultivierten Bürgern sowohl durch äußere – Klima, Geographie – als auch innere – Zusammenschluß der Menschen zu Gesellschaften – Ursachen entwickeln würden. Das irritierende Moment

[6] Barlow übernimmt von Robertson auch die sehr moderne wissenschaftliche Erklärung für die Herkunft der Indianer: So würden die Indianer Süd- und Mittelamerikas von Südeuropäern abstammen, die von den Dardanellen aus das Meer erkundet hätten und nach Amerika vorgestoßen wären, während die Indianer Nordamerikas über eine Landzunge von Asien nach Amerika vorgedrungen wären (vgl. 155–56).

[7] Vgl. Robertson, 1787, Vol. II, 30: »In every part of the earth the progress of man hath been nearly the same, and we can trace him his his career from the rude simplicity of savage life, until he attains the industry, the arts, and the elegance of polished society.«

[8] Vgl. Robertson, 1787, Vol. II, 211: »A human being, as he comes originally from the hand of nature, is every where the same. At his first appearance in the state of infancy, whether it be among the rudest savages, or in the most civilized society, we can discern no quality which marks any distinction or superiority. The capacity of improvement seems to be the same.«

der zivilisatorischen Stagnation der Indianer, führt Robertson auf die Weite des amerikanischen Kontinents zurück. So sei der zivilisatorische Fortschritt in Amerika im Vergleich mit dem europäischen Kontinent deshalb so langsam gewesen, da aufgrund der geringen Bevölkerungsdichte der für den zivilisatorischen Fortschritt nötige Zusammenschluß der einzelnen indianischen Stämme zu größeren Gemeinschaften nicht gegeben war:

> But until men are brought to assemble in numerous bodies, and incorporated such close union, as to enjoy frequent intercourse, and to feel mutual dependence, they never imbibe perfectly the spirit, or assume the manners of social life. In a country of immense extent, with only one city, the progress of manners and the improvement either of the necessary or more refined arts, must have been so slow, and carried on under such disadvantages, that it is more surprising the Peruvians should have advanced so far in refinement, than that they did not proceed farther. (Robertson, 1787, Vol. III, 230)

Barlow gibt diese Idee Robertsons folgendermaßen wieder:

> [...] A scanty band,
> In that far age, approach'd the untrodden land.
> Prolific wilds, with game and fruitage crown'd,
> Supply'd their wishes from the uncultured ground.
> By nature form'd to rove, the restless mind,
> Of freedom fond, will ramble unconfined,
> Till all the realm is fill'd, and rival right
> Restrains their steps, and bids their force unite;
> When common safety builds a common cause,
> Conforms their interests and inspires their laws;
> By mutual checks their different manners blend,
> Their fields bloom joyous and their walls ascend.
> Here, to their growing hosts, no bounds arose,
> They claim'd no safeguard, as they fear'd no foes;
> Round all the land their scattering sons must stray,
> Ere arts could rise, or power extend the sway. (158)

Obwohl also die amerikanischen Naturgewalten die Indianer lange im ersten Entwicklungsstadium der Menschheit als Barbaren, Jäger und Sammler verharren ließen, würden sie sich irgendwann zu Nationen zusammenschließen, die Erde kultivieren und dadurch eine positive genetische und mentale Weiterentwicklung evozieren:

> Yet when their tribes to happy nations rise,
> And earth by culture warms the genial skies,

A fairer tint and more majestic grace
Shall flush their features and exalt the race;
While milder arts, with social joys refined,
Inspire new beauties in the growing mind. (154)

Doch nicht nur die Eingeborenen, auch die europäischen Siedler Nordamerikas würden in dem einzigartigen Zusammenwirken von Zivilisation und der geographischen Erhabenheit Amerikas eine der alten Welt an Größe und Stattlichkeit überlegene Kühnheit hervorbringen, die der Menschheit als Wegweiser dienen werde:[9]

Thy followers too, fair Europe's noblest pride,
When future gales shall wing them o'er the tide,
A ruddier hue and deeper shade shall gain,
And stalk, in statelier figures, o'er the plain.
While nature's grandeur lifts the eye abroad
O'er these dread footsteps of the forming God;
Wing'd on a wider glance the venturous soul

[9]Obwohl Barlow den Gedanken entwickelt, daß die menschliche Rasse in Amerika klüger, stattlicher und besser sein werde als ihre europäischen Verwandten, ist der Gleichheitsgedanke, daß alle Menschen über dieselben physischen Voraussetzung verfügen und somit unter den gleichen klimatischen und geographischen Bedingungen eine ähnliche Entwicklung erfahren würden, sehr wichtig. So fügt Barlow seinen Ausführungen über die erstaunliche zukünftige Evolution der Menschheit in Nordamerika den warnenden Hinweis hinzu, daß man deshalb aber nicht annehmen sollte, daß manche Nationen zum Dienen und andere zum Herrschen geboren wären: »But think not thou, in all the race of man, / That different pairs, in different climes, began; / Or tribes distinct, by signal marks confest, / Were born to serve or subjugate the rest« (155). Dieses Element des Gleichheitsgedankens läßt sich nicht eindeutig auf ein bestimmtes System des Menschen- und Weltbildes zurückführen. Die Auffassung »we are all created equal«, wie sie ja auch in der Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung festgehalten ist, war sicherlich Bestandteil der amerikanischen Aufklärung. Auch bei Robertson konnte Barlow die Überzeugung finden, daß Menschen ursprünglich alle gleich aus der Hand des Schöpfers kamen: »A human being, as he comes originally from the hand of nature, is every where the same« (Vol. II, 211). Jedoch hat nicht jeder Aufklärer diese Ansicht geteilt. In Voltaires historiographischen Schriften konnte Barlow lesen, daß der französische Vordenker die schwarze Rasse für intellektuell minderbemittelt hielt und aus der Tatsache, daß die Indianer bei ihrer Unterwerfung durch die Spanier nur wenig Widerstand leisteten, schloß, daß diese Rasse zum Dienen geboren wäre (vgl. Voltaire, 1838, 404).

Auch in der Bibel findet sich die Vorstellung, daß Gott alle Menschen gleich geschaffen hat. Jedoch wurde besonders im calvinistisch-religiösen System die Gleichheit aller Menschen vor Gott durch die Auserwähltheitsdoktrin überlagert, nach der Gott bestimmte Menschen für die Erlösung bestimmt hat und andere auf Ewig verdammt. So wurden die schwarzen Sklaven in Amerika oft als die leibhaftige Inkarnation des Bösen beschimpft.

Barlow hingegen geht von der Gleichheit aller Menschenrassen, einschließlich der Schwarzen und der Indianer, aus. Bereits in *The Prospect of Peace* setzte er sich für die Auflösung der Sklaverei und die Gleichstellung der Schwarzen ein. In der *Columbiad* wird Barlow die Idee, daß alle Menschen mit der gleichen Würde und den gleichen Rechten geboren sind, mit noch sehr viel mehr Nachdruck vertreten.

Bids greater powers and bolder thoughts unroll;
The sage, the chief, the patriot, unconfined,
Shield the weak world and counsel for mankind. (155)

Im Gegensatz zu Robertson führt Barlow jedoch den zivilisatorischen Entwicklungsprozeß der Menschheit nicht nur auf die von dem Schotten angeführte naturalistische Begründung zurück, sondern er verknüpft die aufklärerische Evolutionstheorie mit dem religiösen Element der göttlichen Providenz. So habe Gott den Menschen von Natur aus für ein Leben in Gemeinschaft vorherbestimmt (»human souls, for social compact given«, 157) und der »social plan« folge »Heaven's all-ruling plan« (164).

Indem Barlow die sich rein auf Naturgesetze stützende Begründung des empirisch nachweisbaren menschlichen Fortschritts in sein religiöses Weltbild integriert, schafft er einen Synkretismus, der das immanent wirkende Entwicklungsprinzip nicht nur mit dem religiösen Element der Providenz verknüpft, sondern auch mit dem Heilsversprechen, i. e. der Erwartung eines Millenniums. Durch die Verbindung der religiösen Hoffnung auf eine historische Phase irdischer Glückseligkeit mit der rational zu erwartenden Fortschritten wird der geschichtliche Prozeß zu einer Heilsgeschichte, die sich nach dem von Gott vorherbestimmten Plan progressiv entfaltet und im Millennium kulminieren wird. Die Verknüpfung der aufklärerischen Evolutionstheorie mit der christlichen Doktrin göttlicher Providenz und deren Heilsversprechen führt bei Barlow also dazu, daß er den Geschichtsverlauf als einen Heilsplan begreift, dessen Ziel die irdische Errichtung einer utopischen Weltgemeinschaft ist.

Der Entdeckung des amerikanischen Kontinents durch Columbus kommt in dem heilsgeschichtlichen Verständnis Barlows eine katalytische Bedeutung zu. So stellten die Entdeckung Amerikas und die sich nach Westen hin ausbreitende Zivilisation und Kultur unverzichtbare und elementare Bestandteile des Heilsplans dar, ohne die dieser Plan nicht erfüllt werden könne:

Long have thy race, to narrow shores confined
Trod the same round that cramp'd the roving mind;
Now, borne on bolder wings, with happier flight,
The world's broad bounds unfolding to the sight,
The mind shall soar; the nations catch the flame,
Enlarge their counsels and extend their fame;
While mutualities the social joys enhance,
And the last stage of civil rule advance. (164)

Die im Zuge der Erschließung Amerikas entdeckten, unerschöpflichen Reichtümer, so Barlows Argumentation, würden einen emsigen Handel zwischen den verschiedenen Kontinenten und Nationen einleiten, der die Welt ihre Differenzen vergessen ließe und somit »the last stage of civil rule« voranbringen werde.

Da Barlow allen geschichtlichen Ereignissen einen ihre mittelbare Bedeutung transzendierenden Sinn zuschreibt, den er aus seinem Glauben an das göttliche Heilsversprechen bezieht, kann er sogar die aus der Entdeckung Amerikas resultierenden fürchterlichen Folgen – die grausame Eroberung und Unterwerfung der Indianer – positiv umdeuten als einen notwendigen Schritt auf die prophezeite und göttlich garantierte Zukunft zu:

> Enough for man, with persevering mind,
> To act his part and strive to bless his kind;
> Enough for thee, o'er thy dark age to rise,
> With genius warm'd, and favour'd of the skies.
> For this my guardian care thy youth inspired,
> To virtue raised thee, and with glory fired,
> Bade in thy plan each distant world unite,
> And wing'd thy streamer for the adventurous flight.
>     Nor think no blessings shall thy toils attend,
> Or these fell tyrants can defeat their end.
> Such impious deeds, in Heaven's all-ruling plan,
> Lead in disguise the noblest bliss of man. (164)

Gleichzeitig reflektieren die oben zitierten Verse das traditionell calvinistische Menschenbild eines demütigen und unter der Allmacht Gottes stehenden Geschöpfs, dessen einzige Aufgabe es ist, das ihm göttlich zugedachte Schicksal pflichtschuldigst zu leben, ohne die Verantwortung für die Folgen seines Handelns auf sich nehmen zu müssen (»enough for man, with persevering mind, / To act his part and strive to bless his kind«). Hier reflektiert Barlow die Passivität, der der Mensch in diesem religiösen Weltbild ausgeliefert ist, wobei er der Gnade eines allmächtigen und in der Geschichte souverän und allein herrschenden Gottes unterworfen ist. Indem sich der Mensch bemüht, seine göttliche Bestimmung zu erfüllen, wird er zum Agens Gottes und seine Taten sind gerechtfertigt. Denn selbst Terror, Leid und Vernichtung sind Bestandteil der göttlichen Vorsehung, durch die der himmlische Plan realisiert wird. Diesem passiven, demütigen Menschenbild widerspricht Barlow jedoch aufs Nachdrücklichste mit seiner auf das zweite Buch folgenden Dissertation über das von dem Inka Manco Capac geschaffene Regierungssystem Perus.

### 5.4.2 Analyse der »Dissertation«

Mit der dem dritten Buch vorangestellten »Dissertation on the Genius and Institutions of Manco Capac« verfolgt Barlow die Zielsetzung, Manco Capacs zivilisatorische Leistung als genialer Gesetzgeber und Begründer eines Reiches zu würdigen, das in seiner Kultiviertheit keinem der Antike nachsteht. Zu diesem Zweck vergleicht er Manco Capac mit zwei anderen herausragenden Gesetzgebern »barbarischer« Völker: Moses und Mohammed. Die von den Europäern so bewunderten, staatstragenden Griechen und Römer, wie z. B. Solon und Numa, hält Barlow eines Vergleichs mit dem Inka für nicht würdig, da »the constitutions of Rome and Athens, however the subject of so much injudicious applause, were never fixed upon any permanent principles« (178).

Die Vielzahl der dem calvinistischen System der Welterklärung fremder Elemente, die die »Dissertation« kennzeichnen, legt den Schluß nahe, daß Barlow diese sehr theoretische Diskussion über die Natur und Beschaffenheit der peruanischen Reichsverfassung und deren Vergleich mit der jüdischen und islamischen Gesetzgebung erst zu einem sehr späten Zeitpunkt der *Vision* beigefügt hat. Denn während in allen anderen Büchern ein durchweg passives Verständnis des Menschen als Objekt und nicht als Subjekt der Geschichte vorherrscht, das von Gott gelenkt wird und lediglich ausführendes Organ des göttlichen Plans ist, verschiebt sich in der »Dissertation« die Autorschaft über die Gestaltung der Lebenswelt von Gott auf den Menschen. Dies zeigt sich in der Begeisterung Barlows über den Genius des Inkas Manco Capacs, dem Begründer des peruanischen Imperiums. Barlow preist in der »Dissertation« nicht die göttliche Vorsehung für die von dem Inka ausgeführten Taten, sondern führt die Entstehung des Inkareichs allein auf die Leistung menschlicher Vernunft zurück:

> On the whole, it is evident, that the system of Capac is the most surprizing exertion of human genius to be found in the history of mankind. (191)

In der Darstellung Barlows entwickelt der Inka Capac den Plan, wie er die kriegerischen Indianerstämme Perus zu einem friedlichen und harmonischen Zusammenleben überzeugen kann, aufgrund eigener Beobachtungen und rationaler Überlegungen. Nicht Gott offenbart Capac diesen Plan, sondern der Indianer entwickelt ihn aus seiner Vernunft heraus:

> He saw the sires their dreadful Gods adore,
> Their altars staining with their children's gore;
> Yet mark'd their reverence for the Sun, whose beam
> Proclaims his bounties and his power supreme;
> Who sails in happier skies, diffusing good,
> Demands no victim and receive no blood.
> In peace returning with his conquering sire,
> Fair glory's charms his youthful soul inspire;
> With virtue warm'd, he fix'd the generous plan,
> To build his greatness on the bliss of man. (169)

Eine solche Darstellung der geschichtlichen Gestaltungsmöglichkeit des Menschen widerspricht der calvinistischen Doktrin der göttlichen Vorsehung, bei der der

Mensch lediglich ausführendes Organ des göttlichen Willens ist. Diese Behandlung des Menschen nicht nur als Agens, sondern auch als Movens des Geschichtsprozesses wird in den sich anschließenden Büchern wieder zurückgenommen, in dem das traditionell christliche Verständnis eines der Souveränität Gottes unterworfenen Menschen dominiert. Bereits am Ende der »Dissertation« schränkt Barlow die Gestaltungsmacht des Menschen wieder ein, indem er einräumen muß, daß es keinem Menschen vergönnt ist, ein allen historischen Zufällen trotzendes und perfektes Regierungssystem zu schaffen:

> But viewing the concurrence of these fatal accidents, which reduced this flourishing empire to a level with many other ruined and departed kingdoms, it only proves that no human system has the privilege to be perfect. (191)

Die in obigem Zitat zum Ausdruck kommende republikanische Geschichtsauffassung eines fortwährenden Aufstiegs und Falls der Reiche widerspricht der in Buch acht und neun zum Ausdruck gebrachten Hoffnung auf einen letztendlich perfekten, alle Nationen umfassenden Weltstaatenbund, der für immer Frieden unter allen Völkern garantieren werde. Doch dies ist nur einer der Widersprüche, die Barlow in der »Dissertation« generiert. Ein weiterer betrifft die Passagen, in denen Barlow über die Entstehung der religiöser Ideen und den Nutzen religiöser Institutionen philosophiert.

Während Robertson in seiner *History of America* die Auffassung vertritt, daß die christliche Lehre eines himmlischen Schöpfers der Erde und des Menschen, der göttlichen Vorsehung und des ewigen Lebens so abstrakt sind, das die Indianer ohne europäische missionarische Hilfe kein dem christlichen Glauben entsprechendes Gottesverständnis entwerfen konnten, widerspricht Barlow mit seiner Beurteilung der Religion Manco Capacs dieser Meinung des englischen Aufklärers. Manco Capac habe aus seiner eigenen Vernunft und trotz seines sehr ungebildeten Verstandes eine auf rationalen Ideen gegründete Religion entworfen, die an die Stelle eines grausam wütenden Gottes das Bild eines gütigen und vorsorglichen Vaters setzt:

> In the most enlightened periods of antiquity, only a very few of their wisest Philosophers, a Socrates, a Tully, or a Confucius, ever formed a just idea on the subject, or described the Deity as a God of purity, justice and benevolence. Can any thing then be more astonishing than to view a savage native of the southern wilds of America, rising in an age, void of every trace of learning or refinement, and acquiring by the mere efforts reason, a sublime and rational idea of the Parent of the universe! (189)

Diese Äußerung Barlows weist auf die dem calvinistischem System fremde deistische Idee hin, die Vorstellung nämlich, daß der Mensch nicht allein über die offenbarte, heilige Schrift Kenntnis über das Wesen Gottes erhalten kann, sondern daß jeder Mensch die Gottesidee aus seiner Vernunft ableiten kann (»acquiring by the mere efforts reason, a sublime and rational idea of the Parent of the universe«) und dazu die Offenbarung nicht mehr unbedingt benötigt.

Auch das von Barlow in der »Dissertation« wie auch in den folgenden Büchern vertretende Gottesbild eines liebenden und gütigen Vaters verweist auf das deistische System der Welterklärung. In der »Dissertation« tritt Barlow mit einer sehr mutigen Theorie hervor, die das unter den amerikanischen Calvinisten vorherrschende Bild eines zornigen und strafenden Gottes nicht nur hinterfragt, sondern es auch als falsch und abergläubisch kritisiert. Denn die religiöse Vorstellung eines dämonischen Gottes ist, so die feste Überzeugung Barlows, das eigentlich ketzerische der indigenen Religionen und nicht die Verehrung von materiellen Objekten wie z. B. eines Felsen. Die Götzenanbetung würde zu unrecht von den Christen als frevelhaft eingestuft, denn die Indianer würden die angebeteten Objekte genauso als Symbol für die dahinterstehende Gottheit betrachten wie der Papst das Kreuz als Symbol für Christus verehren würde (187–88). Hingegen sind das dämonische Gottesbild und die blutrünstigen Rituale der barbarischen Indianer ein Affront gegen jegliches religiöses Empfinden:

> They usually form no idea of a general superintending Providence; they consider not the Deity as the author of their beings, the Creator of the world and the dispenser of the happiness they enjoy; they discern him not in the usual course of nature, in the sunshine and in the shower, the productions of the earth and the blessings of society; they find a Deity only in the storm, the earthquake and the whirlwind; or ascribe to him the evils of pestilence and famine; they consider him as interposing in wrath to change the course of nature, and exercising the attributes of rage and revenge. (188)

Barlow führt dieses für ihn irreligiöse Gottesbild auf eine in der menschlichen Natur begründeten Neigung zurück, das Schlechte bei Gott anzusiedeln und das Gute bei dem Menschen. Selbst die Christen würden diesem fatalen Irrtum noch aufsitzen:

> Mankind are more inclined to consider the Deity as a God of vengeance than a God of mercy. Even among Christians most persons ascribe afflictions to the hand of Heaven and prosperity to their own merit and prudence. (188)

Damit stellt Barlow seine Glaubensbrüder auf eine Stufe mit den indigenen Religionen, da er die Furcht vor einem gewaltätigen und grausamen Gott zu diesem ersten Entwicklungsstadium der Religion zugehörig zählt. Gleichzeitig jedoch bejaht Barlow so orthodoxe calvinistische Doktrinen wie die einer »superintending Providence«, der Gottheit als »author of their beings« und »Creator of the world« und »dispenser of the happiness« (188). Auch Christus wird in der »Dissertation« noch als göttlich gesandter Erlöser der Menschheit dargestellt (182) und nicht entsprechend der deistischen Auffassung als historische Person, die den Menschen das höchste Beispiel moralischen Lebens gibt.

Weitere deistische Elemente finden sich dort, wo Barlow die religiösen Institutionen als menschengemacht charakterisiert und ihnen einen praktischen Nutzen zuweist, der nichts mehr mit dem Seelenheil der Menschen zu tun hat. So sieht Barlow den Nutzen der sich mit heiliger Aura umgebenen Volksführer wie Moses, Mohammed oder Manco Capac, die ihre Gesetze auf ein religiöses Fundament stellen, darin, daß sie auf diese Weise die ungebildeten und unterentwickelten Menschen, die aufgrund ihrer barbarischen Sitten und wilden Leidenschaften die Vorteile eines ihrem zukünftigen Glücks zugedachten Regierungssystem nicht erkennen können, zur Akzeptanz eines solchen System bewegen können:

> Those constitutions of government are best calculated for immediate energy and duration, which are interwoven with some religious system. The legislator, who appears in the character of an inspired person, renders his political institutions sacred, and interests the conscience as well as the judgement in their support. (180)

Aufgrund synkretistischer Verknüpfungen von orthodox-calvinistischen und deistischen Glaubenselementen ist es nicht möglich, Barlows religiöses Welt- und Selbstbild, wie er es in der »Dissertation« darlegt, eindeutig zu bestimmen. So zeigt Barlow sehr wohl Stolz über die menschlichen Fähigkeiten und eine Verlagerung der historischen Gestaltungsmacht von Gott auf den Menschen. Gleichzeitig jedoch nimmt er diese Behauptung zurück und repräsentiert den Weltverlauf als Resultat göttlicher Vorsehung. Diese providentielle Sichtweise der irdischen Ereignisse tritt in dem nun zu behandelnden vierten Buch wieder als dominantes Weltbild in den Vordergrund.

### 5.4.3 Analyse des vierten Buchs

Während das zweite Buch in direkter Auseinandersetzung mit Robertsons *The History of America* entstanden ist, greift Barlow in Buch vier stark auf Voltaires *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) zurück. Wie Robertson in seiner Historie der Kolonisierung Südamerikas, so hat auch Voltaire die historischen Fakten seiner universalen Menschheitsgeschichte nach dem geschichtsphilosophischen Prinzip einer progressiven Entwicklung des menschlichen Geistes, der Sitten und Gebräuche, die den Übergang vom Zustande der Barbarei zur Zivilisation kennzeichnen, geordnet.[10]

[10] Vgl. *Essai sur les mœurs*, 1838, 576: »On a donc bien moins songé à recueillir une multitude énorme de faits, qui s'effacent tous les uns par les autres, qu'à rassembler les principaux et les plus avérés qui puissent servir à guider le lecteur, et à le faire juger par lui-même de l'extinction,

Indem Barlow in Buch vier seinen Bericht der historischen Ereignisse in Europa seit der Entdeckung des amerikanischen Kontinents an Voltaires Geschichtswerk orientiert, übernimmt er damit auch dessen historiographisches Ordnungsprinzip eines zivilisatorischen Fortschritts. Dementsprechend sieht Barlow das »zerstörerische« Mittelalter von einem »nobleren« Jahrhundert gefolgt (230), in dem sich der menschliche Geist vom Aberglauben befreit, die Künste des Menschen voranbringt und die Vernunft ausbildet:

> Wide o'er the world, while genius unconfined
> Tempts happier flights and opens all the mind;
> Unbinds the slavish bands of monkish lore,
> Awakes the arts and bids the Muses soar. (231)

Im folgenden zählt Barlow einzelne bedeutende, die Menschheit in ihrer zivilisatorischen Entwicklung voranbringende historische Ereignisse des 16. Jahrhunderts auf, die er allesamt Voltaires *Essai sur les mœurs* in fast unveränderter Reihenfolge entlehnt hat. So beschreibt Barlow, wie sich die europäischen Völker nach langen Jahren grausamer Vernichtung jeglicher bisher erreichter Zivilisation und Kultur langsam aus dem dunklen Schatten des Mittelalters erheben. Dazu führt er einige der großen historischen Personen an, die die zivilisatorische Entwicklung der Nationen begünstigt haben: Staatsmännern wie Karl V. (1519–56), der das spanische Kolonialreich in Übersee begründet hat, Franz I. von Frankreich (1515–47), der als großzügiger Mäzen (u. a. von Leonardo da Vinci) die Renaissance auch nach Frankreich gebracht hatte, den englischen Kardinal Wolsey (1472–1530), der unter Heinrich VIII. eigentlicher Leiter der englischen Außenpolitik war, den Sultan des osmanischen Reiches (1520–60), der eine neue Heeresführung eingeführt hat sowie auch die großen Reformatoren Erasmus von Rotterdam (1466–1536), Luther (1483–1546), Melanchton (1497–1560) und Osiander (1498–1552).

Im Gegensatz zu Voltaire jedoch, in dessen Geschichte der zivilisatorische Fortschritt ohne temporale Begrenzung und ohne klar benennbares Ziel bleibt und der sogar zivilisatorischen Rückschritten unterworfen sein könnte[11], bindet Barlow die Idee einer Weiterentwicklung der Menschheit, wie bereits in der Analyse des zweiten Buchs herausgearbeitet, in sein religiöses Weltbild ein und verknüpft dieses aufklärerische Element mit dem religiösen Ideologem eines von Gott als letzter Phase der irdischen Geschichte prophezeiten Millenniums. So präsentiert sich der Fortschritt in Barlows Verständnis als ein irreversibler, unaufhaltbarer

de la renaissance et des progrès de l'esprit humain, à lui faire reconnaître les peuples par les usages même de ces peuples.«

[11] Auf Voltaires skeptische Beurteilung eines zukünftig zu erwartenden Fortschritts des menschlichen Geistes hat auch Löwith in seiner Studie *Meaning in History* hingewiesen: »Voltaire was much too intelligent to overwork the idea of progress. He believed in a moderate progress, interrupted by periods of regression and subject to chance inasmuch as reason does not prevail. This sobriety of judgment distinguishes him from Condorcet's enthusiastic expectations, and it separates him from the Christian hope in a final perfection« (1949, 111).

Prozeß, der seinen Telos in einer in Frieden und Harmonie geeinten Weltgemeinschaft finden wird:

> The fires of unborn nations move sublime,
> Look empires thro' and pierce the veil of time,
> The fair foundations form, and lead afar
> The palm of peace or scourge of barbarous war.
> Their following sons the godlike toil behold,
> In freedom's cause, unconquerably bold,
> Complete the toils, display their glories round,
> Domestic states and distant empires bound,
> Brave the dread powers, that eastern monarchs boast,
> Explore all climes, enlighten every coast;
> Till arts and laws, in one great system bind,
> By leagues of peace, the labours of mankind. (246)

Die Einbindung des aufklärerischen Fortschrittstheorems in das millenaristische System der Welterklärung führt im Geschichtsverständnis Barlows zu einer Sakralisierung der profanen historischen Ereignisse und Personen. Dies wird besonders an Barlows typologischer Beschreibung des protestantischen Reformators Luthers als Erlöser-Figur deutlich:

> Sudden the bursting cloud expands in light,
> And heaven unfolding fills his raptured sight.
> His changing robes in golden Splendor blaze,
> Around his head a starry rainbow plays;
> High in his hand a beam of glory burns,
> And realms surrounding brighten as it turns.
> When thus the Power; These happier visions trace
> The destined joys that wait the rising race.
> Great Luther moves in that majestic frame
> Fair light of heaven, and child of deathless fame,
> Born, like thyself, thro' toils and griefs to wind,
> From sloth and slavery free the captive mind,
> Brave adverse Powers, controul the Papal sway,
> And bring benighted nations into day.
> The beam of glory, lifted in his hand,
> Is Heaven's own word that shines on every land;
> By his bold pen, in modern style display'd,
> From the glad world,
> It drives the mystic shade. (235–36)

In diesem poetischen Bild vergleicht Barlow Luthers Bedeutung für die progressive Befreiung des Menschen aus mentaler Knechtschaft und Trägheit (»From sloth and slavery free the captive mind«) mit dem Gottessohn. So umstrahlt die Erscheinung des Reformators ein himmlisches Licht (»Fair light of heaven«) und sein Haupt wird von einer Art Heiligenschein (»Around his head a starry rainbow plays«) gekrönt, die auf die Insignien des christlichen Erretters anspielen. In der Hand trägt Luther das von ihm übersetzte Wort Gottes (»Is Heaven's own word that shines on every land; / By his bold pen, in modern style display'd«), das die Menschheit von Leid und falschem Glauben befreien werde (»From the glad world, / It drives the mystic shade«).

Des weiteren geht Barlow in seinem progressiv-teleologischen Geschichtsverständnis des zivilisatorischen Fortschritts über Voltaire hinaus, indem er – wie ebenfalls in der Analyse von Buch zwei herausgearbeitet – die Entdeckung Amerikas und die Kolonisierung Nordamerikas als notwendige Voraussetzung für die Weiterentwicklung der Menschheit wertet. Während die Entdeckung Amerikas in ihrer Folge die Menschheit aus ihrer selbstgewählten Unmündigkeit führe und in Europa Fortschritte auf wissenschaftlichem, technischem und politischem Gebiet nach sich ziehe, biete Nordamerika, »the happiest empire that awaits mankind« (243), die geographischen Möglichkeiten für einen solchermaßen befreiten menschlichen Geist, sich in bisher ungeahntem Maße zu entwickeln und die Menschheitsgeschichte zu vollenden. Im Gegensatz zu Südamerika korrumpiere hier nicht Gold und Edelsteine den Verstand der Menschen, sondern guter, fruchtbarer Boden begünstige ein ruhiges und beständiges Leben. Während Europa unter der Feudalherrschaft und dem Klassensystem leide und von tyrannischen Monarchen regiert werde, die der Menschheit ihre Freiheit raubten und die zivilisatorische Entwicklung beeinträchtigten, werde in Amerika die Vernunft über falschen Stolz und Machtstreben siegen und die Menschheit auf ihrem Weg zum zukünftigen Weltfrieden voranbringen:

> A new creation waits the western shore,
> And reason triumphs o'er the pride of power.
> As the glad coast, by Heaven's supreme command,
> Won from the wave, presents a new-form'd land;
> Yields richer fruits and spreads a kinder soil,
> And pays with greater stores the hand of toil;
> So, call'd from slavish climes, a bolder race,
> With statelier step, these fair abodes shall trace;
> Their freeborn souls, with genius unconfined,
> Nor sloth can poison, nor a tyrant bind;
> With self-wrought fame and worth internal blest,
> No venal star shall brighten on the breast;
> No king-created name or courtly art
> Damp the bold thought, or sway the changing heart. (245–46)

Hiermit verknüpft Barlow die aufklärerische Idee Voltaires von der progressiven Entwicklung der Menschheit mit der *Translatio imperii*-Idee und dem religiösen

Ideologem des Eschaton. So verwirkliche sich der zivilisatorische Fortschritt, der progressiv auf die in Frieden und Eintracht lebende Weltgemeinschaft hinausläuft, im Ost-West-Verlauf der Zivilisation, die in Amerika ihre Vollendung erfahren werde. Aus dieser synkretistischen Verbindung erklärt sich der besondere Status, den Barlow Amerika in der Verwirklichung der Heilsgeschichte zuweist.

Barlows Verständnis des zivilisatorischen Fortschritts als einer Bewegung innerhalb der göttlich vorherbestimmten Heilsgeschichte läßt ihn jedoch als letzte Ursache für den weltlichen Fortschritt nicht wie Voltaire die menschliche Vernunft anerkennen, sondern den Willen Gottes, dessen Heilsplan durch die Werke des Menschen lediglich verwirklicht werde. Diese Verknüpfung von immanenten Fortschritt und transzendenter Providenz führt Barlow im siebten Buch der *Vision* weiter aus.

### 5.4.4 Analyse des siebten Buchs

Im Buch sieben der *Vision* bekräftigt Barlow wesentliche Elemente des orthodox-calvinistischen Welt- und Selbstbildes, so daß dieses Buch ausschlaggebend dafür gewesen sein könnte, daß der Epos lange Zeit von der Kritik als konservativ und konform mit den religiösen Grundsätzen gelesen wurde. In diesem Buch jedoch nimmt Barlow eine entscheidende Umdeutung der traditionellen religiösen Dogmatik vor, indem er das aufklärerische Fortschrittsideologem mit der christlichen Erlösungstheologie verknüpft.

Zu Beginn des Buches verweist Barlow zunächst auf den in Nordamerika erreichten ökonomischen Wohlstand (301–03) sowie auf die erzielten Fortschritte in religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Bereichen, die die bisherigen europäischen Leistungen bei weitem übertreffen würden:

> Each orient realm, the former pride of earth,
> Where men and science drew their ancient birth,
> Shall soon behold, on this enlighten'd coast,
> Their fame transcended and their glory lost.
> That train of arts, that graced mankind before,
> Here with superior sway their progress trace,
> And aid the triumphs of the thy filial race;
> While rising crouds, with genius unconfined,
> Through deep inventions lead the astonish'd mind,
> Wide o'er the world their name unrivall'd raise,
> And bind their temples with immortal bays. (303)

Dank Universitäten wie Harvard, Yale und Princeton sowie der zahlreichen Neugründungen von Schulen werde der Bildungsstand in Amerika überdurchschnittlich angehoben und hervorragend ausgebildete Bürger für alle wichtigen Berufsfelder – Staatsträger, Soldat, Arzt und Geistlicher – hervorbringen (303–04).

Nachdem Barlow damit die *Translatio studii* bekräftigt hat, indem er den Bildungsstand Nordamerikas dem des europäischen Kontinents als überlegen dargestellt und damit den empirischen Beweis für den von Osten nach Westen verlaufenden Zivilisationsfortschritt erbracht hat, geht es Barlow anschließend darum, diesen zivilisatorischen Fortschritt mit einem Anstieg der Religiosität in Amerika zu verbinden:

> In no blest land has fair Religion shone,
> And fix'd so firm her everlasting throne.
> Where, o'er the realms those spacious temples shine,
> Frequent and full the throng'd assemblies join [...]. (304)

Nirgendwo sonst habe sich die Religion so fest in der Gesellschaft etabliert wie in Nordamerika. Obwohl es viele unterschiedliche Konfessionen gebe, verbinde sie doch alle dieselbe »sacred task«: die Verbreitung der göttlichen Botschaft von Liebe und Frieden und Vergebung der Sünden. Für diese Aufgabe wären sie vor langer Zeit durch Gott bestimmt worden, der für die Überwindung von Neid, Haß und Zwietracht seinen eigenen Sohn opferte:

> There, fired with virtue's animating flame,
> The sacred task unnumber'd sages claim;
> The task, for angels great; in early youth,
> To lead whole nations in the walks of truth,
> Shed the bright beams of knowledge on the mind,
> For social compact harmonize mankind,
> To life, to happiness, to joys above,
> The soften'd soul with ardent zeal to move;
> For this the voice of Heaven, in early years,
> Tuned the glad songs of life-inspiring seers,
> For this consenting seraphs leave the skies,
> The God compassionates, The Saviour dies. (304–05)

In diesen Zeilen verknüpft Barlow das dem religiösen System fremde Element des zivilisatorischen Fortschritts (»For social compact harmonize mankind«) mit dem christlichen Heilsversprechen (»To life, to happiness, to joys above«). Damit stellt Barlow einen kausalen Zusammenhang zwischen der Verbreitung der göttlichen Botschaft von der Erlösung der Sünden und der Vollendung des Geschichtstelos einer Weltgemeinschaft her: Erst die durch Gottes Barmherzigkeit ermöglichte und durch den Tod Jesus Christi realisierte Liebe unter den Menschen legt die Grundlage für den gesellschaftlichen Zusammenschluß (»For this the voice of Heaven, in early years, / Tuned the glad songs of life-inspiring seers, / For this consenting seraphs leave the skies, / The God compassionates, The Saviour dies«).

So funktioniert Barlow den geistigen Auftrag der Christen, das Wort Gottes in die Welt hinauszutragen, in einen sozialen um, während er gleichzeitig die traditionell christlichen Elemente der Auferstehung und des christlichen Sühnetods beibehält. Barlow ist diese Aussage so wichtig, daß er sie von einer mystischen Epiphanie wiederholen läßt:

> I reign the Lord of life; I fill the round,
> Where stars and skies and angels know their bound;
> Before all years, beyond all thought I live,
> Light, form and motion, time and space I give,
> Touch'd by this hand, all worlds within me roll,
> Mine eye their splendor and my breath their soul.
> Earth, with her lands and seas, my power proclaims,
> There moves my spirit, there descend my flames;
> Graced with the semblance of the Maker's mind,
> Rose from the darksome dust the reasoning kind,
> With powers of thought to trace the eternal Cause,
> That all his works to one great system draws,
> View the full chain of love, the all-ruling plan,
> That binds the God, the angel and the man,
> That gives all hearts to feel, all minds to know
> The bliss of harmony, of strife the woe.
> [...]
> Lo, to the cries of grief mild mercy bends,
> Stern vengeance softens and the God descends,
> The atoning God, the pardoning grace to seal,
> The dead to quicken and the sick to heal. (306)

Diese Textpassage ist besonders interessant, da Barlow der mystischen, himmlischen Gestalt sowohl Worte des apostolischen Glaubensbekenntnis in den Mund legt als auch deistische Glaubensgrundsätze. Dem apostelischen Glaubensbekenntnis folgend, bekräftigt Barlow die Souveränität Gottes: Gott ist Schöpfer des Himmels und der Erde (»Before all years, beyond all thought I live, / Light, form and motion, time and space I give«), der seinen eigenen Sohn für die Sünden der Menschen in den Tod gegeben hat (»The atoning God, the pardoning grace to seal«) und dadurch die Menschheit mit ihm vereint (»That binds the God, the angel and the man«). Diese orthodox-religiösen Elemente verbindet Barlow mit dem deistischen Ideologem, daß der Mensch Kraft seiner Vernunft den Willen Gottes und dessen ewigen Plan erkennen kann (»With powers of thought to trace the eternal Cause, / That all his works to one great system draws«).

Barlow führt den qualvollen Kreuzestod in weiteren lebendigen Bildern, wie z. B. »From his sacred side the life-blood flow«, »In his groans unutterable woe« (307), weiter aus. Der Grund für diesen so nachdrücklich und ausführlich behandelten Kreuzestod ist in Barlows Interpretation der Bedeutung dieser göttlichen

Heilstat zu sehen. So übernimmt Barlow nicht die unter Christen übliche Auslegung, daß das Opfer Christi ein ewiges Leben verheißt trotz ihres sündigen Wesens, sondern Barlow spricht die Menschen im hier und jetzt für immer von Schuld und Sünden frei. Damit löst er sich von dem negativen Menschenbild der Calvinisten, nach dem die Menschheit aufgrund ihrer unverbesserlichen und auf ewig verdorbenen Natur auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt, und erreicht eine Befreiung des Menschen aus der Allmacht Gottes, so daß der Mensch neben und mit Gott sein Schicksal bestimmen kann:

> Purged from your stains in his atoning blood,
> Assume his spotless robes and reign beside your God. (307)

Ein weiteres Zeichen der neuen humanen Selbstbehauptung Barlows ist darin zu entdecken, daß er der himmlischen Offenbarung menschliche Boten zur Seite stellt, nämlich Dichter und Künstler wie ihn selbst, die durch ihre Werke den Menschen helfen, den ewigen Plan Gottes zu erkennen und ihre Handlungen danach auszurichten:

> Fixt in sublimest thought, behold them rise,
> Superior worlds unfolding to their eyes;
> Heaven in their view unveils the eternal plan,
> And gives new guidance to the paths of man. (307)

Daß Menschen aufgrund ihrer Vernunft und ihrer Fähigkeiten in der Lage sind, den Heilsplan Gottes voranzubringen, stellt eine Aufwertung des Menschen dar. Doch bleibt der Mensch im Selbstverständnis Barlows immer noch der Schauspieler im göttlichen Drama, der die ihm von der transzendenten Macht zugewiesene Rolle eher passiv als aktiv ausführt. Dies wird nun die folgende Analyse des achten Buchs bestätigen.

### 5.4.5 Analyse des achten Buchs

In Buch acht führt Barlow seine Idee weiter aus, daß die alt- und neutestamentliche Erzählung über das Wirken Gottes in der Welt mit der irdischen Geschichte des stetigen Fortschritts der Menschheit aufs engste verbunden ist und tatsächlich ein- und dieselbe Geschichte darstellt. Durch die Verknüpfung von sakraler und profaner Historie versucht Barlow eine Synthese herzustellen zwischen den aus den neuen Wissenschaften gewonnenen Erkenntnissen über die Beschaffenheit der Welt bzw. ihrer Gesetzmäßigkeiten und dem offenbarten Glauben an einen Gott als letztlich einzige, unveränderliche Ursache; einen Gott, der Anfang und Ende aller irdischen Prozesse ist.[12]

[12] Die Beeinflussung des Barlowschen Denkens durch naturwissenschaftliche Theorien wird auch offensichtlich anhand der von ihm verwendeten Sprache: So bezeichnet er beispielsweise die Erde nicht mit dem biblischen Wort »himmlische Schöpfung«, sondern mit dem auf moderne wissenschaftliche Erkenntnisse zurückgreifenden Begriff »harmonious system« (316).

Mit der Einbindung des aufklärerischen Ideologems eines zivilisatorischen Fortschritts in das religiöse System der Welterklärung setzt sich Barlow unweigerlich der skeptischen Frage aus, warum, wenn das Geschick der Erde und seiner Bewohner tatsächlich durch eine letzte transzendente Ursache gelenkt wird, Gott die Welt nicht gleich perfekt geschaffen hat:

> Why this progressive labouring search of man?
> If man by wisdom form'd hath power to reach
> Theses opening truths that following ages reach,
> Step after step, thro' devious mazes, wind,
> And fill at last the measure of the mind,
> Why did not Heaven, with one unclouded ray,
> All human arts and reason's powers display? (315)

Barlows Antwort auf diese, ihn selbst beschäftigende, skeptische Frage, wozu der auf irdischen Fortschritten gründende Evolutionsprozeß überhaupt noch der göttlichen Providenz bedarf, stellt keine rationale, von der Vernunft einsehbare Erklärung dar, sondern entspringt seinem christlichen Glauben an die göttliche Schöpfung der Erde und das eschatologische Heilsversprechen. So führt Barlow als Argument an, daß es eben Gottes unergründlicher Ratschluß gewesen wäre, das »harmonische System« mit »unvollendeten Werken« zu zieren, die er erst im Verlauf der irdischen Geschichte der Vervollkommnung entgegen führen werde:

> To whom the Angelic Power; to thee 'tis given,
> To hold high converse, and enquire of heaven,
> To mark uncircled ages and to trace
> The unfolding truths that wait thy kindred race.
> Know then, the counsels of th' unchanging Mind,
> Thro' nature's range, progressive paths design'd,
> Unfinish'd works th' harmonious system grace,
> Thro' all duration and around all space;
> Thus beauty, wisdom, power, their parts unroll,
> Till full perfection joins the accordant whole. (316)

Barlow versucht, die progressiv verlaufende Heilsgeschichte als durchaus kongruent mit dem göttlichen Wirken darzustellen, und verweist dazu auf die biblische Schöpfungsgeschichte, nach der Gott die Erde im Verlauf einer Woche erschaffen und damit einen graduellen Vollendungsprozeß vorgegeben habe:

> So the first week, beheld the progress rise,
> Which form'd the earth and arch'd th' incumbant skies. Dark and
> imperfect first, the unbeauteous frame,
> From vacant night, to crude existence came;
> Light starr'd the heavens and suns were taught their bound,

Winds woke their force, and floods their centre found;
Earths kindred elements, in joyous strife,
Warm'd the glad glebe to vegetable life,
Till sense and power and action claim'd their place,
And godlike reason crown'd the imperial race. (316)

Indem Barlow als Beginn des irdischen Fortschritts die göttliche Schöpfung und als ihren Telos die Errichtung des Friedensreichs auf Erden festlegt, bindet er das progressive Geschichtsverständnis der aufklärerischen Fortschrittsphilosophen in die temporal-teleologische Deutungsstruktur des Christentums ein. Denn Gott bleibt in Barlows Geschichtsbild Anfang und Ende der Welt (Alpha und Omega), von Gott kam der Mensch und zu Gott wird er am Lebensende wieder zurückkehren:

[The beauteous system] speaks one simple, universal cause,
Which time and space from one great centre draws;
Whence this unfolded, that began its flight,
Worlds fill'd the skies, and nature roll'd in light;
Whither all beings tend; and where, at last,
Their progress, changes, imperfections, past,
Matter shall turn to light, to pleasure pain,
Strife end in union, angel form in man;
From stage to stage, from life to life, refined,
All centre, whence they sprang, in one eternal Mind. (332)

Die von Barlow in diesen Zeilen wiederholt getroffene Aussage, daß der Geschichtsprozeß bei Gott seinen Anfang genommen habe und auch dort wieder enden werde (»All centre, whence they sprang, in one eternal Mind«), läßt die progressiv-teleologische Entwicklung der Menschheit eher als einen zyklischen Verlauf erscheinen. Die Veränderung der menschlichen Gesellschaftsform ist vor dem Hintergrund dieses Zyklus als eine Zurückentwicklung auf den ursprünglichen Zustand zu verstehen. Mit der besonderen Betonung des eigentlichen zyklischen Verlaufs des zivilisatorischen Fortschritts, der nicht bedrohlich und ängstlich aufzufassen sei, sondern hoffnungsfroh und zuversichtlich, da er die Menschheit zur Vollkommenheit, die sie vor dem Sündenfall besessen habe, zurückführe, versucht Barlow, den Ängsten seiner konservativen Mitbürger zu begegnen, die jegliche Veränderung des gesellschaftlichen Status Quo mit einem möglichen Rückfall in Anarchie und moralische Korruption verbanden.

Die nachfolgend zitierten Verse legen ein millenaristisches Verständnis nahe, demzufolge Barlow die Verwirklichung des Eschatons nicht in der Transzendenz, sondern in Form des 1000jährigen Reichs in der Immanenz erwartet:

With joy beholds the accordant scheme of heaven,
Dire vengeance sooth'd, a mediation given,

Man freed from pain, the stains of guilt removed,
To angels liken'd and by Heaven approved;
Death bound in chains from his old empire hurl'd
And peace and pardon promised to the world.
    Here ends the toilsome search; in this may rest
The doubts and fears that move the labouring breast;
These few fair truths, to common feeling plain,
The work unfold, and every part sustain. (331–32)

Mit dem Vers »Death bound in chains from his old empire hurl'd, / And peace and pardon promised to the world« zitiert Barlow aus der Johannes-Apokalypse, Kapitel 20, in der das Millennium prophezeit wird.[13] Es ist anzunehmen, daß Barlow zwischen dem in der Immanenz sich realisierenden Eschaton, dem Millennium, und dem sich in der Transzendenz erfüllenden Heilsversprechen eines ewigen Lebens keinen Unterschied machte und diese beiden eschatologischen Hoffnungen in der Errichtung eines Millenniums verband. Durch die Bedeutungsverknüpfung der auf die Transzendenz abzielenden Erlösungshoffnung mit der immanenten Heilserwartung, die das Eschaton als letzte Phase der irdischen Geschichte begreift, kann Barlow die christliche Erlösungstheologie ebenfalls von der Ewigkeit auf das Diesseits beziehen. Dieser Bedeutungstransfer ermöglicht es Barlow, die Liebe Gottes und das Sühneopfer seines Sohnes als hinter der heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit stehenden progressiven Kraft bestimmen zu können:

    Progressive, thus, from that great source above,
Flows the fair fountain of redeeming love.
Dark harbingers of hope, at first bestow'd,
Taught early faith to feel her path to God:
Down the prophetic, brightening train of years,
Consenting voices rose of different seers,
In shadowy types display'd the accomplish'd plan,
When filial Godhead should assume the man,
When the pure Church should stretch her arms abroad,
Fair as a bride and liberal as her God;
Till warm benevolence and truth refined,
Pervade the world and harmonize mankind. (316–17)

Seine vom orthodox-calvinistischen Verständnis abweichende heilsgeschichtliche Interpretation des Wirken Gottes in der Welt verschleiert Barlow in obigen Versen durch die Verknüpfung mit traditionell religiösen Elementen, die durchaus

[13] Vgl. Offenbarung 20, 1–3: »And I saw an angel come down from heaven, having the key of the bottomless pit and a great chain in his hand. And he laid hold on the dragon, that old serpent, which is the Devil, and Satan, and bound him a thousand years. And cast him into the bottomless pit, and shut him up, and set a seal upon him, that he should deceive the nations no more, till the thousand years should be fulfilled: and after that he must be loosed a little season.«

einer Predigt Cotton Mathers entstammen könnten: Den ersten Menschen sei der Heilsplan durch Gott selbst offenbart worden (»Dark harbingers of hope, at first bestow'd«), den sie dann in biblischen Typen prophezeit hätten (»In shadowy types display'd the accomplish'd plan«). So hätten sie der Menschheit den Kreuzestod Christi (»When filial Godhead should assume the man«), die Ausbreitung der reinen Kirche über die Welt (»When the pure Church should stretch her arms abroad«) und die Überwindung allen Unfriedens und Leides vorhergesagt (»Till warm benevolence and truth refined, / Pervade the world and harmonize mankind«).

Diesen Katalog traditionell religiöser Elemente verstärkt Barlow noch, indem er den Heilsplan nicht nur durch das Wort Gottes, sondern auch durch das Gebot der christlichen Nächstenliebe erfüllt sieht:

> While Love supreme, before all action, stood,
> The first, the last, the chain of general good;
> Through nature's range t'extend the sway divine,
> And heaven and earth in mild accordance join,
> To one great moral Sense, all sense to draw,
> Strong as necessity, and fixt as law.
> This branch of Godhead, thro' the system known,
> Image and brightness of the Eternal throne;
> By whom all wisdom shines, all power extends,
> God stand reveal'd and Heaven with nature blends,
> Thro' earth and skies proclaim'd the indulgent plan,
> And spoke the law to Angel and to man;
> In man's clear view display'd the etherial road,
> To love the neighbour and adore the God. (333)

Einem festgeschriebenen Gesetz gleich (»Strong as necessity, and fixt as law«), werde sich durch die Liebe zum Mitmenschen und die Verehrung Gottes die Moral überall durchsetzen (»To one great moral Sense, all sense to draw«) und die Menschheit zu Gott zurückführen. Der Synkretismus, der in diesen Zeilen sofort ins Auge springt, ist die sonderbar anmutende Verknüpfung des aus der schottischen Moralphilosophie stammenden Begriffs des »moral Sense« mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe. Barlow geht sogar soweit, Christus als leibhaftige Inkarnation des moralischen Sinns zu sehen:

> Here the great moral Sense, the God conceal'd,
> To human sense in earthly form reveal'd,
> Suffers in open day, to teach mankind
> His secret sufferings in the opposer's mind [...]. (334)

Der moralische Sinn hat in diesen Zeilen jedoch noch nicht die aufklärerische Bedeutung eines allen Menschen angeborenen moralischen Empfindungsvermögens, sondern umschreibt die moralische Vorbildfunktion, die der Gottessohn (»Here the great moral Sense, the God conceal'd«) für die Menschheit ausübt (»Suffers in open day, to teach mankind«).[14]

Einen entscheidenden Schritt über das orthodox-calvinistische Heilsverständnis hinaus geht Barlow mit seiner im folgenden Zitat geäußerten Überzeugung, daß auch die Ausbildung der menschlichen Vernunft und die erzielten irdischen Fortschritte das Eschaton progressiv in der Geschichte verwirklichen helfen würden:

> And thus fair Science, of celestial birth,
> With times long circuit, treads the gladsome earth;
> By gradual steps to mark the extended road,
> That leads mankind to reason and to God. (317)

In diesen Versen verbindet Barlow seine eschatologische Hoffnung mit einem, dem religiösen Selbstverständnis fremden Vertrauen in die großartigen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, der den göttlichen Plan auf Erden verwirklichen helfe (»By gradual steps to mark the extended road, / That leads mankind to reason and to God«). Denker und Dichter wie Gallileo, Chaucer und Faustus werden von Barlow als Meilensteine des Aufstiegs des menschlichen Geistes aus der Dunkelheit ins Licht der Weisheit (321) präsentiert. Während der menschliche Intellekt und seine Erfindungen im dunklen Mittelalter hauptsächlich zu Kriegszwecken genutzt worden seien, dienten sie jetzt dazu, das Glück der Menschen zu fördern:

> On this broad base while Science rears her fane,
> New toils and triumphs fill her glorious train,
> Thro' fairer fields she leads the expanding mind,
> Glads eery clime and dignifies mankind.
> Contending kings their views harmonious blend,
> With temper'd force their arts and arms extend. (323)

Dieses aufklärerische Selbstvertrauen in die sich progressiv entfaltenden Fähigkeiten des menschlichen Verstandes schränkt Barlow jedoch wieder ein, indem er die von orthodoxen Christen geäußerten Ängste vor einem zu großen intellektuellen Hochmut reflektiert, der im Skeptizismus oder gar im Atheismus enden könne. Der Mensch, so Barlows traditionell christliche Überzeugung, müsse sich immer seiner »Grenzen« und seiner Unterworfenheit unter (göttliche) »Gesetze« bewußt bleiben (329). Im Verlauf seiner Geschichte hätte sich der Mensch bisher zwischen zwei Extremen bewegt: seinen zügellosen Leidenschaften und seinem hochmütigen, jegliche Demut vermissen lassenden Verstand. Beide für sich

[14] Die Verknüpfung des aufklärerischen moralphilosophischen *Terminus technicus* mit der Person Jesu Christi weist jedoch bereits in die Richtung des von Barlow in der *Advice* vertretenen deistischen Verständnisses, nach dem Christus nicht länger Gottes Sohn ist, sondern lediglich als größte moralische Leitfigur der Menschheit verehrt wird.

genommen würden zu Fehlentwicklungen der dem Menschen vorherbestimmten Natur führen. Am Anfang seiner Geschichte wäre der Mensch von seinen unkontrollierten ›barbarischen‹ Leidenschaften bestimmt gewesen, die je nach Klima lokale Formen des Glaubens und abergläubische Rituale hervorgebracht hätten. Doch mit der Zeit hätte die menschliche Vernunft die Absurdität solcher Rituale erkannt und die Gefühle zu kontrollieren begonnen. Solchermaßen allein von seinem Verstand beherrscht, wäre der Mensch jedoch in noch tieferes Elend gestürzt, das sich in atheistischen Zweifeln ausdrücken würde:

> Then reasoning powers o'er passion gain the sway,
> And shroud in deeper glooms the mental ray.
> See the proud sage, with philosophic eye,
> Rove thro' all climes, and trace the starry sky,
> The systems mark, their various laws pursue,
> The God still rising to his raptured view;
> But what this God? and what the great design,
> Why creatures live or worlds around him shine?
> [...]
> Whence these unnumber'd causeless ills, he cries,
> Could wisdom form them? or could love devise?
> No love, no wisdom, no consistent plan,
> No God in heaven, nor future life to man! (327–28)

So werde der ganz von seinem Verstand beherrschte Mensch, der seine Gefühle vernachlässigt, zum Atheisten, der den Himmel entvölkere, eine göttliche Existenz verneine, den Menschen von jeglicher Schuld freispreche und nur noch an das glaube, was er mit seinen Sinnen wahrnehmen könne (328). Doch selbst an seinen eigenen Sinnen werde der Skeptiker zum Schluß verzweifeln und so selbst die Materie zu einem Produkt seiner Phantasie degradieren:

> Yet sense and substance no relation claim,
> That dupes the reason, this exists a name:
> All matter, mind, sense, knowledge, pleasure, pain,
> Seem the wild phantoms of the vulgar brain;
> Reason, collected sits above the scheme,
> Proves God and nature but an idle dream,
> In one great learned doubt invelopes all,
> And whelms it's own existence in the fall. (328)

Erst wenn die Leidenschaften und der Verstand in Gleichklang kämen, würde der Mensch mit Hilfe der Wissenschaften falsche Lehrmeinungen von richtigen zu unterscheiden lernen und über das Studium der Natur und ihrer ewigen und unveränderlichen Gesetze die Wahrheit erkennen können, auf die sich die Moral, der Glaube und die Politik dauerhaft gründen lassen (329).

Die natürlichen Prinzipien allen Lebens könne der Mensch allein mit den ihm eigenen Möglichkeiten erkennen. Seine Sinne würden ihm helfen, die Wirklichkeit zu erfassen und empirische Beweise zu führen; sein Verstand ordne und bewerte diese Sinneseindrücke, lenke die Gefühle in gemäßigte Bahnen und unterstütze das Urteilsvermögen. Zu diesen zwei Organen trete noch eine weitere Instanz, das angeborene, innere Wissen:

> Of human powers, the Senses always chief,
> Produce instruction or inforce belief;
> Reason, as next in sway, the balance bears,
> Receives their tidings, and with skill compares,
> Restrains wild fancy, calms the impassion'd soul,
> Illumes the judgment and refines the whole.
> Sense, the great source of knowledge, ever just,
> High in command, but faithful to its trust,
> Aid of this life, and suited to its place,
> Given to secure, but not exalt the race;
> Decries no God, nor claims superior birth,
> And knows no life beyond the bounds of earth. (329–30)

Howard führt diese sehr interessante Passage, in der Barlow sein aus orthodox-christlichen und aufklärerischen Elementen zusammengefügtes Menschenbild entwirft, auf seine Beeinflussung durch den Schotten James Beattie und dessen Werk *Essays on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism* (1778) zurück. Beattie, Professor für Moralphilosophie und Logik in Dublin und Mitglied der Scottish School of Common Sense, versuchte die skeptischen Thesen David Humes, der zwischen Materie und Sinneseindrücken keine reale, sondern lediglich eine imaginäre Beziehung annahm, zu widerlegen, indem er den Menschen mit einem angeborenen Common Sense ausgestattet sieht, »which perceives truth or commands belief, not by progressive argumentation, but by an instantaneous and instinctive impulse, derived neither from education nor from habit but from nature« (Vol. I, 45).

In der Tat läßt sich im obigen Zitat die von Beattie eingeführte Dreiteilung der menschlichen Verstandesarbeit in Sinneseindrücke, Ratio und Common Sense finden. Die Übernahme des Vermögens des »Sense« in das religiöse System der Welterklärung bringt Barlow jedoch in den Erklärungszwang, warum, wenn der Mensch über intuitive Wahrheiten verfügt, er überhaupt einer göttlich offenbarten Wahrheit bedarf. Um diesen Widerspruch aufzuheben, legt Barlow deshalb willkürlich und von Beattie abweichend fest, daß die Idee von Gott und die Inhalte des christlichen Glaubens *nicht* zu dem angeborenen Wissen zählen (»Decries no God, nor claims superior birth, / And knows no life beyond the bounds of earth«). Auch die Vernunft könne niemals aus sich heraus die Vorstellung eines extramundanen Gottes entwickeln:

Reason, tho' taught by sense to range on high,
To trace the stars and measure all the sky;
[...]
Could ne'er unaided pierce the mental gloom,
Explore new scenes beyond the closing tomb,
Reach with immortal hope the blest abode,
Or raise one thought of spirit, or of God. (330)

Da jedoch jeder Mensch den religiösen Glauben an einen transzendenten Gott und die Hoffnung auf ein ewiges Leben in sich trage, könnten diese metaphysischen Ideen nur durch Gott selbst dem Menschen offenbart worden sein:

Yet names of God, and powers of heavenly strain
All nations reverence and all tongues contain;
Thro' every age the conscious mind perceives,
Reasons pronounces and the sense believes.
What cause mysterious could the thought impart,
Not taught by nature nor acquired by art?
[...]
It proves him, self-reveal'd; and all the plan
On this connexion rests of God and man. (330)

Mit der Rückbindung des selbstbewußten, aufklärerischen Menschenbildes eines vernunftbegabten Menschen an den Offenbarungsglauben der christlichen Orthodoxie erzeugt Barlow einen Widerspruch zu der zuvor beschriebenen Entfaltung des menschlichen Geistes und des durch sie erreichten Fortschritts. Der Mensch, den Barlow nun in den folgenden Zeilen beschreibt, ist weniger das sich selbstbehauptende Subjekt, sondern vielmehr die durch den Sündenfall von Gott entzweite demütige Kreatur, deren unsterbliche Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung mit Gott den Verlauf des Heilsplans bestimmt:

All forms of worship, that engage mankind,
In different climes to various Powers confined,
Require of suppliants some external aid,
Some victim offer'd, or some penance paid,
Some middle name, or reconciling plan,
To soothe the Godhead and redeem the man.
This thought, so wide diffused thro' all mankind,
Rose not from earth, or force of human mind;
From heaven reveal'd, it shows some sov'reign scheme,
To link this nature with the Power supreme.
From guilt and pain to lift the soul on high,
And ope a happier scene, a world beyond the sky. (331)

Zum einen wendet sich Barlow in diesen Versen gegen die von den Deisten vorgebrachte Kritik, daß der christliche Glaube an göttliche Erlösung von allen Sünden ein Aberglauben des Menschen sei und nicht göttlichen Ursprungs (»This thought, so wide diffused thro' all mankind, / Rose not from earth, or force of human mind«) und bekräftigt den absoluten Wahrheitsanspruch der Offenbarung (»From heaven reveal'd, it shows some sov'reign scheme«). Zum anderen betet Barlow hier den orthodox-calvinistischen Glauben herunter, demzufolge der Mensch sich nicht aus sich heraus, sondern nur durch die Gnade Gottes von Schuld und Leid befreien könne (»To link this nature with the Power supreme. / From guilt and pain to lift the soul on high«).

Dieses orthodox-calvinistische Welt- und Selbstverständnis wird im neunten und letzten Buch der *Vision* von einem auf weltimmanente Entwicklungsfaktoren setzenden Geschichtsbewußtsein überlagert.

### 5.4.6 Analyse des neunten Buchs

Nach dem philosophischen Exkurs in Buch acht setzt Barlow in Buch neun seine Zukunftsvision fort, diesmal mit Blick auf die gesamte Welt. So führt Barlow zunächst den jeweiligen zivilisatorischen Entwicklungsstand einzelner Völker der Erde an – Chinesen, Türken, Tataren, Russen, Afrikaner, Europäer und Amerikaner –, wobei Barlow die kulturelle Überlegenheit Europas und Nordamerikas deutlich hervorhebt (339–40). Diese so unterschiedlichen Nationen und Völker verbinde alle der gleiche progressive Plan, nach dem sich die barbarischen Stämme im Verlauf der irdischen Geschichte zu hochkultivierten Staaten entwickeln würden, die – durch einen Weltenbund geeint – in Frieden und Eintracht miteinander leben.

Das Besondere an Buch neun ist die essayistische Fußnote, die Barlow erst kurz vor der Veröffentlichung der *Vision* beigefügt hat und in der er über seine progressiv-teleologische Geschichtsauffassung als eine neue, gewagte und von dem orthodox-calvinistischen eschatologischen Verständnis abweichende Theorie reflektiert.

Während er im Gedicht selbst die Idee eines rational und ohne göttliche Wunder zu erwartenden Millenniums noch eher verhalten formuliert, führt er diesen Gedanken mit um so mehr Nachdruck in der Fußnote aus. Als Quelle für dieses neue Selbstvertrauen nennt Barlow die Abhandlung *Observation on the Importance of the American Revolution* (1785) des englischen Aufklärers und Geistlichen Richard Price, in der letzterer seine Überzeugung darlegt, »that Reason, as well as Tradition and Revelation, lead us to expect that a more improved and happy state of human affairs will take place before the final consummation of all things« (341). Barlow zitiert Price mit der Genugtuung, daß die von ihm selbst gehegte, aber aus Unsicherheit über deren Richtigkeit zurückgehaltene Theorie über einen stetigen Fortschritt und eine zukünftige Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft auch von einem so hochgeschätzten Gelehrten wie Price geteilt wird:

> The author first ventured upon these ideas, in the course of the Poem, with all the timidity of youth; determining not to risk a serious illustration of the sentiment in prose. But finding that a theory so pleasing to himself has not been unnoticed by others, he feels a greater confidence in the subject, and hopes the importance of it will apologize to the reader for so lengthy a note. (Fußnote, 344)

Im nachfolgenden Zitat tritt Barlows geschichtliches Verständnis eines rational zu erwartenden Heils, bei dem er das aufklärerische Ideologem eines progressiven Zivilisationsfortschritts mit der religiösen eschatologischen Hoffnung verknüpft, sehr deutlich hervor:

> When thus the Power. In this extended view,
> Behold the paths thy changing race pursue.
> See, thro' the whole, the same progressive plan,
> That draws, for mutual succour, man to man,
> From friends to tribes, from tribes to realms ascend,
> Their powers, their interests and their passions blend;
> Adorn their manners, social virtues spread,
> Enlarge their compacts and extend their trade;
> While chiefs like thee, with persevering soul,
> Bid venturous barks to new discoveries roll;
> High in the north, and tow'rd the southern skies,
> New isles and nations greet the roving eyes;
> Till each remotest realm, by friendship join'd,
> Links in the chain that binds all human kind,
> The union'd banners rise at last unfurl'd,
> And wave triumphant round the accordant world. (340–41)

In diesen Versen mißt Barlow den Fortschritt des Heilsplan Gottes nicht etwa an der Ausbreitung der christlichen Botschaft über die Welt, wie er es noch im Buch acht beschrieben hat (vgl. 5.4.5), sondern an dem sozialen Aufstieg der Menschheit (»Behold the paths thy changing race pursue«), die sich zu immer größeren Gemeinschaften zusammenschließe (»From friends to tribes, from tribes to realms ascend«), bis sich die Menschheit, durch Verträge und weltweiten Handel begünstigt (»Enlarge their compacts and extend their trade«), unter einem einzigen Banner (»The union'd banners rise at last unfurl'd«) in Eintracht versammle (»And wave triumphant round the accordant world«). Dann erst, wenn die Menschheit eine Sprache spreche und von frühster Jugend an sich wissenschaftlichen Studien widme, würden auch Aberglaube und Irrlehren endgültig aus der Welt verschwinden, welche fortan im Licht der Wahrheit des Evangeliums leuchten werde:

> At this blest period, when thy peaceful race
> Shall speak one language and one cause embrace,
> Science and arts a speedier course shall find,
> And open earlier on the infant mind,
> [...]
> Triumphant virtue, in the garb of truth,
> Win a pure passage to the heart of youth,
> Pervade all climes, where suns or oceans roll,
> And bid the gospel cheer the illumined whole. (352)

Ist der Weg solchermaßen durch die emporstrebenden Wissenschaften und Künste vorbereitet, dann werde Gott seine Herrlichkeit auf Erden errichten, die alles bisher Dagewesene übertreffen werde:

> Thus soaring Science daughter of the skies,
> First o'er nations bids her beauties rise,
> Prepares the glorious way, to pour abroad
> The beams of Heaven's own morn, the splendors of a God. (353)

Diese Verse geben Barlows vom religiösen Weltbild abweichende Überzeugung wider, daß die »millennial period« nicht durch göttliche Wunder eintreten werde, sondern sich progressiv durch die irdisch erzielten Fortschritte im sozialen, politischen, ökonomischen, wissenschaftlichen und technischen Bereich verwirkliche, Fortschritte, die zusammenwirkend die Menschheit in Frieden, Glück und Eintracht verbinden würden:

> It has long been the opinion of the Author, that such a state of peace and happiness as is foretold in scripture and commonly called the millennial period, may be rationally expected to be introduced without a miracle. *Nec deus intersit nisi dignus vindice nodus*, is a maxim, as useful to a Christian Philosopher as to a Heathen Poet. (Fußnote, 342)

Die von Barlow gewählte Maxime des römischen Dichters Horaz – Bemühe Gott nur, wenn das Problem nicht anders zu lösen ist – illustriert perfekt seinen vom traditionell christlichen Geschichtsverständnis abweichenden Glauben, daß das Zeitalter irdischer Glückseligkeit nicht durch einen Wunder wirkenden Gott verwirklicht werde, sondern ein rational ablaufender Prozeß sei, der sich auf natürliche Ursachen zurückführen lasse.

Mit der Deutung der historischen Ereignisse als einen progressiv-teleologischen Prozeß, der in der Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft und der Überwindung allen Übels kulminieren werde, hat sich Barlow gegen die zyklische Geschichtsauffassung des republikanischen Systems der Welterklärung entschieden, die in *The Prospect of Peace* noch neben dem linear-teleologischen des religiösen Geschichtsverständnisses stand (vgl. 4.3.1). Während er in dem Schuljahresabschlußgedicht die Konkurrenz zwischen den beiden antagonistischen Interpretationen des Geschichtsverlaufs durch die doppelte Funktionalisierung der *Translatio imperii*-Idee aufzuheben versuchte, bindet Barlow in der *Vision* das zyklische Ideologem in die progressive Deutungsstruktur ein. Die unzähligen Kriege und der sich wiederholende Zyklus von Aufstieg und Fall der Weltreiche stellen so für Barlow keinen zivilisatorischen Rückschritt oder gar die Wiederholung des ewig Gleichen dar, sondern vielmehr von Gott vorherbestimmte, notwendige Ereignisse, durch die der Fortschritt der Menschheit beschleunigt werde:

> Although, from the history of mankind, it appears, that the progress has been slow and often interrupted, yet it gives pleasure to observe the causes of these interruptions, and to discern the end they were designed in the course of Providence to answer, in accelerating the same events, which they seemed for awhile to retard.[15] (Fußnote, 342)

Auch wenn diese Entwicklung manchmal sehr langsam und von vielen Rückschlägen gekennzeichnet erscheine (»it appears, that the progress has been slow and often interrupted«), bewege sie sich doch mit zunehmender Geschwindigkeit auf die Verwirklichung des Heilsplans zu (»in accelerating the same events, which they seemed for awhile to retard«).

Barlow leitet aus seinen progressiv-teleologischen Betrachtungen der historischen Ereignisse von der Antike, über das Mittelalter bis zur amerikanischen Revolution eine eigene Evolutionstheorie ab. Um sich zuallererst von der in der republikanischen Ideologie üblichen Bewunderung und Verehrung der Antike als bis dato nie wieder erreichtes kulturelles und politisches Ideal zu befreien, weil diese einem graduellen Verständnis des Geschichtsverlaufs widersprochen hätte, stellt Barlow folgende These auf: Die Antike mag zwar, was die schönen Künste anbetrifft, eine Vollkommenheit erreicht haben, die von den modernen Künstlern kaum noch übertroffen werden könne, trotzdem sei sie der Gegenwart Barlows hinsichtlich des zivilisatorischen Fortschritts meilenweit unterlegen, da zum einen die kulturelle Entwicklung nicht parallel in allen Nationen stattgefunden hätte und sie so immer wieder ihren Untergang durch barbarische Völker finden mußte, und zum anderen in der Antike die für den gesellschaftlichen Fortschritt so nützlichen Wissenschaften nicht die notwendige Förderung erfahren hätten. So sei die neue Zeit mit ihren bahnbrechenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Antike weit überlegen:

> From the situation of mankind in the days of ancient literature, it was natural that those arts, which depend on the imagination, such

[15]Vgl. auch die folgenden Verse: »Far other counsels, in the Eternal Mind, / Lead on the unconscious steps of human kind; / O'errule the ills their daring crimes produce, / By ways unseen, to serve the happiest use« (351).

> as Architecture, Statuary, Painting, Eloquence and Poetry, should claim the highest rank in the estimation of a people. In several, and perhaps all of these, the ancients remain unrivaled. But these are not the arts which tend greatly to the general improvement of mankind. The man, who in those days could have ascertained the true figure of the earth, would have rendered more service to the world, than he that could originate a heaven and fill it with all the God of Homer; and had the expences of the Egyptian pyramids been employed in furnishing fleets of discovery, to be sent out of the Mediterranian, the civilized world would probably never have been overrun by Barbarians. But the sciences of Geography, Navigation and Commerce, with all their consequential improvements in natural philosophy and humanity, could not from the nature of things, be objects of great encouragement or enterprize among the ancients. (Fußnote, 342)

Nachdem Barlow solchermaßen die Antike – ihrer kulturellen, wissenschaftlichen und zivilisatorischen Leistungen zum Trotz – als der Gegenwart in vielem unterlegen bewertet hat, nimmt er im folgenden eine positive Umschreibung der im allgemeinen als Rückschritt der Menschheit gewerteten historischen Phase des Mittelalters vor, indem er das dunkle Zeitalter als notwendigen, von Gott vorherbestimmten Abschnitt im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß betrachtet. So habe das Mittelalter dafür gesorgt, daß alle Völker und Nationen auf den gleichen unkultivierten Ausgangspunkt gebracht wurden, der einen universalen, graduellen Fortschritt aller Völker ohne größere Rückschritte erst möglich gemacht hätte:

> And, however novel the sentiment may appear, yet the Author will venture to assert, that, as to the prospect of universal civilization, mankind were in a much more eligible situation in the time of Charlemagne than they were in the days of Augustus. The final destruction of the Roman empire left the nations of Europe in circumstances similar to each other; and their consequent rivalship prevented any disproportionate refinement from appearing in any particular region. (Fußnote, 343)

Durch die Einbindung des zyklischen Moments in den progressivteleologischen Geschichtsverlauf kann Barlow sogar gelassen von weiteren Revolutionen ausgehen und trotzdem an der letztendlichen Vervollkommnung des Menschheitsgeschlechts sowie an dem unfehlbaren Heilsversprechen Gottes festhalten:

> It is possible that some considerable revolutions are yet to happen, before the progress will be entirely free from embarrasments. But the general system appears so rational and complete, that it furnishes a new source of satisfaction, in contemplating the apparent dispensations of Heaven. (Fußnote, 344)

Während in Buch acht noch die erlösende Liebe Gottes die Triebkraft hinter der zivilisatorischen Entwicklung des Menschengeschlechts war, steht im Buch neun der Mensch als *homo oeconomicus* im Vordergrund. Das gleiche Interesse, den eigenen Reichtum und Wohlstand zu mehren, verbinde die Menschen und lasse sie ihre Streitigkeiten und Rivalitäten zugunsten gegenseitigen Handels begraben, so wie es der göttliche Plan vorgesehen hat:

> For commerce arm'd the different Powers combine,
> And Heaven approving aids the blest design.
> Tho' jarring realms, awhile the combat wage,
> And hold in lingering strife, the unsettled age;
> Yet no rude war, that sweeps the crimson plain,
> Shall dare disturb the labours of the main.
> For Heaven impartial spread the watery way,
> Liberal as air and unconfined as day;
> That every distant land the wealth may share,
> Exchange their fruits and fill their treasures there;
> Their speech assimilate, their empires blend,
> And mutual interest fix the mutual friend. (343–44)

Das von Gott den Menschen verliehene ökonomische Interesse werde ihnen helfen (»And Heaven approving aids the blest design«), den Weg des zivilisatorischen Fortschritts voranzuschreiten und letzten Endes eine brüderliche Weltgemeinschaft zu gründen (»Their speech assimilate, their empires blend, / And mutual interest fix the mutual friend«). Damit sich jedoch die Leidenschaft für den Handel oder, wie Barlow es auch nennt, der »spirit of commerce« (343) ausbreiten könne und damit einen universalen Zivilisationsfortschritt ermögliche, müsse zuerst die gesamte Welt in ausreichendem Maße bevölkert und miteinander vertraut sein:

> It seems necessary, that the arrangement of events in civilizing the world should be in the following order. *First*, all parts of it must be considerably peopled; *secondly*, the different nations must be known to each other; and *thirdly*, their imaginary wants must be increased, in order to inspire a passion for commerce. (343)

In dem dritten, als unabdingbare Voraussetzung für den Zivilisationsfortschritt genannten Prinzip fordert Barlow eine Steigerung der »imaginary wants«, d. h. der über das zum Überleben Notwendige hinausgehenden Bedürfnisse, die bei allen Menschen das wirtschaftliches Interesse wecken würden und so die Menschheit in einem den Frieden fördernden Ansinnen verbänden.

Diese Idee Barlows beinhaltet Elemente der sich im 18. Jahrhundert herausbildenden, modernen ökonomischen Philosophie, wie sie Pocock in *Virtue,* *Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (1985) beschrieben hat. In diesem Buch führt Pocock aus, daß die Auffassung einer durch den Handel geförderten Verständigung unter den Menschen, die ihre Interessen bündeln und dadurch ihre Leidenschaften mäßigen würden, im 18. Jahrhundert zunehmend an Einfluß gewann und in Konkurrenz trat zu dem bis dahin dominierenden, republikanischen Ideologem des tugendhaften, autarken Landbesitzers:

> We are contrasting a conception of property which stresses possession and civic virtue with one which stresses exchange and the civilisation of the passions, and thereby disclosing that the debate between the two is a major key to eighteenth-century social thought. What is perhaps of greatest concern in the present context is the spectacle of property moving from a situation in a structure of norms and rights to a situation in a process of history, of which changes in its character and function are seen as being largely the occasion. (1985, 115)

Die von Pocock in obigen Zitat angesprochene neue Auffassung von Besitz und Handel als die entscheidene Kraft des zivilisatorischen Prozesses liegt auch der Argumentation Barlows in Buch neun der *Vision* zugrunde. Barlow benennt den Handel unter den Völkern als den entscheidenden Impuls, der die Menschen zu sozialen Umgangsformen bewege und zukünftige Kriege vermeiden helfe. Im Gegensatz zu Buch acht, in dem Barlow als hauptsächliche Ursache des historischen Prozesses die von Gott ausgehende Liebe beschrieben hat, setzt er in Buch neun diesem transzendenten Entwicklungsprinzip ein immanentes entgegen. Denn es ist nicht Gottes Gnade und die Verbreitung der christlichen Botschaft über die Erlösung der Menschheit von ihrer Sünde, die die Menschen an das Ziel ihrer göttlichen Bestimmung führen werde, sondern es sind ureigene, menschliche Bedürfnisse und Interessen, die in der Natur des Menschen begründet seien.

An dieser Stelle ist eine Hinwendung von Barlows religiösen System der Welterklärung von der Ebene der Transzendenz zur Immanenz zu beobachten. Nicht mehr Gottes Liebe befreit den Menschen zu einem tugendhaften Leben, sondern der Mensch selbst trägt die Möglichkeit für eine moralische Verbesserung in sich. Doch Barlow nimmt auch an dieser Stelle, wie bereits in Buch acht (vgl. 5.4.5), die Selbstermächtigung des Menschen wieder zurück, indem er Gott als »Autor« des irdischen »Geist des Handels« einsetzt. Die letzte Ursache des Entwicklungsprozesses ist somit immer noch in der Transzendenz und nicht in der Immanenz zu finden:

> The spirit of commerce is happily calculated by the Author of wisdom to open an amicable intercourse between all countries, to soften the horrors of war, to enlarge the field of science and speculation, and to assimilate the manners, feelings and languages of all nations. This

> leading principle, in its remoter consequences, will produce a thousand advantages in favour of government and legislation, give Patriotism the air of Philanthropy, induce all men to regard each other as brethren and friends, eradicate all kinds of literary, religious and political superstition, prepare the minds of all mankind for the rational reception of moral and religious truth, and finally evince that such a system of Providence, as appears in the unfolding of these events, is the best possible system to produce the happiness of creatures. (Fußnote, 343–44)

Trotz der im obigen Zitat zahlreich vorhandenen aufklärerischen Ideologeme, wie z. B. die Politik nicht von patriotischen, sondern von philanthropischen Interessen bestimmt zu sehen, mit religiösen Aberglauben aufzuräumen oder die Religion und Moral auf vernünftige Prinzipien zurückzuführen, läßt Barlow keinen Zweifel daran aufkommen, daß er diese Elemente in das religiöse System der Welterklärung eingebunden sieht und damit der göttlichen Vorsehung unterstellt (»such a system of Providence, as appears in the unfolding of these events«).

Die Einbindung der aufklärerischen Elemente in sein religiöses Weltbild führt jedoch dazu, daß Barlow seine eschatologische Zukunftsvision konkreter ausgestaltet. So beschreibt Barlow in Buch neun den Telos des Geschichtsverlaufs als die Errichtung eines Völkerbundes. Ob Barlow diese visionäre politische Idee, aus einer unbekannten Quelle übernommen hat – weder Robertson noch Voltaire erwähnen die Idee eines zukünftigen Zusammenschlusses der Weltstaaten – oder ob dies eine originäre Vorstellung Barlows ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Tatsache jedoch ist, daß Barlow mit der Idee eines Völkerbundes, der die Welt in ewigen Frieden einen werde, eine moderne politische Theorie wiedergibt, die auch 1795 von Kant in dem Aufsatz *Zum Ewigen Frieden* formuliert worden war. Im Gegensatz zu Kant jedoch setzt Barlow als Vorbedingung des Bundes keine demokratisch verfaßten Staaten voraus, wie Kant es tut und wie Barlow es in der 1812 erscheinenden Überarbeitung des Epos – *The Columbiad* – tun wird, sondern er vertraut naiv-optimistisch auf die göttliche Providenz:

> So, from all climes of earth, where nations rise,
> Or lands or oceans bound the incumbent skies,
> Wing'd with unwonted speed, the gathering thong
> In ships and chariots, shape their course along;
> Till, wide o'er earth and sea, they win their way,
> Where the bold structure flames against the day;
> There hail the splendid seat by heaven assign'd,
> To hear and give the counsels of mankind. (356–57)

In Barlows Auffassung vom Geschichtsverlaufs stellt demnach der Völkerbund die Erfüllung des göttlichen Heilsplans dar. Der Synkretismus, der hierin zutage tritt, liegt in der Verknüpfung des christlichen Glaubens an eine göttlich vorherbestimmte Phase millenaristischer irdischer Glückseligkeit mit der modernen politischen Idee der Errichtung eines Staatenbunds.[16]

Die politische Vision einer in Frieden geeinten Völkergemeinschaft widerspricht der klassischen republikanischen Ideologie, die von Barlow auch folgerichtig in Buch neun als nicht mehr zeitgemäß und überkommen kritisiert wird. Barlow ersetzt den machiavellistischen Machtpolitiker, der nur das Wohl seines Staates vor Augen hat, durch den an humanistischen Idealen orientierten Staatsmann:

> No more the noble patriotic mind,
> To narrow views and local laws confined,
> 'Gainst neighbouring lands directs the public rage,
> Plods for a realm or counsels for an age;
> But lifts a larger thought, and reaches far,
> Beyond the power, beyond the wish of war;
> For realms and ages forms the general aim,
> Makes patriot views and moral views the same,
> Sees with prophetic eye in peace combined,
> The strength and happiness of human-kind. (348–49)

Doch auch in Buch neun wird das progressiv-teleologische Geschichtsbild letztendlich von einem religiös-zyklischen überlagert. So läßt Barlow den Völkerbund dort entstehen, wo die sakrale Geschichte der Menschheit ihren Anfang nahm, in Mesopotamien:

> Now, fair beneath his view, the important age
> Leads the bold actors on a broader stage;
> When, clothed majestic in the robes of state,
> Moved by one voice, in general council meet
> The Fathers of all empires: 'twas the place,
> Near the first footsteps of the human race;
> Where wretched men, first wandering from their God,
> Began their feuds and led their tribes abroad.
> In this mid region, this delightful clime,
> Rear'd by whole realms, to brave the wrecks of time,
> A spacious structure rose, sublimely great,
> The last resort, the unchanging scene of state. (355–56)

[16] Vgl. Koselleck, 1989, 33: »Im Schatten der absolutistischen Politik bildete sich, zunächst geheim, später offen, ein Zeit- und Zukunftsbewußtsein heraus, das aus einer kühnen Kombination von Politik und Prophetie heraus lebt. Es ist ein dem 18. Jahrhundert eigentümliches Gemisch rationaler Zukunftsprognostik und heilsgewisser Erwartung, das in die Philosophie des Fortschritts eingegangen ist.«

Der Völkerbund stellt für Barlow den letzten Abschnitt der Menschheitsgeschichte dar, in der zivilisatorische Welt einen hohen Grad der Perfektion erreiche und damit dem paradiesischen Zustand sehr nahe komme. Diese Phase des irdischen Friedens und Glücks, die das Ende der Geschichte und ihres Fortschritts kennzeichnet, gehe unmittelbar ins göttliche Millennium über, das mit seiner Herrlichkeit alles Irdische übertreffen werde.

## 5.5 Zusammenfassung der Ergebnisse

Während sich das in *The Prospect of Peace* zum Ausdruck gebrachte Wirklichkeitsverständnis noch durch ein freies Nebeneinander von traditionell religiösen und neuen weltlichen Ideen über Gott, den Menschen und die Welt auszeichnete und damit eine doppelte Dekodierung ermöglichte, wird die *Vision* eindeutig von dem orthodox-calvinistischen Welt- und Selbstbild dominiert. Der Epos ist als ein Versuch Barlows zu verstehen, die Konkurrenz zwischen dem religiösen und dem aufklärerischen System der Welterklärung aufzuheben, indem er einzelne religiöse Elemente durch systemfremde ersetzte oder unterschiedliche Elemente in ihrer Bedeutung umfunktionierte oder als identisch erklärt. Die dadurch in seinem calvinistischen Gottes-, Menschen- und Geschichtsverständnis erzeugten Synkretismen werden nachfolgend noch einmal zusammengefaßt.[17]

### 5.5.1 Heilsgeschichte

Das sich aus der Analyse des Gedichts *The Vision of Columbus* herauskristallisiernde Geschichtsverständnis Barlows ist das einer sich im übergeordneten, zirkulären Rahmen progressiv-teleologisch fortbewegenden Historie. Das zirkuläre Geschichtsverständnis entspringt Barlows christlichem Glauben, daß Gott Anfang und Ende jeglicher Geschichte ist. Von ihm kam der Mensch und in Gottes Schoß wird am Ende aller irdischen Zeit das Menschengeschlecht wieder enden. Letztere Hoffnung – die Wiedervereinigung des sündigen Menschen mit seinem allmächtigen Schöpfer – reflektiert das christliche Eschaton, das sich in verschiedenen Glaubensformen über die Jahrhunderte hinweg ausprägte: z. B. als Hoffnung

[17]Der Synkretismus der *Vision*, wenn auch nicht als solcher benannt, wurde 1956 von Christensen erfaßt, jedoch als ein mögliches Modell zur Erklärung der Texte nicht weiterverfolgt. So schreibt Christensen, 1956, 520: »None of the Deistic ideas in *The Vision of Columbus* are in any sense original with Barlow, of course. Many of them are not fully developed and some are largely implied or suggested. [...] In many places it is intertwined with orthodox sentiments, and in many places it is obscured and confused by other ideas. [...] A work which contains such a large amount of Deistic thought is certainly not the work of a religious conservative. And the fact that this thought is closely related to the ideas of Barlow's later work is proof enough that there was no sudden shift from orthodoxy to rationalism. Rather there was a gradual development, one of which Barlow was fully aware.«
Daß Barlow zum Zeitpunkt der Abfassung der *Vision* sich über die Heterodoxie seines Glaubens bewußt war, wird hier bestritten.

auf ein Leben nach dem Tode, oder auch in der millenaristischen Variante als die Hoffnung auf die 1000jährige Herrschaft Christus auf Erden, die dann in der Ewigkeit münden wird. Das von Barlow in seiner *Vision* aufgegriffene Eschaton bezieht sich auf den zum Zeitpunkt der Entstehung des Gedichts vorherrschenden Millenarismus.

Die Charakteristiken, die Barlow der letzten Phase der Geschichte zuschreibt – Glück, Harmonie, Wohlstand und Weltfrieden –, gehen auf die biblische Prophezeiung des Millenniums zurück. Barlows Zukunftshoffnungen und sein teleologisch-temporal ausgerichtetes Geschichtsverständnis sind somit als traditionelle Elemente des christlichen Systems der Welterklärung zu verstehen. Die Erwartung jedoch, daß sich die Prophetie des Millenniums progressiv im Verlauf der Geschichte entwickelt und hierfür nicht des Eingreifens Gottes bedarf, sondern allein auf immanenten Faktoren beruht, ist diesem religiösen System fremd. Diese Erwartung basiert auf der Verknüpfung des christlichen Telos einer friedfertigen und liebenden Weltgemeinschaft mit der aufklärerischen Theorie eines Fortschritts der Menschheit von der Barbarei zur Zivilisation.

Barlow »verweltlicht« also das christliche Eschaton nicht, wie Löwith argumentieren würde, da das Millennium auch in der Offenbarung des Johannes bereits eine Phase in der Geschichte der Menschheit darstellt, sondern er verknüpft diese Heilserwartung mit dem aufklärerischen Element des Fortschritts der Menschheit, so daß das Millennium sein Vorzeichen von »außerweltlich verursacht« zu »diesseitig verursacht« wechselt.

Interessant wäre an dieser Stelle ein Vergleich mit Jonathan Edwards, der in seinem Werk *The History of the Work of Redemption* ebenfalls eine graduelle historische Entwicklung des Heilsplans Gottes darstellte. Wie bereits gezeigt wurde, nahm auch Edwards die wissenschaftlichen und technischen Fortschritte zur Unterstützung seiner Theorie, daß das Millennium ohne Wunder allein über die Ausbreitung des Geistes Christi von Gott errichtet werden könnte. Edwards »postmillenaristisches Verständnis« gründet sich aber im Gegensatz zu Barlows nicht auf einen zivilisatorischen Fortschritt der Menschheit, sondern beruht allein auf dem Wirken des göttlichen Geistes. Edwards irdischer Heilsplan bleibt somit mehr in der Transzendenz verhaftet als Barlows. Ebenso bleibt der Edwardsche Mensch ein durch und durch passives Instrument der göttlichen Gnade, während der Mensch bei Barlow trotz der ihm fehlenden letzten Autorität über den Geschichtsverlauf aktiv den Prozeß der Geschichte beschleunigen kann.

Als Ergebnis dieses nur angerissenen Vergleichs von Edwards und Barlow ist festzuhalten, daß erstens die konkurrierenden Elemente verschiedener Systeme der Welterklärung im 18. Jahrhundert zu verschiedenen Varianten eines postmillenaristischen Verständnisses geführt haben und daß zweitens bei einer Aufstellung einer genealogischen Beziehung des Postmillenarismus in Amerika Vorsicht geboten ist, da sich dieses Verständnis aus unterschiedlichen gedanklichen Quellen heraus entwickelt haben kann, die nichts miteinander zu tun haben. Im Fall von Barlow und Edwards z. B. wäre es irrig anzunehmen, Barlows Geschichtsbild hätte seine Wurzeln im postmillenaristischen Verständnis Edwards' und seiner Schüler Samuel Hopkins und Joseph Bellamy.

### 5.5.2 Das Instrument Gottes

Der Synkretismus, der bei der Zusammenfassung von Barlows religiösem Menschenbild hervortritt, ist die Verknüpfung der Souveränität Gottes mit der Selbstbehauptung des Menschen. Gott bleibt in Barlows religiösem System der Welterklärung der allmächtig über die Geschichte Herrschende, der sowohl Kriege als auch Zeiten des Friedens vorherbestimmt; der Mensch hingegen bleibt das passive Instrument des göttlichen Willens, da er für seine Handlungen keine Verantwortung trägt.

Auch das Zusammenziehen der biblischen mit der profanen Geschichte zu einer *Universalgeschichte* unterstreicht Barlows Sinnzuweisung des göttlichen Willens zu jedem einzelnen historischen Ereignis ohne Ausnahme. Doch während ein orthodoxer Calvinist davon ausgeht, daß Gottes Wege dem Menschen auf ewig unverständlich bleiben würden, vertritt Barlow die Ansicht, daß Gottes heiliger Plan der Vernunft einsichtig ist. Damit wertet Barlow den Menschen in seiner Stellung gegenüber der transzendenten Macht auf: Der Mensch wandert nicht mehr blind und nur auf Gott vertrauend seines Weges, sondern er erkennt Dank seiner Vernunft, welches Telos der Geschichtsverlauf verfolgt. So kann der Mensch über die noch auf der Erde bestehende Unvollkommenheit hinwegsehen und trotzdem voller Zuversicht auf das perfekte »System« vertrauen, in dem Gottes Wirken für ihn sichtbar wird.

Barlow geht in der Emanzipation des Menschen aus der göttlichen Allmacht noch einen wichtigen Schritt über die bloße Einsicht des Menschen in den Ratschluß Gottes hinaus, indem es nicht der Wunder wirkende Gott des orthodoxen calvinistischen Glaubens ist, der die Menschheit ihrer Verheißung zuführt, sondern die Menschen selbst es sind, durch die sich der göttliche Plan erfüllt.

In der *Vision* zeigt Barlow also bereits eine große Liberalität und Unabhängigkeit im Denken, die ihn neue, der calvinistischen Orthodoxie Connecticuts fremde Wege beschreiten läßt und ihn für immer von seinen ehemaligen konservativen Freunden Timothy Dwight, John Trumbull und Noah Webster aus Hartforder Tagen trennen wird.

# Kapitel 6

# Advice to the Privileged Orders (1792 and 1793)

## 6.1 Kontext und Inhalt

Mit der Veröffentlichung seines Epos *The Vision of Columbus* im Jahre 1787 war die amerikanische Schaffensperiode Barlows zunächst abgeschlossen, denn 1788 schiffte er sich als Vertreter der dubiosen Landvermittlungsgesellschaft *Scioto Associates* nach Europa ein, von wo er erst 17 Jahre später nach Amerika zurückkehrte.[1] Es ist viel darüber spekuliert worden, warum Barlow nach Europa ging. Einen Teil der Wahrheit trifft sicherlich Tichi mit ihrer Vermutung, daß Barlow in Europa vor allem aktiv für die Besiedlung Amerikas werben wollte, um den in seinem Epos so glühend prophezeiten Fortschritt der jungen Republik zu fördern und mitzugestalten:

> It was from Paris that Barlow would be able – or so he must have thought – both to make his fortune and to spur the American land development that could lead to the realization of Columbus's vision.[2] (Tichi, 1979, 124)

Doch neben dem offensichtlichen Interesse Barlows, den zivilisatorischen Fortschritt Amerikas durch eine gezielte Immigrationspolitik voranzutreiben, läßt sich noch ein weiterer wichtiger Impuls feststellen, der Barlow dazu bewogen haben könnte, seine Frau und seine Freunde in der amerikanischen Heimat zurückzulassen, um das Schiff nach Europa zu besteigen: der aufklärerische Zeitgeist Europas.

[1] Bis zu ihrer Auflösung blieb Barlow die Tatsache verborgen, daß die Firma *Scioto Associates* die französischen Siedler betrog und ungedeckte Landtitel ausstellte. Bei der gerichtlichen Untersuchung wurde Barlow von jeglicher Mitschuld freigesprochen.

[2] Diese These wird auch von Ford vertreten, 1971, 27: »Excited by the prospect of traveling through Europe and by the prospect of helping America fulfill its destiny by populating the land, Barlow sailed alone for Europe on May 25, 1788.«

Die Analyse der *Vision* hat gezeigt, wie begierig Barlow das Gedankengut europäischer Aufklärer in sein religiöses Welt- und Selbstbild absorbiert hatte[3], zumal er bei diesen Autoren seine noch zögerlich formulierte Fortschrittsidee affimiert fand. Dies läßt sich aus der längeren Fußnote in Buch neun der *Vision* herauslesen, in der Barlow auf die Schrift *Observations on the Importance of the American Revolution, and the Means of Making it a Benefit to the World* (1785) des englischen Pastors Richard Price, einem prominenten Vertreter der englischen Aufklärung, hinweist. Dort fand er seine These des rational zu erwartenden Millenniums zum ersten Mal bestätigt.[4]

Europa am Vorabend der französischen Revolution muß für den offenen, begeisterungsfähigen Geist Barlows eine große Anziehung ausgeübt haben. Die Alternative hingegen, in der orthodox-calvinistischen Atmosphäre des Provinzstädtchens Hartford und in der Gesellschaft seiner konservativ gesinnten Freude, der Connecticut Wits, auszuharren, konnte nur ernüchternd, wenn nicht gar abschreckend auf ihn gewirkt haben.[5]

Sowohl in Paris als auch in London traf Barlow mit bedeutenden Vertretern der europäischen Aufklärung zusammen. Zu diesen zählten u. a. Thomas Paine, Richard Price, Joseph Priestley, William Godwin und Constantin de Volney, dessen Werk *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* (1794) Barlow 1802 ins Englische übertrug. Die Bekanntschaft und sogar Freundschaft mit diesen führenden Köpfen der Aufklärung brachte Barlow in intensiven Kontakt mit einem seinem eigenen religiösen Welt- und Selbstbild fremden Gedankengut:

> Apparently his first move [after his arrival in Paris in 1788] was to make the acquaintance of Thomas Jefferson, at that time minister from the United States to France. The latter had been for four years a resident of Paris and was himself enough of a political idealist to have associated himself with a like-minded group of young newspaper men who worked for, and in effect inaugurated, the Revolution. Among these were Lagrange, Laplace, Berthollet, Garat, Bernadin de St. Pierre, Daubenton, Hauy, Volney, Sicard, Monge, Thouin, La

[3]Davon zeugen neben der *Vision* auch die *Law Dissertation* und die 1787 in Hartford gehaltene *4th of July*-Rede, in der Barlow die Gegenwart als »age of philosophy« bezeichnet und Amerika als »empire of reason«.

[4]Barlow hatte seine *Vision* sogar an Price geschickt mit der Bitte, sie zu kommentieren und ihn über eine mögliche Veröffentlichung des Epos in England zu beraten (vgl. Zunder, 1934, 228–29). Später lernte er in London Price dann auch persönlich kennen.

[5]Wie sich Barlow überhaupt noch an dem politisch-konservativen Gemeinschaftswerk *The Anarchiad* (1786–87) beteiligen konnte, an dem außer ihm noch John Trumbull, David Humphreys und Dr. Lemuel Hopkins mitwirkten, ist nur mit seinem synkretistischen System der Welterklärung zu plausibilisieren, in welchem er für die damalige amerikanische Gesellschaft revolutionäre Ideale, wie z. B. die Gleichstellung der Schwarzen, mit konservativen Elementen, wie z. B. der republikanischen elitären Einstellung, verknüpfte, ohne sich der Widersprüchlichkeit bewußt zu stellen.

> Harpe, Buache, and Mentelle. [...] Here Barlow learned what was to him a thoroughly new political theory and open-mindedness that must have surprised even himself; he faced about and adopted the modes of thought of these friends. (Miller, 1932, 2–3)

Da dieses aufklärerische Gedankengut vor allem auf die revolutionäre Neugestaltung der Gesellschaft abzielte, läßt es nicht verwundern, daß sich Barlow zunehmend mit politischen Themen beschäftigte. Bereits vor seiner Abreise nach Europa hatte Barlow ein aufkeimendes politisches Interesse gezeigt, als er sich 1786 in den Gemeinderat Hartfords wählen ließ. Auch die *4th of July*-Rede von 1787, in der er aktiv für die Unterzeichnung der föderalen Verfassung wirbt, läßt eine pragmatisch-realistische Neuorientierung Barlows erkennen: Statt schwärmerischer Zukunftsvisionen, für deren Realisierung der göttliche Heilsplan schon sorgen würde, vertritt er nun praktische Lösungen für die konkrete Gestaltung einer glücklicheren Zukunft.

Um seinen politischen Überzeugungen Ausdruck zu verleihen, trat Barlow während seines Aufenthaltes in London (1790–92) dem liberalen politischen Club *The Society of Constitutional Information* bei, der für größere demokratische Rechte in England kämpfte und zu dessen Mitgliedern neben Price auch Paine zählte.[6] Dieser Club unterstützte die französische Revolution und sandte 1792 Barlow als Abgesandten nach Paris, um der französischen Nationalversammlung die Sympathie der englischen Aufklärer zu bekunden.

Trotz solcher revolutionärer Clubs wurden in England jedoch die politischen Ideale, wie z. B. religiöse Toleranz und Souveränität des Volkes, immer noch von nur einer kleinen Schaar Intellektueller vertreten. Ihnen gegenüber standen viele der einflußreichsten Vertreter der englischen Gesellschaft, die u. a. mit politischen Pamphleten dem Vormarsch liberalen Gedankenguts entgegenwirken wollten. Der wohl bedeutendste Gegner der französischen Revolution und Verteidiger konservativer Werte der englischen Monarchie war Edmund Burke. 1790 veröffentlichte er seine *Reflections on the Revolution in France*, in denen er die Ereignisse in Frankreich aufs schärfste verurteilte. Ansatzpunkt seiner Schrift war die von ihm als aufrührerisch verbrämte Predigt *A Discourse on the Love of Our Country*, die Price 1789 am Jahrestag der 1688er Revolution in London gehalten hatte. Während Price in seinem *Discourse* den Sturm auf die Bastille als ruhmreich und als einen wesentlichen Meilenstein auf dem Weg zur politischen und sozialen

[6] Es ist anzunehmen, daß Barlow in den politischen Diskussionen dieses Clubs einen Großteil der radikalen politischen Überzeugungen entwickelt hat, die in seinen späteren Texten Niederschlag finden. Vgl. dazu Miller, 1932, 15: »All these clubs demanded, primarily, the right of equal, active citizenship, of universal suffrage; secondarily, they discussed tithes, the inclosure of commons, the public debt, the public expenditure, the expensiveness of a monarchy as compared with the cheapness of a democracy, the oppression of the poor by the rich, the rich as constituting an aristocracy, the right of the poor to take possession of the wealth of the rich, because it had been obtained by unlawful means.«

Freiheit der Menschen wertet, verurteilt Burke in seinen *Reflections* die Revolutionäre als Barbaren, die mit dem Umsturz der über Jahrhunderte gewachsenen und die Weisheit unzähliger Generationen repräsentierenden Gesellschaftsordnung den französischen Bürgern nicht Glück und Freiheit bringen, sondern sie ins Chaos zügelloser Gewalt stürzen würden. Burke, der den amerikanischen Freiheitskampf unterstützt hatte, präsentiert sich in seinen *Reflections*, die als ein fiktiver Brief an einen jungen Franzosen konzipiert sind, als ein die Monarchie, Zucht und Ordnung hochhaltender, konservativer »Gentleman«.

Burkes polemische Anklageschrift gegen die französische Revolution löste eine Flut von Gegenantworten aus, als deren prominenteste Paines *Rights of Man* (1790–91) gilt. Auch Barlows *Advice to the Privileged Orders* (1792 Part I, 1793 Part II), die den Untersuchungsgegenstand dieses Kapitels bildet, ging aus dieser politischen Dabatte hervor.[7] Barlow selbst bestreitet in seiner Einleitung, daß es einen Zusammenhang zwischen seiner *Advice* und Burkes *Reflections* gibt: Es sei nicht seine Absicht gewesen, den unzähligen Erwiderungen auf Burkes polemisches Pamphlet eine weitere hinzuzufügen (*Advice*, 15). Doch die Auseinandersetzung Barlows mit den entscheidenden Thesen Burkes ist in der *Advice* offensichtlich. Wie Paine mit seinen *Rights of Man* so wollte Barlow mit der *Advice* aktiv auf die politische Meinungsbildung zugunsten eines aufgeklärten, progressiven Wirklichkeitsverständisses einwirken.[8]

Doch das der *Advice* zugrundeliegende aufgeklärte Wirklichkeitsverständnis Barlows, das sich gegenüber dem Welt- und Selbstbild der *Vision* in seiner säkularen Tendenz deutlich verändert hat, ist immer noch von zahlreichen Widersprüchen gekennzeichnet. Im Gegensatz zur *Vision*, deren heterodoxe Passagen sehr lange der Aufmerksamkeit der Kritik entgingen, sticht der Synkretismus des politischen Pamphlets sofort ins Auge. Eine Erklärung hierfür ist, daß Barlow in

[7] Barlow beweist mit diesem politischen Pamphlet sein schriftstellerisches Talent, das sich im Rahmen der starren poetischen Konventionen der vorangegangenen Werke nicht so recht hatte entfalten können. So urteilt der Kritiker Ray Adams über die *Advice*: »*Advice to the Privileged Orders* is the type of writing of which Barlow shows undoubted mastery – argumentative prose and historical discussion. It shows best his extraordinary capacity of public business and his intellectual versatility, which led Henry Adams to call him a ›universal genius‹. It is the most carefully composed and ablest of his writings in prose« (137, 123).

Vgl. auch Miller, 1932, 87: »As a writer, Barlow deserved at the least respect; so far as principles were concerned, he may have been very largely a refurbisher of second-hand goods, but he was able to refurbish with the hand of a near-master. [...] Legal science and the Bible served him as fruitful sources of illustrative and decorative matter. The style may be characterized as clear, vigorous, forceful, pungent, sharply satirical, and at times picturesque, but over rhetorical.« Der polemische, streitlustige und spöttelnde Duktus der *Advice* entspricht der zu dieser Zeit üblichen Konvention politischer Debatten, die in aller Deutlichkeit und Schärfe ausgetragen wurden.

[8] Die in klarer und präziser Sprache vorgebrachte, sehr scharfsichtige Kritik Barlows an der herrschenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung in Europa, die in einigen Teilen die Kritik Karl Marx' vorwegnimmt, wie z. B. Marx' Kritik der Religion als Opium für das Volk, macht die *Advice* zu einem äußerst interessanten und lesenswerten Zeugnis der damaligen Zeit.

der *Advice* das religiöse System der Welterklärung, das das Weltbild der *Vision* noch strukturierte, aufgegeben und an seiner statt Ideologeme aus verschiedenen aufklärerischen Strömungen zu einem mehr oder minder inkohärenten System miteinander verknüpft hat. So verbindet Barlow z. B. Elemente der Moralphilosophie der Scottish School of Common Sense mit Ideologemen der materialistischen Philosophie des Baron d'Holbach zu ambiguen Aussagen über die Natur des Menschen.

Gregg Camfield, der die ideologischen Gegensätze der *Advice* zum Thema eines Aufsatzes machte, negiert, daß die Widersprüche ein Beweis für Barlows Suche nach einem neuen Welt- und Selbstverständnis seien. Barlow, so Camfields These, sei bereits vor 1790 vom Calvinismus zum Deismus und vom politischen Konservativismus zum jeffersonischen Republikanismus konvertiert (1986, 131). Statt dessen argumentiert Camfield, daß die ideologischen Ungereimtheiten des politischen Traktats Bestandteil einer systematischen Fortschrittstheorie Barlows seien. Barlow würde sich nicht aus dem verzweifelten Verlangen heraus, der sich verändernden Wirklichkeit einen neuen Sinn zu geben, in philosophischen Gegensätzen verstricken, sondern mit diesen den historischen Fortschritt erklären wollen als ein dialektisches Voranschreiten zwischen Oppositionen:

> Since he [Barlow] believed that natural truths battle social truths, that deductive reasoning is not necessarily congruent with empirical reasoning, that education is both the cause of evil and the tool to rectify evil, that private property will both help to cause the demise of monarchical oppression and will in turn be the next oppression to be overthrown, and that warfare is the evil of kings but necessary to overthrow kings, Barlow is not simply or unknowingly self-contradictory in his alternations. To him, opposites must balance or consume each other in order to yield truth. Correlatively, people who wish to perfect themselves must willingly change their minds as social change unveils new truths. (1986, 141)

Mit dieser These versucht Camfield, die Widersprüche der *Advice*, die für ihn im Gegensatz zu Barlows sonstiger gedanklichen Schärfe zu stehen scheinen, als eine Theorie des historischen Fortschritts zu rationalisieren. Zu kritisieren ist an der Position Camfields, daß er Barlow die hohe intellektuelle Fähigkeit unterstellt, die großen philosophischen Widersprüche des 18. Jahrhunderts, deren sich auch Camfield wohl bewußt ist (1986, 131), nicht nur erkennen zu können, sondern sie dazu auch noch in ein sie aufhebendes, abstraktes System der Welterklärung überführen zu können. Zum einen erscheint es wenig wahrscheinlich, daß Barlow über eine so große philosophische Scharfsichtigkeit verfügte, die ideologischen Ambiguitäten seiner Epoche in eine bestimmte Ordnung zu bringen, und zum anderen lassen sich bei einer näheren Betrachtung die der *Advice* inhärenten Gegensätze nicht so elegant in dialektische Oppositionspaare klassifizieren, wie

Camfield es getan hat. Ferner scheint seine These, Barlow hätte bereits 1790 ein widerspruchsfreies neues Weltbild für sich entwickelt, angesichts der Vielfalt deistischer und aufklärerischer Erklärungsansätze, die sich in der *Advice* finden lassen, wenig wahrscheinlich.

Überzeugender hingegen klingt die These Howards. Dieser versucht die fehlende ideologische Systematik der *Advice* damit zu erklären, daß Barlow philosophische Stringenz zugunsten praktischer, politischer Lösungen aufgegeben habe. Um konkrete politische Maßnahmen aus der Theorie über den Menschen und die für seine Entwicklung adäquate Gesellschaftsform ableiten zu können, so Howard, war Barlow bereit, die logische Einheit zu opfern und aus dem Konglomerat von aufklärerischen Interpretationen der Natur des Menschen und des Wesens der Welt die jeweilig seinen politischen Zielen am besten geeignete Erklärung zu verwenden:

> The way of thinking illustrated in the *Advice to the Privileged Orders* was typical of the ingenious, gadget-minded humanitarians who were not original thinkers but were able to transform abstract theories into practical devices for the establishment of modern political democracy. The *Advice to the Privileged Orders* also illustrates the typical indifference of such men to philosophical consistency when it did not serve their humanitarian purposes. (Howard, 1943, 282)

Howards These deutet bereits darauf hin, daß sich die zahlreichen Widersprüche der *Advice* – wie auch in der *Vision* – auf synkretistische Prozesse zurückführen lassen, die eine weitere Verlagerung von Barlows Welt- und Selbstverständnis von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz bedingen. Denn noch stärker als in Amerika war Barlow in Europa verschiedenen, miteinander konkurrierenden Erklärungen über die Natur des Menschen und die Beschaffenheit der Welt ausgesetzt, die alle die universell empirisch feststellbare und unleugbare Veränderung der Lebensrealität im 18. Jahrhundert intellektuell zu erfassen und verständlich zu machen suchten.

Barlows widersprüchliches Welt- und Selbstverständnis, so wie es sich in der *Advice* präsentiert, wäre gemäß obiger These zu verstehen als eine logische Folge seines Versuchs, die als widersprüchlich – da sich transformierend und verändernd – erfahrene Wirklichkeit theoretisch einzufangen und zu einem neuen, wenn auch inkohärenten Ganzen zusammenzufügen.[9] Dieser synkretistische Veränderungsprozeß seines Welt- und Selbstverständnisses wird im einzelnen in der

[9]Ein Zeichen dafür, daß nicht nur Barlow in seinen Texten Widersprüche miteinander zu einem neuen Welt- und Selbstbild verband, sondern daß diese synkretistischen Systeme den Zeitgeist des 18. Jahrhunderts abbildeten, ließe sich eventuell darin entdecken, daß die *Advice*, die sich vielfach verkaufte und in mehreren Auflagen erschien, von den zeitgenössischen Lesern *nicht* wegen ihrer fehlenden Systematik kritisiert wurde. Entsprechend dieser These wären den damaligen Kritikern die der *Advice* inhärenten Widersprüche deshalb nicht aufgefallen, da sie selbst synkretistisch dachten, argumentierten und schrieben. Doch um diese These halten zu

Textuntersuchung nachzuweisen sein. Doch bevor wir uns der Analyse zuwenden, soll nachfolgend der Inhalt der Advice wiedergegeben werden.

## 6.2 Inhalt der Advice

Die *Advice to the Privileged Orders, in the Several States of Europe, Resulting from the Necessity and Propriety of a General Revolution in the Principle of Government*, wie der vollständige Titel dieses politischen Pamphlets lautet, sollte ursprünglich acht Kapitel umfassen, wie Barlow selbst in der sehr ausführlichen Einleitung konstatiert. Doch der 1792 erschienene erste Teil der *Advice* enthält von den vorgesehenen Kapiteln »The Feudal System«, »The Church«, »The Military«, »The Administration of Justice«, »Revenue and Public Expenditure«, »The Means of Subsistence«, »Literature, Sciences and Arts« und »War and Peace« nur die ersten vier. Ein Jahr später veröffentlicht Barlow unter einigen Schwierigkeiten – kein Verleger wollte das revolutionäre Gedankengut drucken – noch das fünfte Kapitel »Revenue and Public Expenditure«; die restlichen drei wurden nie geschrieben.

In der Einleitung legt Barlow seine Zielsetzung, die er mit der *Advice* verfolgte, offen. Da die Französische Revolution seines Erachtens nach nicht ein Akt des Schwertes, sondern der rationalen Überzeugung und des Arguments war, lasse sich mit großer Sicherheit vorhersagen, welche Folgen diese politische Aktion für die Menschheit haben werde (94). Die Untersuchung der Konsequenzen, die ähnliche Revolutionen für die Menschheit haben würden, will Barlow in der *Advice* führen:

> Taking it for granted, therefore, that a general revolution is at hand, whose progress is irresistible, my object is to contemplate its probable effects, and to comfort those who are afflicted at the prospect. (107)

Der große aufklärerische Eifer, den Barlow mit dieser Arbeit bekundet, ist demnach in seiner Auffassung zu finden, daß die Revolution mit Frankreich nicht beendet ist, sondern unaufhaltsam auch die übrigen europäischen Länder erfassen wird. Überzeugt davon, daß alle tyrannischen Monarchien demokratischen Regierungssystemen weichen müssen, da dies der Gang der Geschichte sei, der sich vielleicht noch verlangsamen, aber nicht mehr aufhalten lasse, will Barlow die konservativen und monarchietreuen Gegner des Fortschritts und des soziopolitischen Wandels, wie z. B. Burke, durch rationale Argumente von ihren Vorurteilen befreien und zu einem aufklärerischen progressiven Geschichtsverständnis bekehren:

können, wäre eine weiterführende Untersuchung von Texten anderer Autoren der Aufklärungszeit erforderlich. Eine solche Untersuchung liegt jedoch außerhalb der hier zu behandelnden Fragestellung.

> To persuade this class of mankind that it is neither their duty nor their interest to endeavor to perpetuate the ancient forms of government, would be a high and holy office; it would be the greatest act of charity to them, as it might teach them to avoid a danger that is otherwise unavoidable; [...] it would remove every obstacle and every danger that may seem to attend that rational system of public felicity to which the nations of Europe are moving with rapid strides, and which in prospect is so consoling to the enlightened friends of humanity. (98–99)

Barlow beginnt seine »Aufklärungsarbeit« in Kapitel eins zunächst mit dem Feudalsystem. Dabei ist es weniger seine Zielsetzung, die historischen Ursachen, die zur Entstehung dieser Gesellschaftsordnung geführt hatten, zu beschreiben, als vielmehr ihre wichtigsten Strukturen aufzuzeigen und zu beweisen, daß sie dem zivilisatorischen Fortschritt und dem Glück der Menschheit nicht mehr dienlich seien. So geht Barlow u. a. auf die fatalen Folgen des Erstgeburtsrechts ein, das die Menschen glaubend machte, sie würden mit unterschiedlichen Rechten geboren, und das sie durch diesen falschen Glauben zu treuen Untertanen erzog.

In einem sich anschließenden längeren Exkurs führt Barlow seine These aus, daß sich jedes Regierungssystem auf tradierte Annahmen über den Menschen und die Welt stütze und daß eine Übereinstimmung der »habits of thinking« mit der naturgegebenen Gleichheit aller Menschen erreicht werden müsse, um eine gerechte Gesellschaftsordnung aufbauen zu können. Zur Unterstützung seiner These führt Barlow Amerika als positives Beispiel dafür an, daß eine Veränderung im Denken auch ein verändertes Verhalten nach sich ziehe.

Im zweiten Kapitel wendet Barlow sich der Institution Kirche zu, wie er sie in Frankreich kennengelernt hatte. Nachdem er klar herausstellt, daß seine Kritik nur der institutionalisierten Religion gelte und nicht der Religion im allgemeinen, wird der sonst eher gemäßigte und diplomatisch argumentierende Barlow direkt und polemisch in seiner Wortwahl. Er denunziert die Kirche neben dem Militär als Hauptpfeiler absolutistischer Macht, die die religiöse Natur der Menschen ausnütze, um sie durch Irrglauben und Mythen in Knechtschaft zu halten. Als Konsequenz fordert Barlow nicht die Beseitigung oder Abschaffung der Religion, sondern – im Chor mit Aufklärern wie Locke, Priestley, Paine, Voltaire und Volney – religiöse Toleranz und die Trennung von Staat und Kirche.

Doch die Kirche sei nur der eine Pfeiler, der die Macht absolutistischer Staaten schützt. Den zweiten Pfeiler stelle das Militärsystem dar, das Barlow in Kapitel drei an den Pranger stellt. Wie die Kirche die Religiösität für ihre absolutistische Macht ausnutzt, so pervertiere das Militär das Prinzip der Ehre für seine Herrschaftszwecke:

> Honor, like religion, is an original, indelible sentiment of the mind, an indispensable ingredient in our nature. But its object is incapable of precise definition; and consequently, though given us in aid

> of the more definable feelings of morality, it is capable of total perversion, of losing sight of its own original nature, and still retaining its name; of pursuing the destruction of moral sentiments, instead of being their ornament; of debasing, instead of supporting, the dignity of man. (147)

So wurde der Feldzug und das Töten der Feinde zu einer Sache der Ehre erklärt, die die natürliche Liebe der Menschen zueinander unterdrückte und zerstörte. Kriege, so die Argumentation Barlows, entsprängen nicht der leidenschaftlichen Natur des Menschen, sondern seien politischer Natur und dienten dem Machterhalt der herrschenden Klasse. Die Errichtung einer Demokratie und die Abschaffung eines stehendes Heers bei gleichzeitiger Wehrausbildung des Volkes wäre der einzig wahre Weg zum ewigen Frieden, so Barlow.

Im vierten und letzten Kapitel des ersten Teils der *Advice* untersucht Barlow das Rechtssystem absolutistischer Regime und stellt diesem die Rechtsprechung gegenüber, die seiner Meinung nach der Würde des Menschen und seiner Natur entspräche. Barlow vertritt hier die Auffassung, daß das jeweilige Regierungssystem und seine Institutionen die moralische Natur des Menschen beeinflußt in dem Sinne, daß ungerechte und ungleiche Gesellschaftsordnungen korrupte und schlechte Menschen hervorbringen, während gerechte und demokratisch verfaßte Staaten die Liebe der Menschen zueinander förderten:

> If it be in the power of a bad government to render men worse than nature has made them, why should we say it is not in the power of a good one to render them better? and if the latter be capable of producing this effect in any perceivable degree, where shall we limit the progress of human wisdom and the force of its institutions, in ameliorating not only the social condition, but the controlling principles of man? (171–72)

Obwohl Menschen mit einem moralischen Sinn geboren würden, reiche dieser nur für den unentwickelten Naturzustand, nicht jedoch für das Leben in den heutigen, fortgeschrittenen Gesellschaften. Deshalb sei es oberste Pflicht eines jeden Rechtsstaats, seine Bürger *zuerst* in den positiven Rechten zu unterweisen, bevor er eventuelles Fehlverhalten bestrafe. Straftaten könnten so nahezu ausgeschlossen werden:

> The government generally establishes ministers of justice in every part of the dominion. The first object of these ministers ought to be, to see that every person is well instructed in his duties and in his rights; that he is rendered perfectly acquainted with every law, in its true spirit and tendency, in order that he may know the reason of his obedience, and the manner of obtaining redress, in case he should

> deem it unjust; that he is taught to feel the cares and interests of an active citizen, to consider himself as a real member of the state, know that the government is his own, that the society is his friend, and that the officers of the state are the servants of the people. A person possessing these ideas will never violate the law, unless it be from necessity; and such necessity is to be prevented by means which are equally obvious. (186)

Das französische Rechtssystem, wie es in Frankreich vor der Revolution institutionalisiert war, habe keine der obigen Ansprüche erfüllt, sondern habe im Gegenteil durch bestechliche Richter, käufliche Ämter, undurchsichtige Rechtsprechung und teure Prozesse zu einer unmoralischen Justiz geführt, die den angeborenen Gerechtigkeitssinn des Menschen in sein Gegenteil verkehrt und damit weiteres Unrecht erzeugt habe. Diese Mißstände, so Barlow, können nur durch eine Revolution der herrschenden Regierungsform überwunden werden, an deren Stelle ein demokratischer Staat errichtet werde.

Im zweiten Teil der *Advice* wendet sich Barlow der Haushaltspolitik konstitutioneller Monarchien zu. Diese Regierungssysteme – Barlow hat dabei vorwiegend England vor Augen – betrügen ihre Staatsangehörigen, in dem sie sie durch ungerechte Steuern ihrer Einnahmen beraubten und diese nur dem Vorteil der herrschenden Klasse zuführten.

Barlow versteht das Kapitel »Revenue and Public Expenditure« als eine Ergänzung zu Thomas Paines zweitem Teil der *Rights of Man*, in der Pain die für eine stabile und gerechte Regierungsausübung notwendigen Einnahmen und Ausgaben berechnet. Barlow selbst beschränkt sich deshalb in seinen Ausführungen darauf, die allgemeinen Auswirkungen der Steuerpolitik auf das moralische Verhalten der Menschen darzustellen. Er hinterfragt die sowohl von den Reaktionären als auch den Revolutionären befürwortete Praxis, indirekte Steuern zu erheben und plädiert für eine allseits einsehbare Steuerpolitik, da nur so ein moralisch gerechtes System zu garantieren sei.

Ebenso kritisiert er die vor allem in England gängige Praxis der Staatsverschuldung. Diese, so Barlow, würde zwar kurzfristig die nationale Wirtschaft begünstigen, doch im eigentlichen fördere sie nur weitere Kriege, da der Regierung aufgrund der Staatsanleihen genügend Geld für militärische Operationen zur Verfügung stehe. Langfristig bringe also das System der öffentlichen Verschuldung nur wirtschaftliche Nachteile für die zukünftigen Generationen, die durch die Auswirkung des Krieges in ihrer Zahl dezimiert würden und gleichzeitig die Schuldenlast abtragen müßten. Diese Mißstände könnten nur durch eine Revolution der bestehenden Gesellschaftsordnung beseitigt werden, so das Fazit Barlows. Nur eine vollständige Erneuerung der Gesellschaftsordnung durch die Einführung einer demokratischen Regierungsform, die sich auf Vernunft und Interessen der Bürger gründe, könnte eine Wendung zum Besseren erreichen:

> A reformation of so deep a nature must be preceded by a perfect regeneration of society; such as can only be expected from a radical change of principle in the government. (259)

So beschließt Barlow auch den zweiten Teil der *Advice* mit der Forderung nach demokratisch verfaßten Staaten als notwendiger Voraussetzung für eine glücklichere und friedvollere Zukunft.[10]

In der sich nun anschließenden Analyse der *Advice* soll herausgearbeitet werden, inwiefern sich das Welt- und Selbstbild des politischen Pamphlets von dem der *Vision* unterscheidet – welche Widersprüche der *Vision* Barlow in der *Advice* aufgehoben, welche er eventuell weitergeführt und welche transzendenten Elemente er gänzlich gegen immanente ausgetauscht hat. Ferner werden die markantesten Widersprüche aufgezeigt, die das Geschichts-, Gottes- und Menschenbild Barlows in der *Advice* kennzeichnen.

## 6.3 Textanalyse

### 6.3.1 Vom Geist der Geschichte

Wie in der Analyse der *Vision* herausgearbeitet wurde, vertrat Barlow in dem Epos eine progressiv-teleologische Geschichtsauffassung mit transzendentem Bezug. Dieses Verständnis generierte er, indem er die christlichen temporalen Begrenzungspunkte des religiösen Geschichtsbewußtseins – die göttliche Schöpfung und das religiöse Millennium – mit dem aufklärerischen Ideologem eines Zivilisationsfortschritts verknüpfte. Durch diesen Synkretismus wies Barlow den irdischen Ereignissen eine metaphysische Bedeutung zu, die sich aus ihrer Einordnung in einen als »Heilsgeschichte« verstandenen Verlauf des historischen Geschehens ergab. Da Barlow damit die menschlichen Handlungen als wesentliche Voraussetzung für die Erfüllung der »Heilsgeschichte« deutete, wurde das Millennium in seinem Verständnis zu einem rational zu erwartenden Eschaton.

Auch in der *Advice* dominiert ein progressiv-teleologisches Geschichtsverständnis, jedoch nicht mehr mit religiösem, sondern mit immanentem Bezug. Diese

[10] Im gleichen Jahr, in dem der erste Teil der *Advice* (1792) erschien, veröffentlichte Barlow zwei weitere Werke, in denen er die Ideen der *Advice* wiederholte: das Gedicht *The Conspiracy of Kings* und das politische Pamphlet *A Letter to the National Convention of France on the Defects in the Constitution of 1791 and the Extent of the Amendments Which Ought To Be Applied.* Während Howard das Gedicht, in dem Barlow seiner politischen Meinung in ungewohnt radikaler Weise Ausdruck verleiht, als bloße »decorative summary of the opinions expressed in the *Advice*« (1943, 288) bewertete, mußte er hinsichtlich des *Letter to the National Convention* einräumen, daß dieses Dokument, das Barlow die französische Ehrenstaatsbürgerschaft eintrug, staatsmännische Qualitäten aufweist (1943, 292). Da beide Texte jedoch das gleiche Welt- und Selbstbild Barlows transportieren, das auch der *Advice* zugrunde liegt, wird hier nur auf diese Werke hingewiesen, ohne daß im Verlauf der Arbeit näher auf sie eingegangen wird.

Neuausrichtung des Welt- und Selbstverständnisses ergibt sich dadurch, daß Barlow für das religiöse System der Welterklärung wesentliche Stellen durch aufklärerische Elemente besetzt hat. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, verknüpft Barlow das aufklärerische Fortschrittsideologem nicht länger mit den christlichen Elementen der geschichtlichen Souveränität und Providenz Gottes sowie einer transzendenten Erfüllung des Geschichtsverlaufs; statt dessen füllt er diese Stellen in seinem System der Welterklärung durch die Geschichte, den Menschen und eine säkulare Endzeiterwartung aus. So interpretiert Barlow die historischen Ereignisse in dem politischen Pamphlet nicht mehr im Sinne einer »Heilsgeschichte«, die den Willen Gottes erfüllt, sondern im aufklärerischen Verständnis eines Geschichtsverlaufs, der immanenten Entwicklungsgesetzen folgt.

Obwohl die *Advice* im Gegensatz zur *Vision* keine umfassende Zukunftsvision entwirft, sondern sich auf die unmittelbaren politischen Ereignisse der französischen Revolution sowie auf die durch Burke und andere Reaktionäre vorgebrachte Kritik an den sozio-politischen Umwälzungen bezieht, tritt das progressiv-teleologische Geschichtsverständnis deutlich aus der Argumentation Barlows hervor.

Das progressive Element zeigt sich in Barlows Erwartung, daß die französische Revolution nicht nur für Frankreich einen sozio-politischen Fortschritt bringt, sondern auch den historischen Auftakt einer universalen Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft darstellt:

> The change of government in France is, properly speaking, a renovation of society; an object peculiarly fitted to hurry the mind into a field of thought, which can scarcely be limited by the concerns of a nation or the improvements of an age. (93–94)

Das teleologische Element wird sichtbar in Barlows fester Überzeugung, »that society is capable of curing all the evils to which it has given birth« (181), wenn die Tyrannei konstitutioneller Monarchien durch Frieden fördernde Demokratien ersetzt wird:

> Only admit the original, unalterable truth, *that all men are equal in their rights*, and the foundation of every thing is laid; to build the superstructure requires no effort but that of natural deduction. The first necessary deduction will be, that the people will form an equal representative government; in which it will be impossible for *orders* or *privileges* to exist for a moment; and consequently the first materials for standing armies will be converted into peaceable members of the state. (161)

Die Einführung des demokratischen Regierungsprinzip »will be such a total renovation of society, as to banish standing armies, overturn the military system, and exclude the possibility of war« (161). Da Barlow davon ausgeht, daß eine solche sozio-politische Revolution, die von Frankreich auf die übrigen europäischen

Staaten überspringen werde, durch reaktionäre Kräfte höchstens verlangsamt, aber nicht aufzuhalten sei (vgl. 107), sieht er den Geschichtsverlauf durch eine vollständige Überwindung allen sozialen Übels in einer in Frieden vereinten Weltgemeinschaft kulminieren.

Barlows optimistische Erwartung, »that a general revolution is at hand, whose progress is irresistible« (107), gleicht der in der *Vision* zum Ausdruck gebrachten Heilsgewißheit und kann als ein sich durchhaltendes religiöses Element gedeutet werden. Wiederholt bekräftigt Barlow in den einzelnen Kapiteln der *Advice*, wie z. B. in »Revenue and Public Expenditure«, seine Meinung, daß nichts, auch nicht eine hohe Staatsverschuldung, den Fortschritt aufhalten kann: »But, whatever may be the fate of the debts, I am as clear that they ought not, as I am they will not, impede the progress of liberty« (311).

Die Heilsgewißheit Barlows zeigt sich auch in den zahlreichen Passagen der *Advice*, in denen Barlow mit großer Überzeugung die Überwindung der noch bestehenden sozialen Übel verkündet. Diese prophetischen Passagen erinnern an die in Amerika populäre Predigtform der Jeremiade, die sich während der Revolutionszeit einer großen Beliebtheit erfreute. Die jeremiadischen Predigten folgen immer dem gleichen Schema: Zunächst beklagen sie die Verfehlungen der Gegenwart, um dann trotz alledem eine glücklichere Zukunft zu verheißen. Diese rhetorische Struktur läßt sich in dem folgenden Zitat der *Advice* entdecken:

> The greater part of rational men agree that these things are wrong; they agree that the general taste and sentiments of mankind, on this subject, are erroneous; and they wish they could be changed. The only point in which I differ from these men in opinion is, that I have no doubt but these things *will* be changed. I think we discern the radical cause of evil; I think that cause will soon be removed; and the remedy will inevitably follow [...]. (273–74)

Barlow greift hier zunächst die Bedenken der Fortschrittsskeptiker auf, die aufgrund der hartnäckigen, sozialen Mißstände an einer gesellschaftlichen Weiterentwicklung zweifeln. Er bejaht, daß viele Dinge im Argen lägen, gleichzeitig jedoch äußert er seine Gewißheit, daß dieses Übel kein Hindernis für den Fortschritt darstelle und bald überwunden werde. Das religiöse Element der Zukunftsgewißheit ist den Zeitgenossen Barlows nicht entgangen. So hat Burke Barlow den Spitznamen »Joel the Prophet« gegeben (vgl. Miller, 1932, 46). Der naive Optimismus an den unumkehrbaren und nicht aufzuhaltenden Prozeß der Befreiung aller Menschen aus Unterdrückung und Knechtschaft ist den Texten europäischer Aufklärer wie z. B. Voltaire, die ebenfalls die Idee eines historischen Fortschritts vertreten, im allgemeinen fremd.[11] Sie bleiben in ihrer Einschätzung des sozial und politisch Machbaren skeptischer (vgl. Abschnitt 5.4).

[11] Auszunehmen sind hier u. a. die Fortschrittsutopien Condorcets und Comtes. Doch inwiefern auch diese aufklärerischen Texte durch das religiöse Element der Heilsgewißheit bestimmt sind, bleibt zu überprüfen.

Die Zukunftsgewißheit Barlows speist sich jedoch in der *Advice* nicht mehr wie noch in der *Vision* aus seinem christlichen Glauben an das Heilsversprechen Gottes, sondern aus seinem aufgeklärten, geschichtsphilosophischen Verständnis. Denn in der *Advice* hat Barlow nicht nur das aufklärerische Ideologem eines zivilisatorischen Fortschritts in sein Welt- und Selbstbild integriert, sondern auch das geschichtsphilosophische Prinzip der aufklärerischen Historiographie übernommen. Nach diesem Prinzip folgt der Geschichtsverlauf einer eigenen, inneren Gesetzmäßigkeit.

Während in der *Vision* der christliche Gott noch Autor des Geschichtsverlaufs war, tritt an seine Stelle in der *Advice* die Geschichte, die er mit den »göttlichen Epitheta der Allmacht, der Allgerechtigkeit oder der Heiligkeit« (Koselleck, 1989, 50) versah. Damit schreibt Barlow den historischen Ereignissen nach wie vor einen metaphysischen Sinn zu, der ihre eigentliche, sich aus dem Kausalgeflecht von Ursache und Wirkung ergebende Bedeutung transzendiert. Nur bezieht Barlow in der *Advice* die metaphysische Verklärung der Geschichte auf ein immanentes und nicht mehr wie in der *Vision* auf ein transzendentes Prinzip.

Indem nun nicht mehr Gott, sondern die Geschichte den Verlauf und den Telos allen irdischen Handelns bestimmt, verliert das Element einer sich progressiv meliorierenden Zivilisation seinen religiösen Bezug und eine immanente Ausrichtung überwiegt. Die Vielzahl axiomatischer Aussagen, wie z. B. »It is true in nature, and the truth must prove itself beyond contradiction to the world, as soon as it shall have opportunity to judge, that a great people accustomed to exercise their rights, would never violate their duties« (309), bestätigt jedoch den Befund, daß Barlows aufklärerisches Geschichtsverständnis trotz der immanenten Ausrichtung immer noch irrationale Elemente enthält, die dem Bereich der Spekulationen entspringen und einen faktischen Begründungszusammenhang vermissen lassen.

In der beibehaltenen metaphysischen Verklärung der Geschichte zeigt sich der von Blumenberg aufgewiesene Bedürfnisrest, der durch das christliche Geschichtsbewußtsein generiert worden war. Blumenbergs Beobachtung, daß in dem Moment, wo die empirisch überprüfbare Theorie eines irdischen Fortschritts zu einer Geschichtsphilosophie ausgeweitet wird, sie in ihrer Rationalität überdehnt und zu einem neuen Glauben wird, der den durch den Wegfall der religiösen Sinngebung der geschichtlichen Ereignisse offen gebliebenen Bedürfnisrest nach einer allumfassenden Erklärung befriedigt, wird durch die *Advice* bestätigt.

Indem Barlow seinen Glauben an eine sich unaufhaltsam fortschreitend vervollkommnende Gesellschaft, für den es keinerlei rationale Begründung gibt, nicht mehr mit dem christlichen Element der Providenz Gottes verknüpft, sondern in einen immanenten Begründungszusammenhang stellt, ist er gezwungen, diesen Glauben als ein dem Verlauf der Geschichte naturgegebenes Gesetz zu deklarieren, das hinter der subjektiven Handlungsmotivation liegt und den Fortschritt lenkt. In Barlows geschichtsphilosophischer Auffassung äußert sich die historische Notwendigkeit in den wechselnden Ausprägungen des Zeitgeists, den »spirits«, die in der Geschichte wirken und die progressive Vervollkommnung der Menschheit nach ihren metaphysischen Gesetzen vorantreiben:

> From the time when the predatory spirit, which led the northern Barbarians to ravage the south of Europe, had subsided, and given place to its natural offspring, in the establishment of feudal monarchy, the history of this quarter of the world begins to assume a consistent shape; and it offers itself to our contemplation, as relative to the spirit of nations, under three successive aspects. These are the spirit of Hierarchy, the spirit of Chivalry, and the spirit of Commerce. (300)

Diese »spirits of nations« symbolisieren für Barlow den Zivilisationsfortschritt von unkultivierten, barbarischen Völkern zu aufgeklärten und rational verfaßten Nationen.[12] Der historische Prozeß schreitet in der Auffassung Barlows dialektisch voran. So hat der »spirit of commerce« augenscheinlich zu weiteren Kriegen und moralischem Verfall geführt, wenn man jedoch »the order of nature in these events« und »the effects that it has and will produce, in the progress of society and morals« (301) betrachte, dann erschließe sich einem das fortschrittsfördernde Potential des »Handelsgeistes«:

> This is the true spirit of commerce as relative to war. But as this spirit has made us better acquainted with all foreign nations, and with ourselves, it has excited a disposition for enquiry into the moral relations of men, with a view of political happiness. (302–03)

Seine idealistische Erwartung, daß der Handel nicht nur die Profitgier der Menschen befriedigt, sondern darüberhinaus einen höheren Zweck verfolgt, nämlich die Freundschaft zwischen den Nationen bis hin zu einer in Harmonie und Frieden verbundenen Weltgemeinschaft, ist ein Exemplum für die von Barlow vorausgesetzte historische Notwendigkeit des Fortschritts.

Ein weiteres Beispiel für sein geschichtsphilosophisches Verständnis ist die Zuweisung historischer Verantwortung. So ist nicht etwa der absolutistische Monarch Louis XVI. und sein Herrschaftsgefolge für die Ausbeutung und Unterdrückung des französischen Volks verantwortlich, sondern ein metaphysischer »Genius der Regierung« (300), der aus sich heraus immer neue Methoden für die

[12] In diesem Sinne spricht Camfield von »historischer Notwendigkeit«: »In suggesting that historical events are caused neither by personal intention nor by special providence but by spirits of history, Barlow takes his most daring step out of the realm of eighteenth-century metaphysics. [...] Because of his belief in the practical moral relativity of habit, he found no need to blame individuals for social evils. Having assigned social evils to systems, he could develop a new ›identity between cause and effect‹ that did not really require an identity between individual ›motive and deed‹ but was instead based on the more complex causation of historical necessity and that included the possibility that intentions could have unintended consequences« (1986, 138).

Knechtschaft der Menschheit hervorbringt. Denn, so die Überzeugung Barlows, alle Menschen – ob Tyrannen oder Opfer – sind ausnahmslos nur Schauspieler in dem großen Drama der Menschheitsgeschichte:

> But I am not finding fault with *men* of any particular description whatever. In this drama of human misery, in which so many distorred characters are acted, our moral faculties are warped and fitted to the part assigned us; and we perform it without scruple or enquiry. [...] The oppressors and the oppressed, of every denomination, are, in general, just as wicked and just as absurd as the system of government requires. (263)

Doch obwohl Barlow den Menschen in der *Advice* den natürlichen Gesetzen der historischen Notwendigkeit unterworfen sieht, gesteht er ihnen eine größere Willens- und Handlungsfreiheit zu als noch in der *Vision*.

Während Gott in der *Vision* noch souveräner Herrscher über die Geschichte war und die Geschicke der Menschheit nach seinen Heilsplan lenkte, hat Barlow in der *Advice* das passive Instrument Gottes, den Menschen, durch einen aktiven, vernunftbegabten und mündigen Bürger ersetzt. In dem Epos erhielt der Mensch seinen Handlungsauftrag noch von Gott, im politischen Pamphlet erfolgt die Pflicht zum Handeln durch die zur Gottheit erhobene menschliche »Vernunft«:

> The very powerful weapons, the force of reason and the force of numbers, are in the hands of the political reformers. While the use of the first brings into action the second, and ensures its co-operation, it remains a sacred duty, imposed on them by the God of reason, to wield with dexterity this mild and beneficent weapon [...]. (100)

Das neue humane Selbstbewußtsein Barlows, bei dem an die Stelle des göttlichen Willens die menschliche Vernunft tritt, äußert sich in den konkreten Lösungsvorschlägen, die er seinen Zeitgenossen für die Verwirklichung einer glücklicheren und besseren Zukunft unterbreitet. In der *Vision*, in der sich Barlow wie auch in der *Advice* eher als Philosoph denn als Dichter verstanden wissen will (vgl. 5.1), bleibt Barlow der religiöse Schwärmer, der neben der Liebe Gottes naiv auf den Handel als die Welt vereinende Kraft setzt, ohne die Gesellschaftsordnung der Staaten und die real-politischen Umstände zu berücksichtigen. Obwohl Barlow in der *Vision* von einem rational zu erwartenden irdischen Friedensreich spricht, basiert Barlows Zukunftsvision zu einem Großteil auf der segensreichen Wirkung der christlichen Liebe. So spielt es in dem Epos keine Rolle, ob die Menschen von Monarchien regiert werden oder von Demokratien.

In der *Advice* hingegen unterzieht Barlow die sozio-politischen Strukturen einer genauen Analyse im Hinblick auf die Gewährleistung eines zukünftigen Weltfriedens. Fazit seiner Untersuchungen, ob nun des Militär- oder Rechtssystem oder der Haushaltspolitik, ist immer, daß nur demokratisch verfaßte Staaten, die vom Konsens aller Bürger getragen werden, den Fortschritt der Menschheit ermöglichen. Selbst der in der *Vision* noch uneingeschränkt gelobte »spirit of commerce« werde nur in der Hand freiheitlicher Regierungen zum Instrument einer progressiven Annäherung und Vereinigung der Völker. In Monarchien hingegen werde der Geist des Handels in sein Gegenteil verkehrt und somit zur Krieg treibenden Kraft:

> In the maritime nations of Europe, the object of war has changed from religion to commerce; from a point of honour among kings, to a point of profit among merchants, ministers and generals. (297)

Barlow belegt mit seiner Forderung politischer Reformen seine Wandlung vom Visionär, der seine Hoffnungen auf die religiöse Fügung gründet, zum Aufklärer, der mit den Argumenten der Vernunft und der Empirie überzeugen will. So präsentiert er sich in der *Advice* als »man of reflection« (154), der in »the light of philosophy « (152) die »mysteries of nonsense« (201) aufdecken will.[13] Mit seinem politischen Pamphlet richtet sich Barlow gegen den von Burke und anderen Konservativen vorgebrachten Vorwurf, die aufklärerische Theorie vom Fortschritt der Menschheit sei bloße Illusion, die in der Praxis keine Bestätigung finden würde.[14] So ist es Barlows erklärtes Ziel, mit der *Advice* praktische Beispiele zu liefern, die beweisen, daß das aufklärerische Weltbild vom zivilisatorischen Fortschritt und der moralischen Vervollkommnung des Menschen auch tatsächlich in die Praxis umzusetzen ist:

> The experiment [of the French Revolution] now in operation will solve a question of the first magnitude in human affaires: Whether *Theory* and *Practice*, which always agree together in things of slighter moment, are really to remain eternal enemies in the highest concerns of men? (93)

Die Schwierigkeit, auf die Barlow bei seinen Bemühungen stößt, die aufklärerische Fortschrittsideologie auf ein empirisches Fundament zu stellen, ist, daß er viele Annahmen, wie z. B. die Vorherrschaft der Vernunft über die Leidenschaften,

[13] Daß Barlow die *Advice* im Geist der Aufklärung geschrieben hat, wird besonders da deutlich, wo er die Grundüberzeugung der *Philosophen* teilt, daß die Verbreitung der Wahrheit über die Menschen und ihre Rechte die Schatten von Vorurteilen, Irrlehren und Aberglauben schließlich vertreiben wird: »I believe [...] that prejudice and interest cannot always be relied on to garrison the mind against the assaults of truth« (99).

[14] Vgl. Burke, 1910, 83: »We are not the converts of Rousseau; we are not the disciples of Voltaire; Helvetius has made no progress amongst us. Atheists are not our preachers; madmen are not our lawgivers. We know that we have made no discoveries, and we think that no discoveries are to be made, in morality; nor many in the great principles of government, nor in the ideas of liberty, which were understood long before we were born, altogether as well as they will be after the grave has heaped its mould upon our presumption [...].«

als intuitive Wahrheiten voraussetzen muß.[15] Der methodische Widerspruch, bei dem er einen rationalistischen mit einem empirischen Ansatz verbindet, scheint ihm als ein solcher nicht aufgefallen zu sein, denn in seiner Einleitung definiert er drei Arten von Wahrheiten, die beide philosophischen Richtungen zu einer Einheit verknüpfen:

> Many truths are as perceptible when first presented to the mind, as an age or a world of experience could make them; others require only an indirect and collateral experience; some demand an experience direct and positive.
>
> It is happy for human nature, that in morals we have much to do with this first class of truths, less with the second, and very little with the third; while in physics we are perpetually driven to the slow process of patient and positive experience.[16] (94)

Und noch ein weiterer Widerspruch fällt ins Auge. Denn trotz der humanen Selbstbehauptung, die den konkreten politischen Handlungsempfehlungen für die Ausgestaltung einer glücklicheren Zukunft zugrunde liegt, geht Barlow auch in der *Advice* nicht von der uneingeschränkten Selbstbestimmung des Menschen aus, da die Entwicklung der menschlichen Vernunft durch die historische Notwendigkeit eines Fortschritts determiniert ist.

Die Stilisierung der Geschichte zum Movens des Weltgeschehens bedingt den Widerspruch im Verständnis menschlicher Selbstbestimmung. Der Mensch ist zum einen frei, seiner Vernunft zu folgen und sich selbst zu entwerfen. Zum anderen stellt die Geschichte eine Macht dar, die ihren eigenen, naturkonformen Gesetzen folgt und den Menschen durch sein Eingebundensein in den Geschichtsprozeß in seiner Entwicklung determiniert. Dieser Widerspruch – menschliche Selbstbestimmung auf der einen und geschichtliche Determiniertheit auf der anderen Seite – wird von Barlow als solcher bewußt stehen gelassen. So bejaht er die menschliche Willensfreiheit in Bezug auf moralisches Handeln, läßt jedoch die Frage unbeantwortet, welche Freiheit dem Menschen in seiner natürlichen oder göttlichen Determination noch offensteht:

> It is said in Ethics, on the subject of *necessity*, that, supposing there is no choice of action, there can be no moral agency, and no virtue. We will not enquire into the propriety of the supposition or

[15] Diesen Widerspruch, einerseits rational und induktiv argumentieren zu wollen und andererseits intuitiv zu erfassende Wahrheiten vorauszusetzen, hat Howard als ein markantes Kennzeichnen des 18. Jahrhunderts, dem »Zeitalter der Widersprüche«, herausgearbeitet (vgl. 1953, 52f.).

[16] Der Widerspruch von faktisch begründeten Urteilen einerseits und solchen rein emotionalen Ursprungs andererseits wird bei der Untersuchung von Barlows Auffassung von der menschlichen Natur besonders deutlich hervortreten, denn die Moral fällt für ihn, wie Barlow in diesem Zitat anmerkt, in den Bereich der intuitiven Wahrheiten.

> of the consequences drawn from it, as it respects our relation to the Deity, and our subjection to the great laws of nature; but there can be no doubt that the reasoning is just, when applied to the laws of society. Perhaps it is true, that, where I am prompted by the invisible destiny of nature, to do an action for the good of my fellow-creatures, this action is virtuous [...]. (244–45)

Barlows Verständnis von Geschichte als progressiver Entwicklung des Menschen und seiner Gesellschaft hat zur Folge, daß er den Menschen nur eingeschränkt als selbstbestimmten Akteur fassen kann, da dieser Geschichtsprozeß eben nicht nur auf dem Ursache-Wirkung-Mechanismus beruht, sondern dem ihn transzendierenden Prinzip des Fortschritts folgt. So stellt Barlow immer wieder neben die Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung des Menschen seine Unterworfenheit unter den Geschichtsverlauf, der ihn in seiner zivilisatorischen Entwicklung determiniert. So ist sowohl für den Fortschritt aus der Dunkelheit in das Licht der Wahrheit als auch für die dagegenstrebende, unterdrückende Kraft, die Barlow im jeweiligen Regierungssystem symbolisiert sieht, nicht der Mensch die letztendlich bewegende Ursache, sondern eine metaphysische Größe. In den vorgefaßten Bahnen des geschichtlichen Ablaufs handelt der Mensch jedoch aus eigener Verantwortung. Er kann den Fortschritt aus eigener Kraft vorantreiben oder verlangsamen, aber aufhalten kann er ihn nie.[17]

Als Schlußfolgerung für Barlows Geschichtsverständnis ist damit festzuhalten, daß der Mensch Agens (treibende Kraft) der Geschichte ist, aber nicht Movens (letzte Ursache) der Geschichte. Wenn Gott aber in der *Advice* nicht mehr die Stelle des Autors des Weltendramas in Barlows System der Welterklärung besetzt, welche Bedeutung kommt Gott dann noch in Barlows Wirklichkeitsverständnis zu? Dieser Frage widmet sich der folgende Abschnitt.

### 6.3.2 Deistisches Gottesverständnis

Während sich die Sekundärliteratur in ihrer Kritik der Werke Barlows im allgemeinen durch ein breites Spektrum an Meinungen auszeichnet, besteht hinsichtlich seiner in der *Advice* zum Ausdruck kommenden religiösen Haltung ein breiter Konsens: In dem politischen Pamphlet ist Barlow – so die einhellige Auffassung – endgültig vom orthodoxen Calvinismus zum liberalen Deismus übergetreten (vgl. z. B. Camfield, 1986, 131; Blau, 1949, 431; Ford, 1971, 109).

Aussagen, in denen sich Barlow explizit über die Existenz Gottes und religiöse Themen ausläßt, sind in der *Advice* nur wenige zu finden. Denn abgesehen

[17] Die Auffassung, daß der Fortschritt durch den Menschen aktiv vorangebracht werden kann, war während der französischen Revolutionszeit weit verbreitet. So rief z. B. Robespierre am 10. Mai 1793 in seiner berühmten Rede zur Revolutionsverfassung aus: »Le tem[p]s est arrivé de le [l'homme] rappeler à ses véritables destinées; les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer« (1958, 495).

von dem Kapitel »The Church«, in dem Barlow die institutionalisierte Religion kritisiert, äußert er sich im Verlauf der *Advice* kaum zu metaphysischen Fragestellungen, die direkten Aufschluß über sein Gottesverständnis geben würden.[18] Trotz der fehlenden expliziten Äußerungen Barlows läßt sich sein Gottesbild anhand der Ausführungen der anderen Kapitel eindeutig bestimmen.

Wie die Untersuchung des Geschichtsverständnisses gezeigt hat, hat Barlow Gott zu einer unbedeutenden Größe in seinem Welt- und Selbstbild marginalisiert und an seiner statt den Menschen und dessen irdische Voraussetzungen in den Vordergrund gerückt. Gott ist nicht länger Autor des Weltverlaufs, noch greift er aktiv in die Geschichte ein.

In der Stilisierung Gottes zu einer unbedeutenden Rahmenfigur zeigt sich, daß Barlow nicht mehr dem christlichen Verständnis folgt, nach dem der Mensch in allen Dingen der Providenz Gottes unterworfen ist. Daß Barlows Gott kein christlich definierter mehr ist, wird noch deutlicher in der von ihm vorgenommenen Entmythologisierung der göttlichen Persona Jesu Christi zum historischen Subjekt. Barlow folgt hier dem deistischen Verständnis, daß Jesus zwar der »first founder of the faith« (132) sei, nicht aber der göttlich gesandte Erlöser der Menschheit.

Die Marginalisierung Gottes, die zu einem Verlust der christlichen Attribute der Allmacht und der Souveränität führt, bedeutet nicht auch eine gleichzeitige Negation der Existenz eines extramundanen Gottes. Barlow läßt Gott als Schöpfer der Welt und des Menschen in seinem System der Welterklärung bestehen. Die wiederholten Äußerungen Barlows, die die Religion als ein der Natur des Menschen inhärentes Prinzip definieren, lassen keinen Zweifel daran, daß Barlow die Eingebundenheit des Menschen in eine metaphysische Beziehung als Grundlage der subjektiven Existenz ansieht. So ist der Mensch als Geschöpf Gottes von Natur aus religiös – »Mankind are by nature religious« (129) – und steht in »[a] relation to the Deity« (244).

Indem Barlow das Wesenhafte der Religion als ein »original, indelible sentiment of the mind« (147) und damit als einen Teil der menschlichen Natur definiert, verlagert er den Ursprung der Gottesidee von der Ebene der Transzendenz, von Gott, auf die Ebene der Immanenz, nämlich in den Menschen selbst. Damit hebt Barlow den Widerspruch der *Vision* auf, in der er noch zwischen der offenbarten Gottesidee, die weder aus der Vernunft noch von den Gefühlen abzuleiten war, und der vernünftigen Gottesidee, für die es keiner Offenbarung mehr bedurfte, oszillierte.[19] In der *Advice* vertritt Barlow demnach die deisti-

[18] In der Sekundärliteratur tritt deshalb die Behandlung von Barlows Religionsverständnis hinter seine politischen und moralphilosophischen Ideen und die darin enthaltenden Widersprüche zurück.

[19] So lobt Barlow in der »Dissertation« der *Vision* die durch »die bloße Bemühung des Verstandes gewonnene großartige und rationale Idee des Vaters des Universums« (189), während er ebenfalls in dem Epos in Buch acht argumentiert, daß die Gotteserkenntnis nur durch die Offenbarung dem Menschen zugänglich wurde (330).

sche Auffassung, daß der Mensch religiöse Vorstellungen aus sich selbst heraus entwickeln kann.

Diesem deistischen Religionsverständnis entspringt die Kritik, die Barlow im zweiten Kapitel der *Advice* übt. Barlow ist es wichtig zu betonen, daß er nicht die Religion per se in Frage stellt, sondern sich ausschließlich gegen die Perversion der religiösen Natur des Menschen durch die christliche Staatskirche richtet:

> From that association of ideas, which usually connects the *church* with *religion*, I may run the risque of being misunderstood by some readers, unless I advertise them, that I consider no connection as existing between thee two subjects; and that where I speak of church *indefinitely*, I mean the government of a state, assuming the name of God, to govern by divine authority; or, in other words, *darkening the consciences of men, in order to oppress them.* (130)

Durch die Staatskirche werde der Mensch an seinem Recht der freien Religionsausübung gehindert, und es werden religiös legitimierte Hierarchien in der Gesellschaft aufgebaut, die dem Gleichheitsgedanken zuwiderlaufen:

> When a poor, ignorant, vicious mortal is set up for the *God*, what is to be the *man*? I cannot conceive of any person going seriously to a confessional, and believing in the equality of rights, or possessing one moral sentiment that is worthy of a rational being. (141–42)

Neben der Kritik an der kirchlichen Perversion der natürlichen Religiösität, die die Staatskirche für ihre machtpolitischen Ziele instrumentalisiere, versucht Barlow der von Burke und anderen Konservativen, aber auch von manchen Aufklärern wie Voltaire vertretenen Auffassung zu begegnen, daß religiöse Toleranz unweigerlich im moralischen Verfall enden würde. Sowohl Burke als auch Voltaire verstanden die Unterweisung der Menschen in den christlichen Werten als notwendige Voraussetzung für Moral und Anstand in der Gesellschaft. Wie später bei der Untersuchung des moralphilosophischen Verständnisses Barlows zu zeigen sein wird, siedelt Barlow den Ursprung für moralisches Handeln nicht mehr in der Theologie, sondern in dem Menschen selbst an. Daher verneint Barlow, daß religiöse Toleranz, die es jedem Individuum selbst überläßt, sich für eine bestimmte Konfession zu entscheiden, in Korruption und Atheismus enden würde. Als Beleg dafür, daß seine Theorie der Praxis entspricht, verweist Barlow auf Amerika, wo religiöse Selbstbestimmung praktiziert werde, ohne daß die Menschen alle zu Atheisten geworden wären:

> In the United States of America, there is, strictly speaking, no such thing as Church; and yet in no country are the people more religious. All sorts of religious opinions are entertained there, and yet no *heresy* among them all; all modes of worship are practised, and

> yet there is no *schism*; men frequently change their creed and their worship, and yet there is no *apostasy*; they have ministers of religion, but no *priests*. (130)

Bei aller Kritik an der institutionalisierten Kirche stellt Barlow die christliche Religion in der *Advice* jedoch an keiner Stelle in Frage oder entlarvt sie gar als einen Mythos unter vielen, wie es sein Freund Volney in dem Buch *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* tut.[20]

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Barlows deistisches Gottesverständnis, so wie es sich in der *Advice* darstellt, sehr gut mit dem von Kepler aufgestellten Vergleich Gottes mit einem Uhrmacher wiedergegeben werden kann. So geht Barlow davon aus, daß Gott die »Welt-Maschine« geschaffen hat, sich dann aber aus seiner Schöpfung zurückgezogen und ihre Erhaltung der Verantwortung der Menschen übertragen hat.[21]

### 6.3.3 Die zwei Naturen des Menschen

Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Ursprung der Moral und der Motivation zu ethischem Handeln war eine der wichtigsten für die Philosophie des 18. Jahrhunderts, die von einem stetigen Fortschritt der Menschheit ausging. John Locke bezeichnete die Moral sogar als »die eigentliche Wissenschaft und Aufgabe der Menschheit im allgemeinen«, der sie bedürfen, wenn sie friedlich zusammenleben, Wissenschaft, Handel und Gewerbe betreiben und Künste entwickeln wollen (*An Essay Concerning Human Understanding* IV, Kap. 12, 494). Während Barlow in der *Vision* moralphilosophische Fragestellungen weitestgehend ausklammerte, rücken diese in der *Advice* ins Zentrum seines Interesses.

Barlows intensive Beschäftigung mit der Frage, wie angesichts menschlichen Übels und Fehlverhaltens ein moralischer Fortschritt überhaupt möglich ist, läßt sich mit der verstärkten Hinwendung seines Welt- und Selbstbildes zur Immanenz erklären. Die Neuausrichtung seines Selbstverständnisses hat zur Folge, daß Barlow den Ursprung der Moral nicht mehr bei Gott ansiedelt, sondern ihn in die Natur des Menschen selbst verlagert.

---

[20] Volney praktiziert in diesem Werk den vor allem von den Enzyklopädisten angewendeten subversiven Kritizismus: Indem er jeden Führer der großen Religion – der jüdischen, christlichen, muslimischen, buddistischen etc. – für sich selbst sprechen läßt, deckt er die Widersprüche der einzelnen theologischen Systeme auf und entwertet ihren Anspruch, im Besitz der allein gültigen Wahrheit zu sein. Für Volney gibt es weder einen christlichen noch einen extramundanen Gott, sondern nur noch die natürlichen Gesetze, die göttlicher Essenz seien.

[21] Das Bild eines »Uhrmacher-Gottes« gebrauchte Kepler in einem Brief an einen Freund, dem er das Programm zur *Astronomia Nova* (1605) darlegen wollte: »Ich bin viel mit der Erforschung der physikalischen Ursachen beschäftigt. Mein Ziel hierbei ist es zu zeigen, daß die himmlische Maschine nicht eine Art göttlichen Lebewesens ist, sondern gleichsam ein Uhrwerk (wer glaubt, daß die Uhr beseelt ist, der überträgt die Ehre des Meisters auf das Werk) [...]« (Zitiert in Holton, 1984, 30). Dieser Vergleich wurde u. a. von Voltaire in seinen Werken perpetuiert.

Schon in der *Vision* hatte Barlow das pessimistisch-calvinistische Verständnis von der auf ewig verdorbenen menschlichen Natur durch eine optimistischere, auf moralische Besserung setzende Auffassung ersetzt. Jedoch hatte er in dem Epos die Vervollkommnung der Menschheit und die Überwindung allen Übels noch mit der christlichen Erlösungstheologie verknüpft. Damit oblag die Überwindung irdischer Zwietracht, Neid und Haß weiterhin der göttlichen Providenz und war somit nicht an materielle Voraussetzungen wie z. B. eine demokratische Regierungsform gebunden.

In der *Advice* nun ist Barlow, wie zuvor herausgearbeitet wurde, vom Christentum zum Deismus ›konvertiert‹ und Christus stellt in seinem Welt- und Selbstverständnis nicht länger den göttlich gesandten Erlöser der Menschheit dar. Da Barlow aber, wie ebenfalls gezeigt wurde, weiterhin an dem historischen Telos einer irdischen Vervollkommnung festhält, ist er genötigt, nach rationalen Erklärungsmöglichkeiten für einen moralischen Fortschritt der Menschheit und eine endgültige Überwindung allen gesellschaftlichen Übels zu suchen. In seinem Bemühen, auf die Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner irdischen Bestimmung säkulare Antworten zu finden, stützt sich Barlow gleich auf mehrere moralphilosophische Ansätze des 18. Jahrhunderts, die er in synkretistischer Weise miteinander verknüpft und zu neuen Bedeutungen addiert. Auf diesen moralphilosophischen Synkretismus hat Howard in seiner Kritik hingewiesen:

> Barlow did not believe, any more than his friend Thomas Jefferson did, that the equality of man was a physical or scientific »truth« susceptible of proof by »experience direct and positive.« Rather it belonged in the category of moral or ethical truths that were »as perceptible when first presented to the mind, as an age or a world of experience could make them.« This perception, as even such different philosophers as Rousseau and Holbach agreed, depended less upon observation and reasoning power than upon the natural gravitation of uncorrupted man toward his own happiness. But Barlow was not yet sure whether this movement was dictated by an internal »sense,« by an inclination of the sentiments, or by the materialists' »fundamental law of nature.« (1943, 281)

Der moralphilosophische Synkretismus, bei dem Barlow Ideologeme aus so unterschiedlichen Auffassungen wie der schottischen Moralphilosophie, der Naturrechtsphilosophie sowie der materialistischen Philosophie miteinander verknüpft, führt dazu, daß sich in dem politischen Pamphlet mindestens drei verschiedene Erklärungen der menschlichen Natur und der Überwindung des Bösen ausmachen lassen, die nachfolgend herausgearbeitet werden sollen.

So definiert Barlow den Menschen zunächst als ein vernunftbegabtes Wesen, das mit Hilfe seiner Ratio die ihn zum Handeln motivierenden Triebe steuern und somit eine moralische Verbesserung herbeiführen kann. Voraussetzung hierfür ist jedoch im Verständnis Barlows eine demokratische Verfassung, die den freien Meinungsaustausch und damit einen für den Fortschritt notwendigen Interessenausgleich ermöglicht. Nach diesem moralphilosophischen Verständnis besitzt der Mensch für die Gesellschaft sowohl gute als auch schlechte Leidenschaften, die er jedoch mit seinem Verstand zu kontrollieren und am Allgemeinwohl auszurichten vermag. Barlow geht dabei von der Annahme aus, daß der Mensch, sobald er ein für die Gesellschaft im allgemeinen schädliches Verhalten erkannt hat, dies fortan meiden wird. Irrational motiviertes Handeln wird von ihm vollkommen ausgeschlossen. Gemäß dieser moralphilosophischen Auffassung erreicht der Mensch zwar über die Ausbildung seiner Vernunft eine Beherrschung seiner für die Gesellschaft schädlichen Leidenschaften, jedoch werden diese immer Teil seiner Natur bleiben und niemals vollkommen überwunden werden können.

Mit dieser rational-pragmatischen Erklärung einer zu erwartenden moralischen Besserung der Menschheit kann Barlow dem Skeptizismus der Fortschrittsgegner entgegentreten, die dem von Thomas Hobbes vertretenen Menschenbild des *homo homini lupus est* anhängen und deshalb eine absolutistische Regierung rechtfertigen. So bestätigt Barlow zwar die egoistischen und habgierigen Triebe der menschlichen Natur, sieht diese jedoch durch eine auf dem Allgemeinwillen gegründeten Staatsform zum Positiven gewendet, da sich die Einzelinteressen dem Allgemeinwohl fügen werden:

> They say that mankind are wicked and rapacious, and »it must be that offences will come.« This reasoning applies to individuals, and to countries when governed by individuals; but not to nations deliberately speaking a national voice. I hope I shall not be understood to mean, that the nature of man is totally changed by living in a free republic. I allow that it is still *interested* men and *passionate* men, that direct the affairs of the world. But in national assemblies, passion is lost in deliberation, and interest balances interest; till the good of the whole community combines the general will. Here then is a great moral entity, acting still from interested motives [...]. (165–66)

Neben dieser gemäßigten moralphilosophischen Position, die wohl dazu diente, auch konservative Leser von einem möglichen moralischen Fortschritt zu überzeugen, läßt sich eine zweite Plausibilisierung der Überwindung ethischen Fehlverhaltens finden, die auf Ideologeme der schottischen Moral Sense Philosophie und der Naturrechtsphilosophie zurückgreift.

Wie es im Zitat von Howard bereits anklang, übernimmt Barlow Ideologeme der Moral Sense Philosophie, wie sie u. a. von David Hume und Adam Smith vertreten wurde. Nach diesem moralphilosophischen Verständnis besitzt der Mensch ein besonderes Vermögen (»moral sense« oder »moral sentiments«), das es ihm ermöglicht, zwischen moralisch guten und schlechten Handlungsweisen zu unterscheiden. Hume stellt zwei Prinzipien auf, die die subjektiven Handlungen motivieren: das Prinzip der Selbstliebe und das Prinzip der Sympathie. Während das erste Prinzip ein Individuum alles billigen läßt, was ihm Nutzen verspricht, ist das zweite der eigentliche Ursprung seiner Moral. Denn aufgrund der Sympathie heißt der Mensch auch Handlungen für gut, die nicht ihm, sondern seinen Mitmenschen nützlich sind. Es gibt nach Hume also ein Wohlwollen gegenüber anderen Menschen, das von Natur aus zur Tugend motiviert. Diese Auffassung wurde von Adam Smith aufgegriffen und dahingehend weitergeführt, daß Gut ist, was ein unparteiischer Beobachter für gut halten würde. Die Sympathie läßt den Menschen einen Sinn (»sense of propriety«) dafür entwickeln, was anständig ist und was nicht. Diese moralphilosophische Haltung wird von Barlow in der *Advice* aufgegriffen:

> What are we to do with our sensibility, with our honest instinct of propriety – how refrain from exclamations of horror, while we contemplate a set of man assuming the sacred garb of justice, for the uniform and well-known purpose of selling their decisions to the highest bidder! (189)

Gleichzeitig verbindet Barlow die schottische Morallehre mit der im 18. Jahrhundert sehr einflußreichen Naturrechtsphilosophie Hugo Grotius', der die Grundlage für die Sittenlehre in der Natur des Menschen begründet sah (Schobinger, 1993, 102f.). Dieses Verständnis spiegelt sich in der Ansicht Barlows wider, daß der Menschen die moralischen Richtlinien in sich trage als »elementary table of his heart« (176):

> The great outlines of morality are extremely simple and easy to be understood; they may be said to be written on the heart of a man antecedent to his associating with his fellow-creatures. (175)

Entsprechend der Auffassung der Naturrechtsphilosophie geht Barlow von ewigen, göttlichen Gesetzen aus. Zu den von Gott gegebenen Gesetzen zählt Barlow, daß alle Menschen gleich geboren sind. Die Gleichheit aller Menschen entlarve, so Barlow, die von den Konservativen hochgeschätzte Aristotelische Maxime: »some are born to command and others to be commanded« (174) als Lüge, die lediglich der herrschenden Klasse zur Legitimierung ihrer Macht diene. Zu den natürlichen Rechten des Menschen zählt Barlow des weiteren auch den Anspruch auf Lebenserhaltung.

Aus der naturrechtsphilosophischen Unterteilung in ewiges Gesetz und gesellschaftlich bedingtes Recht leitet Barlow nun eine eigene Moralphilosophie ab. Aufgrund der den Menschen innewohnenden göttlichen Gesetze sind sie im vorgesellschaftlichen Naturzustand moralisch Handelnde. Die Gesellschaft jedoch ist eine vom Menschen geschaffene Ordnung, die sie erst erlernen müssen, da sie ohne vorherige Kenntnis in sie hineingeboren werden. Deshalb ist es die moralische Pflicht eines jeden Rechtssystems, den Menschen erst über seine Rechte und Pflichten zu belehren, bevor sie bestraft werden:

> As a self-dependent being he is self-instructed; and as long as he should remain a simple child of *nature*, he would receive from nature all the lessons necessary to his condition. He would be a complete moral agent; and should he violate the rights of another independent man like himself, he would sin against sufficient light, to merit any punishment that the offended party might inflict upon him. But *society* opens upon us a new field of contemplation; it furnishes man with an other class of rights, and imposes upon him an additional system of duties; it enlarges the sphere of his moral agency, and makes him a kind of artificial being, propelling and propelled by new dependencies, in which nature can no longer serve him as a guide.[22] (175–76)

Da Barlows Verständnis nach die »Naturgesetze«, d. h. die von Gott dem Menschen bei seiner Geburt verliehenden Rechte, die ihnen zuwiderstehenden positiven Gesetze für ungültig erklären, verüben Menschen keine Straftaten, wenn sie sich das zum Leben Notwendige auf gesetzwidrige Art und Weise beschaffen:

> None can deny that the obligation is much stronger on me, to support my life, than to support the claim that my neighbour has to his property. Nature commands the first, society the second: – in one I obey the laws of God, which are universal and eternal; in the other, the laws of man, which are local and temporary. (180)

Moralisches Übel kann demnach überwunden werden, wenn die Gesellschaft die Menschen zum einen über die positive Rechtsprechung aufklärt und zum anderen für soziale Gerechtigkeit sorgt.

Mit diesem Verständnis von der menschlichen Natur ordnet Barlow emotional motiviertes Handeln über vernunftgelenktes und widerspricht damit seiner zuvor geäußerten Ansicht von der Vorherrschaft des Verstandes über die Leidenschaften. Die Revolution wird, so Barlow, nicht von der gebildeten Gesellschaftsschicht vorangetrieben, sondern von der breiten Masse, »who reason better without books, than we do with all the books in the world« (107):

> It depends not on me, or Mr. Burke, or any other writer, or description of writers, to determine the question, whether a change of government shall take place, and extend through Europe. It depends on a much more important class of men, the class that cannot write; and in a great measure, on those who cannot read. (107)

[22] Im Gegensatz zu Rousseau beurteilt Barlow aber deshalb den zivilisatorischen Fortschritt nicht als einen moralischen Verfall, sondern als eine höhere Entwicklungsstufe der Menschheit, die der Mensch durch Erziehung meistern kann. So bezeichnet er den ursprünglichen Naturzustand als »rudimental school« und die Gesellschaft als »college of society« (176).

An anderer Stelle in der *Advice* jedoch spricht Barlow wieder von der Führungsaufgabe der Bourgeoisie, die seiner Meinung nach dem natürlichsten Zustand der Menschen, in dem ihre Vernunft und ihre Begierden im Einklang sind, am nächsten kommt:

> Those who compose the middle classes of mankind, the classes in which the semblance of nature most reside, are called upon to perform this task [of changing society]. It is true that, as reason is slow in returning to the mind from which it has been so fatally banished, it will require some time to bring the men, who now fill the two extremes in the wretched scale of rank, to a proper view of their new station of citizens. (263–64)

Dieser Widerspruch, bei dem Barlow einmal als Verfechter der ungebildeten Klasse auftritt und dann wieder als Mitglied der Bourgeoisie, ist darauf zurückzuführen, daß Barlow noch eine dritte Auffassung von der menschlichen Natur vertritt, die seinen Glauben an eine mögliche Vervollkommnung des Menschen am ehesten repräsentiert und sich hauptsächlich aus Ideologemen der materialistischen Moralphilosophie speist, wie sie vor allem von Baron d'Holbach vertreten wurde.

Mit diesem Menschenbild postuliert Barlow, daß der Mensch, so wie er von Natur aus beschaffen ist, von Grund auf gut sei und erst durch seine Sozialisation korrumpiert und verdorben werde. So seien alle negativen Leidenschaften wie Habgier, Machtstreben etc. nicht auf natürliche Triebe des Menschen zurückzuführen, sondern stellten durch das soziale Umfeld anerzogene Verhaltensweisen dar, die dem Menschen so zur zweiten Natur geworden seien, daß man sie von seinem wahren Wesen nicht mehr unterscheiden könne:

> They lay the blame to the natural propensities of the human heart, and call upon individuals for reformation. Whereas, the fault lies not so deep, nor is the cure to be looked for from individuals, even with respect to themselves. Habit is the ape of nature; it assumes her appearance, and palms its vices upon her. (275)

Howard argumentiert, daß Barlow mit dieser Auffassung dem Materialisten Holbach folgt, der in seinem 1770 veröffentlichten *Le Système de la nature* als wahre Quelle des moralischen Übels die Gesellschaft identifiziert, die durch jahrelange moralische Fehlleitung der menschlichen Leidenschaften die Menschen korrumpiert habe (vgl. Howard, 1943, 279f.).

Holbach, der den kartesianischen Dualismus von Materie und Geist aufhebt, geht von der Annahme aus, daß die Seele eine durch physische Ursachen erzeugte Bewegung ist, deren Empfindungen und Rationalität ebenfalls rein biologischen Ursprungs sind (Holbach, 1960, 73f.). Im materialistischen System der Welterklärung kommt der Mensch demnach weder gut noch schlecht auf die Welt, sondern er wird erst durch seine soziale Umwelt in seinen Verhaltensweisen determiniert.[23] Eine moralische Verbesserung der Gesellschaft könne, so Holbach, durch eine vorbildliche Erziehung des heranwachsenden Menschen erreicht werden, der sich gute Gewohnheiten (»habits«) aneignet und so zu einem tugendhaften Bürger wird. Eine perfekte Gesellschaft, in der das soziale Übel vollkommen überwunden wäre, wird es jedoch nach Holbach nie geben, da unmoralische Gewohnheiten und negative Leidenschaften, wenn sie erst einmal herausgebildet sind, zur tatsächlichen Natur des Menschen werden, die wiederum in jungen Menschen Nachahmer findet und so das Böse in der Welt fortsetzen. In der materialistischen Philosophie Holbachs ist ein vollkommener Mensch deshalb nicht vorstellbar.

In Barlows Verständnis hingegen ist eine Vervollkommnung des Menschheitsgeschlecht durch eine Überwindung allen irdischen Übels nicht nur vorstellbar, sondern auch ein realistisch zu erwartendes Ereignis. Im Gegensatz zu Holbach geht Barlow nämlich nicht von einer *einzigen* Natur des Menschen aus, die durch die Gewohnheiten erst ausgeformt und unwiderruflich geprägt wird, sondern er unterscheidet zwischen der tatsächlichen Natur des Menschen und den ihm zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheiten, die der ersten nur übergeworfen sind.

Barlow ist davon überzeugt, daß das Wesen des Menschen durch und durch gut ist. Um diesen anthropologischen Idealismus auch angesichts des erfahrbaren Fehlverhaltens des Menschen aufrechterhalten zu können, entwirft Barlow das Konzept der zwei Naturen des Menschen. Für Laster, Unzucht und Gefühle wie Neid, Habsucht etc. ist nur seine zur Gewohnheit gewordene zweite Natur, die von der Gesellschaft determinierten »habits«, zur Verantwortung zu ziehen. Während sein innerstes Wesen immer tugendhaft bleibt, kann das äußere Selbst des Menschen, d. h. seine von der Gesellschaft geformten Gewohnheiten, moralisch verfallen, aber auch wieder auf den Pfad der Rechtschaffenheit zurückfinden. Mit dieser Zweiteilung in eine konstante gute Natur des Menschen und in eine veränderbare, ›artifizielle‹ Natur eröffnet sich Barlow die Möglichkeit, das Böse in der Welt erklären zu können, ohne die Vorstellung von dem guten Wesen des Menschen und einer historischen Phase der Vervollkommnung aufgeben zu müssen.

Die zweite Natur, die nur ein Abbild der imaginierten Wirklichkeit ist, so Barlow, sei der tatsächlichen Natur des Menschen so ähnlich, daß letztere mit ersterer verwechselt werde. So sei es zu erklären, daß akzidentielle Eigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen fälschlicherweise für seine erste Natur gehalten und deshalb als konstanter, unveränderlicher Bestandteil seines Wesen begriffen werden:

[23]Vgl. Holbach, 1960, 118: »Die Gewohnheit ist, wie wir gesehen haben, die modifizierte Natur des Menschen; die Natur liefert den Stoff, und die Erziehung, die nationalen und häuslichen Sitten, die Beispiele usw. geben ihm die Form, und auf Grund des von der Natur verliehenen Temperaments machen sie die Menschen vernünftig oder unvernünftig, machen sie die Menschen zu Fanatikern oder Helden, zu Menschen, die für das öffentliche Wohl begeistert sind, oder zu zügellosen Verbrechern [...].«

> It must be confessed therefore that the opinions we have formed of the human heart stand a chance of being erroneous; as they have been formed under the disguise of impressions which do not belong to its nature. (267)

Barlow vertritt die Auffassung, daß für das Handeln des Menschen allein seine ›sekundären‹ »habits of thinking« ausschlaggebend seien. Wenn der Mensch glaube, daß manche zum Herrschen geboren seien und andere zum dienen, und wenn er sein Handeln nach diesem Glauben ausrichte, so werde diese Annahme zur praktischen Wahrheit:

> As a practical position therefore, and as relating to almost all places and almost all times, in which the experiment has yet been made, Aristotle was as right in teaching, *That some are born to command, and others to be commanded*, as the national assembly was in declaring, That *men are born and always continue free and equal in respect to their rights*. The latter is as apparently false in the diet of Ratisbon, as the former is in the hall of the Jacobins. (114)

Die These Barlows, daß das jeweilig vorherrschende Welt- und Selbstverständnis immer ein Produkt der Zeit und der jeweiligen Gesellschaft ist und deshalb durchaus veränderbar, weist auf die Theorie des kulturellen Relativismus voraus. Doch Barlow schränkt diese Sichtweise gleich wieder ein, indem er voraussetzt, daß es noch eine absolute, allgemeingültige Wahrheit gibt. So fährt Barlow im Anschluß an obiges Zitat fort:

> Abstractedly considered, there can be no doubt of the unchangeable truth of the assembly's declaration; and they have taken the right method to make it a practical truth, by publishing it to the world for discussion. A general belief that it is a truth, makes it at once practical, confirms it in one nation, and extends it to others. (114)

Da die menschliche Vernunft träge und der Mensch gutgläubig sei, so Barlow, neige er dazu, Behauptungen sehr schnell als Wahrheit hinzunehmen, ohne sie zu veri- oder falsifizieren:

> The human mind is fitted, from its own indolence, to be dazzled by the glare of a proposition; and to receive and utter for truth, what it never gives itself the trouble to examine. (205)

Verstärkt werde diese Leichtgläubigkeit noch durch die Tendenz zur Nachahmung. Der neugeborene Mensch habe keine Chance seine natürlichen Eigenschaften zu entfalten, da er in die Apathie hineingeboren werde und die korrupten, üblen Gewohnheiten nachahme (262). Solchermaßen erklärt Barlow, wie die menschliche Vernunft in ihrem Urteil fehlgeleitet werden und der Mensch über Jahrhunderte hinweg die Lügen, Illusionen und Betrügereien der Despoten glauben konnte. Der Mensch macht sich die ihm durch seine soziale Umwelt vermittelte Wirklichkeitsfiktion zu seinen »habits of thinking«, i. e. zu seiner zweiten Natur und diese bestimmen dann sein Handeln. Unter despotischen Regierungen, die die Ungleichheit der Menschen propagieren und die Tugenden bestrafen, werde die Moral und die Vernunft des Menschen somit ihrer wahren Natur entfremdet:

> I see the noble nature of man so cruelly debased [...], – I see the faculty of reason so completely dormant in both these classes, and morality, the indispensable bond of union among men, so effectually banished by the unnatural combination, which in Europe are called Society [...]. (219)

So würden z. B. die natürliche Religiosität und das Ehrgefühl des Menschen von absolutistischen Staaten zum Erhalt ihrer Macht mißbraucht und fehlgeleitet. Die Ursache für das moralische Übel in der Welt sei also nicht in der Natur des Menschen zu suchen, sondern in seinem sozialen Umfeld. Barlow spricht damit das Individuum von jeglicher moralischer Verantwortung frei. Der Mensch ist ein Opfer der jeweiligen Gesellschaft, die sein soziales und moralisches Verhalten determiniert. Nicht der Mensch muß sich ändern, sondern die der moralischen Natur des Menschen zuwiderlaufende Gesellschaftsform.

Zu einer Kongruenz der tatsächlichen Natur des Menschen mit der Natur der »habits of thinking« könne es nur kommen, wenn die Menschen in Staaten und Gesellschaften entsprechend dem von den Naturgesetzen gewollten Zustand leben würden: als freie und gleiche Bürger. Die französische absolutistische Monarchie, wie sie vor der Revolution existierte, zählt für Barlow zu den arbiträren Systemen, die mit der tatsächlichen Natur im Widerspruch stehen. Demokratien hingegen, wie z. B. die amerikanische, hätten die abstrakte Wahrheit zur praktischen gemacht und damit eine Übereinstimmung der »habits« mit der Natur des Menschen erreicht (115).

In der moralphilosophischen Sichtweise Barlows stellt demnach eine demokratisch verfaßte Regierung die *conditio sine qua non* für die Verwirklichung des historischen Telos einer in Frieden und Freundschaft verbundenen Weltgemeinschaft dar. Barlow nimmt hiermit eine Externalisierung des Übels vor, das nicht mehr im menschlichen Wesen zu suchen ist, sondern bei der ihn umgebenen Gesellschaft und Regierungsform. Die Frage, wie es denn bei von Natur aus guten Menschen überhaupt zu einer Inversion der Herrschaftsform und damit zur Entstehung und Verbreitung von Übel in der Welt kommen konnte, läßt Barlow offen.

Die moralische Veränderung des Menschen ist also an die Wandlung des soziopolitischen und kulturellen Umfeldes geknüpft. Barlows Maxime zur moralischen

Verbesserung des Menschen lautet deshalb: »Rectify our habits, and our duties will rarely be omitted« (274). In dem Maße, so Barlows Argumentation, wie die den Menschen umgebende gesellschaftliche Wirklichkeit ihre Strukturen und Voraussetzungen modifiziere, würden sich auch die Gewohnheiten der Menschen und damit ihr Verhalten ändern. Werde eine Regierungsform eingeführt, die dem Glück und Frieden der Menschheit förderlich sei, dann werde sich auch die Moral der Menschen verbessern:

> If it be in the power of a bad government to render men worse than nature has made them, why should we say it is not in the power of a good one to render them better? and if the latter be capable of producing this effect in any perceivable degree, where shall we limit the progress of human wisdom and the force of its institutions, in ameliorating not only the social condition, but the controlling principles of man? (171–72)

Da diese Voraussetzung nur die republikanische Staatsverfassung erfüllen könne, die als einzige die Freiheit und Gleichheit der Menschen garantiere, kommt Barlow zu der Schlußfolgerung, daß eine Vervollkommnung der Menschheit über eine Demokratisierung der Welt zu erreichen sei:

> Establish government universally on the individual wishes and collected wisdom of the people, and it will give a spring to the moral faculties of every human creature; because every human creature must find an interest in its welfare. It must afford an ample subject for contemplation and exertion; which cannot fail to give a perpetual improvement to the mind, and elevate the man to a more exalted view of himself, as an active member of that social state, where virtue has a scope for expansion, and merit is sure to be rewarded. Being thus restored to nature, every thing is easy and progressive [...]. (276)

Wie überzeugend Barlow menschliche Leidenschaften über seine moralphilosophische Theorie der zwei Naturen als »bloße Gewohnheit« und deshalb der Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft nicht im Weg stehend wegrationalisieren kann, soll am Beispiel der Habgier exemplarisch gezeigt werden.

Die Habsucht stellt in allen großen philosophischen Systemen ein dem moralischen Fortschritt der Menschheit entgegenstehenden Wesenszug des Menschen dar. Auch Burke begründet seine Prophezeiungen vom Fehlschlag der französischen Revolution und ihrer unweigerlichen Mündung in Chaos, Anarchie und moralischen Sumpf mit der menschlichen Schwäche der Habsucht. Um an seinem Glauben einer vollständigen Überwindung allen Übels festhalten zu können, muß Barlow eine Erklärung finden, die die Ursache für die Habgier außerhalb der menschlichen Natur festmacht. In seinen Kapiteln »The Administration of Justice« und »Revenue and Expenditure« bezieht Barlow explizit zu diesem Problem Stellung.

In diesen Kapiteln führt Barlow aus, daß die moralische Wertung des menschlichen Charakters als tyrannisch und raffgierig darauf zurückzuführen sei, daß diese Eigenschaft, die eine bloße Gewohnheit darstelle, mit seiner wahren Natur verwechselt werde. Barlow nennt drei konstante Prinzipien, die zu der wahren Natur des Menschen gehören: das Prinzip der Religion, das Prinzip der Ehre und das Prinzip der Achtung. So wie ersten beiden Prinzipien von einer despotischen Regierung für Zwecke ihrer Machterhaltung ausgenützt und korrumpiert werden können, so kann auch letzterer Charakterzug des menschlichen Wesens durch eine korrupte Gesellschaft entfremdet werden.

Barlow rechnet das menschliche Verlangen nach Achtung und Anerkennung zu den stärksten Leidenschaften seiner Natur. In einem demokratischen Staat, in dem der Mensch seine Moral und seine Vernunft voll entfalten könne und seine erste mit der gewohnheitsmäßigen Natur übereinstimme, könne sich der Mensch mit einem tugendhaften Verhalten Achtung verschaffen. In korrupten Gesellschaften jedoch zähle ein gerechtes und soziales Handeln nicht als eine Tugend, so daß der Mensch gezwungen sei, sein Bedürfnis nach Anerkennung durch andere soziale Mittel zu befriedigen. Nach Barlow ist ein solches probates Mittel in korrupten Gesellschaften die Anhäufung von Reichtümern. Eigentum an sich sei etwas Natürliches: Jedem Menschen sei als sein »Geburtsrecht« der Anspruch auf einen Anteil des gesellschaftlichen Besitzes zugesprochen (178). In der französischen Gesellschaft vor der Revolution und sogar noch in der amerikanischen, wie Barlow kritisch anführt, übernehme der Besitz von Eigentum jedoch die unnatürliche und schädliche Aufgabe, den Bürgern die Achtung und den Respekt ihrer Mitmenschen zu verschaffen. Der Mensch raffe Besitztümer lediglich aus dem einzigen Grund an sich, um sich Anerkennung zu verschaffen, die er über den natürlichen Weg des tugendhaften Verhaltens nicht erreichen könne:

> The simple uses of *property* are converted into the splendid magnificence of *wealth*. This becomes the great and almost universal object of human ambition; it excites the gaze and veneration of all classes of men. Individuals are really not to be blamed, nor their judgment to be called in question, for this manner of estimating things. Exterior pomp is, in fact, more useful to them, than personal qualifications. It indeed often takes place of all the solid enjoyments of life; and it never can be strange that it should do so, as long as it procures that respect, the desire of which is doubtless among the strongest passions of our nature. (272–74)

Um die Habsucht zu überwinden, gelte es lediglich, der Tugend wieder den Respekt zu verschaffen, der ihr zusteht, und das Übel sei aus der Welt geschafft:

> And as the universal habit with respect to the subject now in question has arisen out of unnatural and degrading systems of government, a reformation can be expected, only from referring back zu nature for a change of those systems; and there is no doubt but this remedy will be effectual. (275)

Zusammenfassend ist für diese dritte, die *Advice* dominierende Erklärung der menschlichen Natur und der Überwindung allen moralischen Leides als wichtige Erkenntnis festzuhalten, daß Barlow unter einer »Verbesserung« der moralischen Prinzipien des Menschen nicht eine tatsächliche Modifikation seines Charakters versteht, sondern vielmehr eine Annäherung des seiner ursprünglichen Natur entfremdeten Menschen an sein eigentliches, wahres Wesen.

Mit diesem sehr eigenwilligen und idiosynkratischen Verständnis von den zwei Naturen des Menschen – der natürlichen und der gewohnheitsbedingten – kann Barlow die dem christlichen Weltbild entstammende Hoffnung auf eine vollkommene Gesellschaft, in der das Böse endgültig überwunden ist und die Menschen in Frieden und Eintracht miteinander leben, in seinem System der Welterklärung beibehalten. Denn indem er alle schlechten Eigenschaften lediglich als »habits of thinking« versteht, die veränderbar und damit überwindbar sind, und nicht als natürliche Leidenschaften des Menschen, gelingt es Barlow, einen moralischen Fortschritt rational zu plausibilisieren und so die religiöse Vorstellung von der vollständigen Überwindung allen Übels und einer zukünftigen paradiesähnlichen Gesellschaft trotz einer Verlagerung seines Menschenbildes von einem transzendenten Bezug zur Immanenz beizubehalten.

Da das Übel nicht inhärenter Bestandteil der menschlichen Natur ist, kann es auch durch weltliche Mittel überwunden werden, ohne daß man rein religiöse Macht dazu benötigt, denn der Mensch ist gut und muß sich nur seiner schlechten Gewohnheiten entledigen. Bei Barlow bezieht sich demnach der eigentliche Gedanke der Vervollkommnung nicht tatsächlich auf die menschliche Natur, sondern nur auf seine Gewohnheiten, die es zu modifizieren gilt. Daß dies grundsätzlich möglich ist, daran läßt Barlow keinen Zweifel; daß bereits der Prozeß der Verbesserung begonnen hat, steht ebenfalls außer Frage.

# Kapitel 7

# The Columbiad (1807)

## 7.1 Kontext und Form

Wiederholt bedrängte Thomas Jefferson seinen Freund Joel Barlow, die Geschichte der jungen amerikanischen Nation zu schreiben. Doch über ein paar erste Skizzen kam Barlow nie hinaus. Statt dessen wandte er sich einem anderen Projekt zu: der grundlegenden Überarbeitung seines patriotischen Epos *The Vision of Columbus*. 1807 erschien schließlich *The Columbiad*, der man an ihrem erlesenen Einband aus feinstem Tuch den Stolz ihres Schöpfers anmerken konnte.[1]

Bereits 1793 hatte Barlow begonnen, die *Vision* zu überarbeiten und neben stilistischen Verbesserungen vor allem seine veränderte Weltsicht in dieses Gedicht einzuarbeiten. So tilgte Barlow in der Edition von 1793 z. B. alle religiösen Referenzen, die Christus in seiner Funktion als Erlöser der Menschheit betrafen (vgl. Ford, 1971, 70). Doch Barlow erkannte bald, wie Howard es so treffend formulierte, »that the poem demanded drastic changes if it were to reflect his mature opinions« (1943, 309).[2]

Gezielt machte sich Barlow ans Werk, die *Vision* von Grund auf zu überarbeiten. Für diese Arbeit verfolgte er zunächst umfassende Studien antiker und zeitgenössischer Poesie – u. a. Ovid, Lucretius, Cowpers Homer-Übersetzung, Drydens Virgil, Erasmus Darwins *The Botanic Garden* –, von denen er gewissenhaft und in schulmännischer Manier Vergleiche und Beispiele poetischer Diktion in seine Notizbücher übertrug.[3] Neben seiner poetischen Lektüre befaßte sich

[1] Vgl. Lowance, 1980, 235: »As though its form celebrated the content in the way that the content celebrated America, the book was a magnificent product in every way.«

[2] Vgl. dazu auch Ford, 1971, 73–74: »A comparison of the first and fifth editions of *The Vision of Columbus* clearly shows, therefore, that Barlow had already begun to make the religious and political changes in his work that are revealed in final form in *The Columbiad*. [...] Although these changes in the fifth edition were, in summary, significant enough to reveal an alteration in his basic attitudes that would be strengthened by 1807, the changes themselves were quantitatively very small when compared with the extensive revisions Barlow made for *The Columbiad* [...].«

[3] Vor allem der Einfluß Darwins, der philosophische Kommentare in Form mythologischer

Barlow ebenso intensiv mit wissenschaftlichen Abhandlungen über die Entstehung der Erde wie mit mythologischen und religionskritischen Untersuchungen – u. a. mit John Toland, Pierre Bayle, den Einträgen zu »théiste«, »athées« und »athéisme« in der *Encyclopédie* sowie mit Charles F. Dupuis *Origine de tous les cultes*.[4]

Neben seinen wissenschaftlichen Studien widmete sich Barlow auch den Fortschritten auf praktischem Gebiet. Sein seit frühster Jugend bestehendes Interesse an technischen Neuerungen wurde durch die Freundschaft mit Robert Fulton, der mit U-Booten und Dampfschiffen experimentierte, intensiviert.[5] Barlow unterstützte Fulton nicht nur finanziell, sondern plante mit ihm auch ein gemeinsames literarisches Projekt, bei dem Fulton die technischen und wissenschaftlichen Details liefern sollte und Barlow die poetischen Verse. Doch über die Hälfte des ersten Buchs kam das naturwissenschaftliche Gedicht *The Canal: A Poem on the Application of Physical Science to Political Economy: in four Books* (1802) nicht hinaus. Einige der Ideen dieses unvollendeten Gedichts jedoch, z. B. die Verbesserung der Schiffahrtswege durch Kanalbauten, übernahm Barlow in sein Epos *The Columbiad*. Auf den Einfluß Fultons sowie seiner naturwissenschaftlichen Studien ist es auch zurückzuführen, daß Barlows geographische Beschreibung des amerikanischen Kontinents sowie der Entstehung der Erde in ihrem Ausdruck eher wissenschaftlicher als poetischer Natur sind, so daß Howard zu dem für das poetische Selbstverständnis Barlows vernichtenden Urteil kam:

> Barlow, except in occasional wedding verses addressed to his wife, had lost the impulses of a poet and had become a scholar. (1943, 308)

Barlows methodisch-analytische Herangehensweise, die Howard so sehr an einen Wissenschaftler erinnert, zeigt sich nicht nur in der poetischen Sprache, sondern auch in der Vielzahl der Endnoten (insgesamt 50 auf über 68 Seiten), in denen Barlow die in seinen Versen enthaltenden naturwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Allusionen detailliert erläutert.[6] In einem den Endnoten

Erzählungen in sein Gedicht einfließen ließ, ist in Barlows *Columbiad* deutlich sichtbar. So hat Barlow sein Spätwerk mit zahlreichen Vergleichen angereichert, die er wahlweise aus der antiken Mythologie und Historiographie sowie der Bibel heranzog. Als Illustration der oft sehr einfallsreichen, wenn auch übertrieben wirkenden Parallelisierungen sei hier Barlows historischer Vergleich der Überquerung des Rubikon durch Cäsar im Jahr 49 v. Chr. mit der imperialen Steuerpolitik der britischen Regierung genannt. So wie das eigenmächtige Handeln Cäsars zum Ausbruch des Bürgerkriegs geführt habe, so habe die britische Regierung durch ihre Politik den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg ausgelöst.

[4] Für eine detaillierte Auflistung der von Barlow rezipierten Werke vgl. Howard, 1943, 307f.

[5] Fulton baute das Dampfschiff *Clemont*, das 1807 erfolgreich von New York nach Albany auf dem Hudson River fuhr.

[6] So gibt sich Barlow z. B. in einer längeren Endnote naturwissenschaftlichen Spekulationen über thermische Phänomene hin und stellt für die Entwicklung von Wärme und Kälte eine eigene Theorie auf: »Without entering into any discussion on the theory of heat and cold (a point not yet settled in our academies) I would just observe, in vindication of the expression

vorangestellten Kommentar entschuldigt sich Barlow für die Ausführlichkeit dieser Anmerkungen, gleichzeitig jedoch rechtfertigt er sein Vorgehen damit, daß er das Nützliche mit dem Unterhaltsamen verbinden wolle:

> The notes will probably be found too voluminous for the taste of some readers; but others would doubtless be better pleased to see them still augmented, as several of the philosophical subjects and historical allusions are left unexplained. Were I to offer apologies in this case, I should hardly know where to begin. I will therefore only say that in this appendage, as in the body of the work, I have aimed as well as I was able, at blending in due proportions the useful with the agreeable. (782)

Die in diesem Zitat genannte Zielsetzung, das Nützliche mit dem Angenehmen zu verbinden, mit der Barlow dem klassischen Diktum des römischen Dichters Horaz folgt, ist jedoch nicht nur für die Anmerkungen zutreffend, sondern für das gesamte Werk. In seinem Vorwort zur *Columbiad* äußert sich Barlow explizit zu seiner literaturtheoretischen Position, nach der er sein Epos gestaltet hat und nach deren Gesichtspunkt er auch sein Werk bewertet wissen will:

> But there is one point of view in which I wish the reader to place the character of my work, before he pronounces on its merit: I mean its political tendency. There are two distinct objects to be kept in view in the conduct of a narrative poem: the *poetical* object and the *moral* object. The poetical is the fictitious design of the action; the moral is the real design of the poem. (377–78)

Gemessen an dem poetischen Kriterium, so räumt Barlow ein, mag sein Werk einem Vergleich mit den klassischen Vorbildern nicht Stand halten, doch in seinem moralischen Anspruch überrage sein patriotisches Gedicht die Epen des Altertums bei weitem. Selbstbewußt kritisiert Barlow in seinem Vorwort den von seinen Zeitgenossen so hochgeehrten klassischen Dichter Homer für die negative moralische Wirkung seiner Dichtkunst, die dem Fortschritt der Menschheit eher geschadet als genützt habe:

> How much of the fatal policy of states, and of the miseries and degradations of social man, have been occasioned by the false notions of honor inspired by the works of Homer, it is not easy to ascertain. The probability is, that however astonishing they are as monuments

in the text, that some solid matter, such for instance as the surface of the earth, seems absolutely necessary to the production of heat. [...] From these principles we may conclude that cultivation, in a woody country, tends to warm the atmosphere and meliorate a cold climate; as by removing the forests and marshes it opens the earth to the sun and allows them to act in conjunction upon the air« (Endnote 11, 787–88).

> of human intellect, and how long soever they have been the subject of universal praise, they have unhappily done more harm than good. My veneration for his genius is equal to that of his most idolatrous readers; but my reflections on the history of human errors have forced upon me the opinion that his existence has really proved one of the signal misfortunes of mankind. (379)

Der Wert eines Kunstwerkes ergibt sich demnach für Barlow erstrangig aus seinem moralischen Nutzen für die Gesellschaft und erst zweitrangig aus seiner Ästhetik. Dieses utilitaristische Verständnis von Literatur, das Barlow emphatisch in das moralische Diktum: »And why should we write at all, if not to benefit mankind?« (850) faßt, trieb Barlow bei seiner Arbeit an der *Columbiad* an. Der moralische Nutzen seines Werkes sollte es sein, die Menschheit von den Vorzügen demokratischer Staaten zu überzeugen und somit die Voraussetzung für den zivilisatorischen Fortschritt der Welt zu schaffen:

> I wish to encourage and strengthen, in the rising generation, a sense of the importance of republican institutions; as being the great foundation of public and private happiness, the necessary aliment of future and permanent meliorations in the condition of human nature. (389)

Entsprechend dieser didaktischen Zielsetzung unterzog Barlow die *Vision* in einer mehrjährigen Arbeit einer gründlichen Revision. Er fügte ein weiteres Buch hinzu, änderte zahlreiche Passagen grundlegend oder schrieb sie neu, überarbeitete den poetischen Ausdruck, entnahm die Widmung an den französischen Monarchen Louis XVI und gab der Neuschöpfung den epischen Titel *The Columbiad*. Ob die zahlreichen stilistischen Veränderungen, die Barlow vornahm, eine Verbesserung oder eher eine Verschlechterung darstellen, wie z. B. der Kritiker Howard argumentiert (1943, 311), soll hier nicht weiter untersucht werden. Für die Fragestellung dieser Arbeit sind vor allem die inhaltlichen Veränderungen interessant, die eine weitere Verlagerung des Welt- und Selbstbildes Barlows von der Ebene der Transzendenz zur Immanenz markieren. Doch bevor der Text vor dem Hintergrund dieser Fragestellung analysiert wird, soll der Inhalt der *Columbiad* dargelegt werden.

## 7.2 Inhalt der Columbiad

Der Anfang der *Columbiad* entspricht dem der *Vision*: Zu Beginn des ersten Buches wird Columbus von einer »himmlischen Erscheinung« auf den »Berg der Vision« geführt, von wo aus er den amerikanischen Kontinent sehen und den Fortschritt der Besiedlung verfolgen kann. Doch während in der *Vision* diese himmlische Erscheinung noch einem christlichen Engel glich, hat Barlow sie in der *Columbiad* durch den Gott »Hesper« ersetzt, der in der griechischen Mythologie als Schutzmacht der westlichen Hemisphäre galt. Hesper zeigt Columbus die gewaltige und beeindruckende Natur Nord- und Südamerikas, die sich im Verlauf der Jahrhunderte durch die Fertigkeiten der Menschen, z. B. durch den Bau von Staudämmen und Kanälen, in eine blühende Zivilisation verwandelt hat. Der Unterschied zur *Vision* liegt hier auf der Betonung der menschlichen Fähigkeiten, die aus der wilden und unwirtlichen amerikanischen Landschaft erst ein blühendes Paradies schaffen.

Die Bücher zwei und drei der *Columbiad*, die sich inhaltlich mit der Entstehung der Menschenrasse und den zivilisatorischen Fortschritten in Südamerika beschäftigen, hat Barlow gegenüber der *Vision* kaum verändert. Die Modifikation, die Barlow in diesen Büchern vorgenommen hat, betreffen vor allem ästhetische Aspekte wie Versmaß, Reim und poetische Formulierungen.[7]

Im vierten Buch, in dem Barlow die geistesgeschichtlichen Fortschritte Europas nach der Entdeckung des amerikanischen Kontinents nachzeichnet, arbeitet er die Bedeutung des 16. Jahrhunderts als Beginn der Aufklärung und Befreiung der menschlichen Vernunft von Aberglauben und Unterdrückung stärker heraus als in der *Vision*. Der Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit, um die Worte Kants an dieser Stelle aufzugreifen, wird in der *Columbiad* von Barlow vollkommen der Verantwortung und dem Wirken der Menschen zugeschrieben.

Die Bücher fünf und sechs, die in der *Vision* der Schilderung des amerikanischen Unabhängigkeitskriegs gewidmet sind, wurden in der *Columbiad* von Barlow um ein weiteres Buch ergänzt mit dem Ziel, so Woodress, »to make the heroes of the war more heroic, the action more epic, and the subject matter more detailed« (1958, 249). So hat Barlow z. B. in der *Columbiad* eine Gegenüberstellung britischer mit französischen Kolonien eingefügt, um die zivilisatorischen Fortschritte der in Freiheit und Gleichheit gegründeten Siedlungen gegenüber den von der französischen Krone abhängigen und politisch unmündigen Kolonien hervorzuheben.

Durch den historischen Vergleich aus der klassischen Literatur – die Überquerung des Rubikon durch Caesar im Jahre 49 v. Chr. – versucht Barlow, die amerikanische Revolution gegen das englische Mutterland als unausweichliche und notwendige Konsequenz der britischen Politik zu rechtfertigen. Die Unterstützung der amerikanischen Truppen durch die französische Armee, die Barlow in der *Vision* noch dankbar dem Humanismus Louis XVI. zugeschrieben hatte, wird in der *Columbiad* auf die Klugheit und Überredungskünste aufgeklärter französischer Berater des Königs zurückgeführt.

Das achte Buch beginnt wie das entsprechende siebte Buch der *Vision* mit einer Hymne an den Frieden. Doch die euphorische Stimme Barlows, die der jungen Nation 1787 noch voller Überzeugung einen unaufhaltsamen Fortschritt prophezeite, ist in der *Columbiad* (1807) der mahnenden Stimme des Dichters

[7] Die »Dissertation«, die sich in der *Vision* zwischen dem zweiten und dem dritten Buch befindet, ist in nur wenig veränderter Form in die Anmerkungen verlegt worden.

gewichen. Das Beispiel der französischen Revolution hat Barlow die historische Einsicht gelehrt, daß der politische und freiheitliche Fortschritt nicht irreversibel ist und durchaus wieder in eine reaktionäre Phase übergehen kann. So warnt er seine Landsleute eindringlich davor, sich der Stabilität ihres demokratischen Systems zu sicher zu sein. Solange sie das tyrannische und menschenunwürdige System der Sklaverei duldeten, sei die Freiheit in Amerika in Gefahr. Der epischen Poetik folgend, legt Barlow seine Warnung zunächst dem griechischen Gott Atlas in den Mund, der den Menschen droht, die Welt durch ein universales Erdbeben untergehen zu lassen. Doch dann appelliert Barlow bewußt als Autor an die Vernunft seiner Leser und legt seine Überzeugung dar, daß der Bestand der demokratischen Institutionen Amerikas nur durch die Freiheit aller amerikanischen Bürger garantiert werden könne. Nach diesem moralischen Appell fährt Barlow wie in der *Vision* fort, die bisher erreichten Fortschritte amerikanischer Gelehrter, Maler und Dichter zu rühmen. Das religiöse Glaubensbekenntnis, das sich in der *Vision* über mehrere Seiten erstreckt, fehlt in der *Columbiad* gänzlich.

Das neunte Buch, das achte Buch der *Vision*, in dem Barlow seinen spanischen Helden nach dem Grund für den langsamen Fortschritt der Menschheit fragen läßt, ist von Barlow grundlegend überarbeitet und in den philosophischen und naturwissenschaftlichen Aussagen seinen neuen Erkenntnissen angepaßt worden. So hat Barlow z. B. die biblische Schöpfungsgeschichte durch eine wissenschaftliche Evolutionstheorie ersetzt. Entsprechend führt Barlow in der *Columbiad* den mühseligen und von Rückschlägen gekennzeichneten Zivilisationsprozeß der Menschheit nicht länger auf die göttliche Providenz zurück, sondern auf den religiösen Aberglauben, der einer natürlichen Entfaltung der Vernunft und des Verstandes des Menschen immer wieder im Wege gestanden habe.

Auf Columbus' Frage, ob die Menschheitsgeschichte nicht treffender zu erklären sei als ein ewig wiederkehrender Zyklus von Aufstieg und Fall der Weltreiche und so auch der neuerliche Fortschritt der Menschheit im Ruin enden werde, antwortet Barlow nicht mehr wie in der *Vision* mit dem Heilsversprechen Gottes, sondern er gründet seinen Fortschrittsglauben jetzt auf die in der Neuzeit erzielten Fortschritte. Die Neuerungen vor allem auf wissenschaftlichem und technischem Gebiet überträfen die Errungenschaften des Altertums bei weitem und schlössen einen Rückfall in die Barbarei aus. So habe die Erfindung des Buchdrucks, des Seekompasses sowie die genaue Kenntnis des Sonnensystems die gesamte Menschheit auf eine Entwicklungsstufe gehoben, von der sie nach Barlows Meinung nur eine geologische Katastrophe von biblischem Ausmaß, die das physikalische Gesicht der Welt verändern müßte, stürzen könne. So verkündet Barlow auch in der *Columbiad* mit unvermindertem Optimismus seine Version einer in Frieden und Glück vereinten Weltgemeinschaft, die Krieg und Zwietracht endgültig überwunden hat.

Diese Zukunftsvision, die im äußeren Erscheinungsbild kaum von der der *Vision* abweicht, beschreibt Barlow ausführlich im zehnten und letzten Buch der *Columbiad*. Zunächst zeigt Hesper Columbus die verschiedenen Nationen der Erde in ihren unterschiedlichen zivilisatorischen Entwicklungsstadien, um deutlich zu machen, wie lang der noch zurückzulegende Weg ist, bevor sich die Menschheit tatsächlich in Frieden vereint. Doch Hesper prophezeit auch einen durch den aufblühenden Welthandel beschleunigten Fortschritt der Menschheit, der sie letztendlich in einem konföderierten Staatenbund nach amerikanischem Vorbild zusammenführen werde.

## 7.3 Textanalyse

### 7.3.1 Naturalistisches Religionsverständnis

Als die *Columbiad* 1807 veröffentlicht wurde, stand Barlow bereits im Verdacht, durch seinen langen Aufenthalt im revolutionären Frankreich seinen christlichen Glauben und seine Moral verloren zu haben. Seine Freunde aus Hartforder Tagen, u. a. Noah Webster und Timothy Dwight, verdächtigten Barlow, ein Atheist geworden zu sein.[8] Diesen Verdacht sahen sie durch die in der *Columbiad* zum Ausdruck kommende religiöse Haltung Barlows mehr als bestätigt.[9] Als auch sein langjähriger französischer Freund, Abbé Henry Grégoire, ihn in einem der Öffentlichkeit zugänglich gemachten Schreiben der Häresie beschuldigte, sah Barlow sich genötigt, seinen Ruf als respektabler Bürger Neuenglands, der sowohl Tugend als auch die christliche Religion hochhält, zu verteidigen. In einem ebenfalls veröffentlichten Antwortschreiben beteuerte Barlow, daß es niemals seine Absicht gewesen sei, religiöse Gefühle anderer zu verletzen und daß er selbst immer noch christlichen Glaubens wäre:

> You begin by supposing that I have renounced christianity myself, and that I attempt to overturn the system by ridicule and insult. Neither of which is true; for neither of which have you the least color of proof. No, my honest accuser, the proof is not in the book. Review the work with all the accumen of your discernment, and you must, you will recall the hasty accusation. I defy you and all the critics of the English language to point out a passage, if taken in its natural, unavoidable meaning, which militates against the genuine principles, practice, faith and hope of the christian system, as inculcated in the

[8] Dieser Vorwurf wird im nachfolgenden Auszug aus Noah Websters Brief an Barlow deutlich: »One word more Sir, from an old friend who once loved and respected you. The contemptuous manner in which you speak of the President and the Senate of America is a striking proof of the effect of atheism and licentious examples on the civility and good manners of a well-bred man. You went from America with a good character [...] in divesting yourself of religion, you have lost your good manners« (Zitiert in Woodress, 1958, 197).

[9] Vgl. Howard, 1943, 323: »After considerable correspondence about the language and orthography of the poem, Noah Webster finally turned his attention to its ideas and on October 13, 1808, wrote a rather bitter letter explaining his inability to review a book which contained such ›atheistical tendencies‹.«

> gospels and explained by the apostles whose writings accompany the gospels in the volume of the new testament. (544)

Diese konziliante Antwort Barlows, in der er die *Columbiad* als konform mit der christlichen Lehre bezeichnet, hat nicht nur viele seiner Zeitgenossen von der Aufrichtigkeit seines religiösen Glaubens überzeugt, sondern auch manche seiner späteren Kritiker. So ist z. B. sein Biograph Woodress der Überzeugung, daß Barlow zwar die Bibel als Gottes offenbartes Wort sowie die Jungfrauengeburt und den Kreuzestod Christi als widervernünftig ablehne, aber dennoch genauso deistischen Glaubens sei wie Jefferson oder Franklin:

> Barlow was not an atheist, as his enemies charged, but a deist, and along with Paine, Jefferson, Franklin, and all the other deists, he believed wholeheartedly in Christian ethics but could not accept as fact such matters as the Virgin birth or miracles. (Woodress, 1958, 218)

Woodress übersieht bei seiner Argumentation, daß Barlow durchaus die ethischen Gesetze der Bibel als vorbildlich anerkennen konnte, ohne deshalb, den Deisten gleich, auch an die Existenz eines extramundanen Gottes glauben zu müssen. Wie andere Kritiker vor ihm und nach ihm läßt sich Woodress durch Barlows geschickte Argumentationsstrategie von dessen deistischem Glauben überzeugen.

Howard, der Barlows Gesinnung eher als atheistisch denn als deistisch einstuft, wertet den Brief an den französischen Geistlichen als ein »ingenious, and not wholly honest, attempt to appear conventionally religious before the public without deceiving those few friends who shared his private beliefs« (1943, 325). Die Tatsache, daß sich Barlow während seines Frankreichaufenthaltes intensiv mit der materialistischen Philosophie des Barons d'Holbach und religionsvergleichenden Studien auseinandergesetzt hat, läßt Howard zu der Schlußfolgerung kommen, »that in his private beliefs he was more nearly an atheist than such notorious men as Ethan Allen and Tom Paine« (1943, 324).

Auch die vorliegende Arbeit kommt trotz der Beteuerungen Barlows zu dem Schluß, daß sich das deistische Weltbild der *Advice* in der *Columbiad* zu einem pantheistischen gewandelt hat,[10] das Gott als Teil der Natur begreift, als ihre innerste Triebfeder und nicht als eine transzendente Macht.[11]

Barlows intensive Beschäftigung mit religionskritischen Studien, die die transzendente Gottesidee naturalistisch als eine Phantasie des Menschen begründen,

[10] Der Begriff »Pantheismus« wird hier im Sinne des von Holbach geprägten Verständnis als Gegenentwurf zu der Vorstellung eines extramundanen, persönlichen und anthropomorphen Gottes gebraucht.

[11] Diese These wird von Kenneth R. Ball in seinem Aufsatz »Joel Barlow's ›Canal‹ and Natural Religion« unterstützt, der argumentiert, daß Barlow eine natürliche Religion vertrat, die zwar dem Christentum entgegenstand, aber nicht atheistisch ist, sondern vielmehr einen pantheistischen Bezug erkennen läßt. Ball ist der Überzeugung, daß diese religiöse Haltung sowohl seinem Gedicht *The Canal* als auch seinem Epos *The Columbiad* zugrunde liegt (1969, 227).

haben dazu geführt, daß Barlow fast alle verbliebenen religiösen Elemente in seinem Welt- und Selbstverständnis gegen säkulare ausgetauscht hat und so eine vollständige Ausrichtung seines Systems der Welterklärung auf die Immanenz herbeigeführt hat.

Als Ursprung religiöser Ideen akzeptiert Barlow in der *Columbiad* nicht mehr die deistische Erklärung einer in der menschlichen Natur selbst ›aufgehobenen‹ Gotteserkenntnis.[12] Statt dessen reflektiert das Epos die naturalistische Religionskritik: Die religiösen Vorstellungen sind demnach ein Produkt der Angst frühzeitlicher Menschen, die mit Hilfe von Göttern und mystischen Ritualen ihre Furcht vor den ihnen unerklärlichen, unberechenbaren und unkontrollierbaren Naturgewalten zu beschwichtigen suchten. Kosmische Phänomene wie Sonne, Sterne, Gewitter, Sturm oder der biologische Zyklus der Jahreszeiten, die sich die »barbarischen Völker« nicht rational erklären konnten, führten zur Entwicklung religiöser Vorstellungen, Symbolen und Mythen:

> Fear, the first passion of his helpless state,
> Redoubles all the woes that round him wait,
> Blocks nature's path and sends him wandering wide,
> Without a guardian and without a guide.
> Beat by the storm, refresht by gentle rain,
> By sunbeams cheer'd or foundered in the main,
> He bows to every force he can't control,
> Endows them all with intellect and soul,
> With passion various, turbulent and strong,
> Rewarding virtue and avenging wrong,
> Gives heaven and earth to their supernal doom
> And swells their sway beyond the closing tomb. (722)

Religiöse Gefühle entspringen demnach in Barlows Auffassung der Angst vor unbegreiflichen Erscheinungen irdischer Wirklichkeit. Mit dieser psychologischen Erklärung des Ursprungs religiöser Ideen verneint Barlow deutlich die Existenz eines transzendenten Gottes. Selbst die unterschiedlichen Ausformungen religiöser Vorstellungen begründet Barlow naturalistisch. So bedinge die Varianz der jeweils in den einzelnen Regionen der Erde vorherrschenden Naturphänomene die Ausdifferenzierung im Gottesverständnis – barmherziger, gütiger Gott oder blutrünstiger, grausamer Gott: In einem Land, in dem vorwiegend die Sonne scheint und diese als Gottheit verehrt wird, bekomme das göttliche Abbild entsprechend milde und gütige Eigenschaften zugeschrieben. So führt Barlow den von dem Peruaner Manco Capac eingeführten Sonnenkult, der sich in seinen Ideen eines barmherzigen und fürsorglichen Gottes von den barbarischen und grausamen religiösen Riten der mexikanischen Azteken auffallend unterschied, auf die unterschiedlichen klimatischen Bedingung Süd- und Mittelamerikas zurück:

[12] In der *Advice* vertrat Barlow noch die deistische Auffassung, that »mankind are by nature religious« (129).

> Of all the sensible agents that operated on the earth and air, the sun was apparently the most uniform and energetic. The worship of the sun was therefore the most predominant and durable; and it inspired a mildness of manners analogous to his mild and beneficent influence. In Mexico and other uneven countries where storms and earthquakes were frequent, the sun, altho he was reckoned among their deities, was not considered so powerful as those of a more boisterous and maleficent nature. The Mexican worship was therefore addressed chiefly to ferocious beings, enemies to human happiness, who delighted in the tears and blood of their votaries. The difference in the moral cast of religion in Peru and Mexico, as well as in Egypt and Greece, must have been greatly owing to climate. Indeed in what else should it be found, since the origin of religious ideas must have been in the energies of those visible agents which form the distinctive character of climates? (Endnote 16, 796–97)

Ursprungsland aller Religionen ist für Barlow Ägypten, das seine mystischen Kulte in ein »großartiges System« gebracht habe, »whence it was probably extended, with various modifications, over most of the ancient world« (Endnote 19, 809).[13] Als Grund für die Ausbreitung und anschließende Tradierung religiöser Systeme führt Barlow die schon in der *Advice* vertretene Theorie des Mißbrauchs der Religion zu Herrschaftszwecken an. Der große Unterschied, der jedoch zwischen dem Argumentationsgang der *Advice* und dem der *Columbiad* besteht, ist, daß Barlow in dem politischen Pamphlet noch sorgfältig zwischen der institutionalisierten Religion und der Religion als solcher unterscheidet. Nicht der individuell praktizierte Glauben verhindere den aufklärerischen Fortschritt der Menschheit, sondern die absolutistisch herrschende Staatskirche. In der *Columbiad* hingegen wird der religiöse Glaube an sich als fortschrittshemmend verurteilt, da er selbst die »Maske des Menschen« ist, die den freien Blick auf die Wirklichkeit in mystische Schleier hüllt und so den Menschen für die Wahrheit blind macht:

> Unfold, thou Memphian dungeon! there begun
> The lore of Mystery, the mask of man;

[13] Obwohl Barlow auch die Theorie anführt, daß die Inkas einen von dem alten Ägypten unabhängigen Sonnenkult entwickelt haben, tendiert er eher zu der These eines *einzigen* gemeinsamen Ursprungsorts aller religiösen Praktiken. So erscheint ihm der in Garcilaso de la Vegas Buch *Wahrhaftige Kommentare zum Reich der Inka* abgebildete religiöse Kopfschmuck des Inkas Capac große Ähnlichkeit mit dem türkischen Turban zu haben, der seinerseits auf die ägyptische Religion zurückzuführen ist. Diese Beobachtung läßt ihn deshalb das Nildelta als Ursprungsort jeder religiösen Idee in Betracht ziehen: »If we could be ascertained that [the Inkas] were usually so represented there, we might esteem it a remarkable circumstance in proof of the unity of the origin of religion with that of the ancient Egyptians; from which all the early theological systems of Asia and Europe, as far as they have come to our knowledge, were evidently derived« (Endnote 22, 814).

> There fraud with science leagued, in early times,
> Plann'd a resplendent course of holy crimes,
> Stalkt o'er nations with gigantic pace,
> with sacred symbols charm'd the cheated race,
> Taught them new grades of ignorance to gain
> And punish truth with more than mortal pain. (724)

Diesen Gang der »heiligen Verbrechen« an der Menschheit, die sich von »geweihten Symbolen« blenden und »betrügen« lassen und in der »Unkenntnis« verharren, schildert Barlow, indem er die verschiedenen Religionen der europäischen und asiatischen Welt – die griechische Mythologie, den Buddhismus, den Islam etc. – abschreitet und sie nacheinander als betrügerische und menschenverachtende Systeme entlarvt, die alle nur dem einen Zweck dienen, nämlich die zivilisatorische Entwicklung des Menschen zu blockieren und dadurch die Macht der Herrschenden zu festigen.[14]

Wenn Barlow jedoch jedes religiöse System als eine Illusion und einen Aberglauben entlarvt, dann müßte er auch die Entstehung der Welt und des Menschen ihres transzendenten Bezuges entkleiden, da eine metaphysische Begründung in einem konsequenten naturalistischen Religionsverständnis auszuschließen wäre.

In der Tat hat Barlow die biblische Schöpfungsgeschichte der *Vision* durch eine auffallend moderne Theorie der natürlichen Erdentstehung, die bereits viele Elemente der heutigen Chaostheorie enthält, ersetzt. Doch finden sich auch Verse, in denen Barlow den natürlichen Prozeß der geologischen Formation der Erde als das Werk eines schöpferischen Gottes beschreibt. So etwa in den folgenden Versen, die sich auf die Entstehung des südamerikanischen Kontinents beziehen:

> For here great nature with a bolder hand
> Roll'd the broad stream and heaved the lifted land;
> And here, from finisht earth, triumphant trod
> The last ascending steps of her creating God.[15] (430)

Diese Verse sind durchaus auch als Ausdruck eines deistischen Glaubens zu verstehen, nach dessen Verständnis ein transzendenter Gott die Natur und die sie

[14] Mit seinem Gang durch die Religionen der Erdteile folgt Barlow der Argumentation seines Freundes Volney, die dieser in *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* (1794) dargelegt hat. Dieses Buch hat Barlow 1802 ins Englische übertragen, nachdem Jefferson die schon begonnene Übersetzung abgebrochen hatte aus der Angst, daß das radikale Potential dieses aufklärerischen Werks für seine politische Karriere zu gefährlich sein könnte: »After becoming President, Jefferson must have decided that he could not finish the work, or if he did, he would be indiscreet to publish it. The *Ruins* was as radical a book as *The Age of Reason* and damned in the same breath by the clergy« (Woodress, 1958, 219). Der Einfluß der materialistischen Philosophie Volneys auf Barlow wird noch deutlicher bei seinem Verständnis von der Natur des Menschen und wird an gegebener Stelle dort ausführlich behandelt.

[15] Vgl. dazu auch die folgenden Verse: »While nature's grandeur lifts the eye abroad / O'er these last labors of the forming God« (459).

regierenden Gesetze geschaffen hat und sich dann aus ihr ganz zurückzog. Gleichzeitig können diese Verse aber auch im pantheistischen Sinne gedeutet werden. Gott wäre demnach nicht länger als eine transzendente Essenz zu begreifen, sondern als die in den Gesetzen der Natur wirkende Kraft. Die Wendung »ihr schöpferischer Gott« gründet dann auf einem pantheistischen Verständnis, bei dem der Dualismus von Materie und Geist aufgehoben ist und die materielle Natur eins ist mit einer in ihren Gesetzmäßigkeiten wirkenden Gottheit.

Die Schwierigkeit der Deutung dieser und ähnlicher Verse als deistisch oder pantheistisch liegt darin begründet, daß sowohl der Deist als auch der Pantheist überzeugt sind, Gott durch das Studium der Natur erkennen zu können. Diese beiden Religionsverständnisse unterscheiden sich jedoch in dem entscheidenden Punkt, daß der Deist in der Natur die Existenz eines *transzendenten* Gottes, d. h. einer *außerhalb* der irdischen Wirklichkeit existierenden Gottheit zu erkennen meint, während der Pantheist eine extramundane Macht verneint und das Wesenhafte der Natur selbst als Gott definiert. Um entscheiden zu können, ob der Begriff »Gott« sich auf die Transzendenz oder auf die Immanenz bezieht, sind die Verse unbedingt in Verbindung mit dem übrigen Kontext zu deuten. Da Barlow, wie gezeigt wurde, jede religiöse Vorstellung einer außerirdischen Gottheit aber als Aberglauben und Mythos ablehnt, sind die folgenden Verse wohl als die eines Pantheisten zu verstehen:

> Soaring with science then he [the bard] learns to string
> Her highest harp and brace her broadest wing,
> With her own force to fray the paths untrod,
> With her own glance to ken the total God,
> Thro heavens o'ercanopied by heavens behold
> New suns ascend and other skies unfold,
> Social and system'd worlds around him shine,
> And lift his living strains to harmony divine. (763)

In diesen Versen ist mit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht die Erkenntnis einer außerhalb der Natur existierenden Macht gemeint, sondern Barlow bringt hier vielmehr seine Überzeugung zum Ausdruck, daß der Mensch mit dem Instrumentarium der Wissenschaft (»with her own force«; »with her own glance«) die Geheimnisse der ihn umgebenden Natur, sowohl der physischen als auch der moralischen (»social and system'd worlds around him shine«), durchdringen und somit Gott vollständig erfassen könne (»ken the total God«), da Gott das Sonnensystem selbst sei (»Thro heavens o'ercanopied by heavens behold / New suns ascend and other skies unfold«). Die Deutung der religiösen Haltung Barlows als pantheistisch wird durch ihre Entsprechung in seiner Auffassung von der menschlichen Natur gestützt, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden.

Im zweiten Buch der *Columbiad* legt Barlow dar, wie der menschliche Körper aus verschiedenen Elementen der Erde geschaffen wird und sich im Verlauf von

Generationen den klimatischen und ökologischen Bedingungen seiner Umwelt anpaßt. Erstaunlich dabei ist, daß Barlow diese Evolutionstheorie nicht erst in der *Columbiad* eingeführt hat, sondern bereits mit der exakt gleichen Formulierung in der *Vision* dargelegt hat:

> From earth's own elements thy race at first
> Rose into life, the children of the dust. (*Vision*, 153; *Columbiad*, 456)

Doch während Barlow diese naturalistische Evolutionstheorie in der *Vision* mit dem religiösen Element der göttlichen Schöpfung des allerersten Menschen verknüpft, der sich dann auf natürlichem Wege reproduziert (»where God's first works and nature's were the same«, 153), hat Barlow in der *Columbiad* diese Verknüpfung aufgehoben und das religiöse Schöpfungselement eliminiert (»That moldest first and reproduced the same«, 457). In der *Columbiad* ist der Mensch nicht mehr das Geschöpf eines transzendenten Gottes, sondern er ist ausschließlich das Produkt der ihn »gebärenden« Natur:[16]

> When first his form arose erect on earth,
> Parturient nature hail'd the wondrous birth,
> With fairest limbs and finest fibres wrought
> And framed for vast and various toils of thought. (547)

Die allerersten Menschen gingen, so Barlow, als unförmige und ungebildete Materie aus den Elementen der Natur hervor:

> Then rose the proud phenomenon, the birth
> Most richly wrought, the favorite child of earth;
> But frail at first his frame, with nerves ill strung,

[16] Das der *Columbiad* entstehungsgeschichtlich vorausgehende fragmentarische Gedicht *The Canal* bestätigt die These, daß Barlow von einer natürlichen Entstehung des Menschen ausgeht und nicht von einem transzendenten Schöpfer:

> Observe how *Nature* spreads her matron arms,
> Woos her glad children to her nurturing charms,
> Unfolds with winning hand her ample page,
> And fescues far the deep-inquiring sage;
> Mark, from her stores what rich reward she draws,
> For those who read & those who keep her laws;
> The man, the nation, all the race combined,
> Need but to seek; and what they seek they find.
> *Mother* of Men and Gods! energic source
> Of all that moves in time's eternal course,
> Matter and Void, whose million modes proclaim
> Thy forms still changing, but thy force the same [...]. (232–33)

Unform'd his footsteps, long untoned his tongue,
Unhappy, unassociate, unrefined,
Unfledged the pinions of his lofty mind,
He wander'd wild, to every beast a prey,
More prest with wants and feebler far then they [...]. (720)

Erst im Verlauf von Generationen und zahlreichen Rückschlägen haben die einstigen Jäger und Sammler (»He wander'd wild, to every beast a prey«) durch eine progressive Ausbildung ihres Verstandes gelernt, über die Befriedigung ihrer elementarsten Bedürfnisse wie Schutz und Nahrung (»More prest with wants and feebler far then they«) hinauszuwachsen und sich zu kultivierten und zivilisierten Bürgern zu entwickeln. Auch der Intellekt des Menschen ist nicht länger »graced with the semblance of the Maker's mind« (*Vision*, 306), sondern ebenfalls wie der Körper ein biologisches Evolutionsprodukt, das den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen ist. Während Columbus in der *Vision* noch verzweifelt fragt, warum der *Himmel* den Menschen nicht mit vollkommenem Wissen geschaffen habe (»Why did not Heaven, with one unclouded ray, / All human arts and reason's power display?«, 315), fragt der aufgeklärte Columbus in der *Columbiad* statt dessen, warum die *Natur* dem Menschen nicht von Anbeginn ihr ganzes Wissen offengelegt habe:

Why did not bounteous nature at their birth
Give all their science to these sons of earth [...]? (716)

Zusammenfassend läßt sich für das Religionsverständnis Barlows festhalten, daß er im Vergleich mit der *Advice* noch weitere religiöse Elemente seines Welt- und Selbstverständnisses in der *Columbiad* durch säkulare Elemente ersetzt hat. So ist der Ursprung sowohl der Erde als auch des Menschen nicht mehr Schöpfung beziehungsweise Kreatur einer metaphysischen, extramundanen Macht, sondern auf geologische und biologische Evolutionsgesetze zurückzuführen. Religiöse Ideen werden in diesem Spätwerk Barlows psychologisch begründet als Phantastereien der Angst, und die Existenz einer transzendenten, sich der Vernunft und den Sinnen des Menschen entziehenden Wirklichkeit wird damit negiert. In seiner ausschließlich immanenten Ausrichtung ist das religiöse Verständnis der *Columbiad* dem der französischen Materialisten, z. B. Volney und Holbach, vergleichbar.

In diesem Sinne argumentiert auch Henry F. May. Dieser sieht Barlow den französischen Skeptikern – Holbach, Helvétius oder La Mettrie – näherstehend als Freneau, Jefferson oder sogar Paine und führt als Begründung die nachfolgend zitierte Tagebucheintragung Barlows aus den Jahren 1796–97 an:

Questions. If man in all ages & countries had understood astronomy & physics as well as they do now generally in Europe would the ideas of God & religion have ever come into their minds? Have not

> these ideas been greater sources of human calamity than all other moral causes? [...]
>
> If we admit that those ideas are wholly chimerical, having risen altogether from ignorance of natural causes is it not the duty of every person who sees this evil tendency to use his influence to banish them as much as possible from society. Is it not possible wholly to destroy their influence & reduce them to the rank of other ancient fables to be found only in the history of human errors? If the existence of Philosophy would have prevented their existence why shall it not destroy them. (Zitiert in May, 1976, 242)

Die in dieser Tagebuchnotiz von Barlow geäußerte religionskritische Idee, daß die »Philosophie«, i. e. die Wissenschaft, den Einfluß der Religionen nicht nur »zurückdrängen«, sondern sie sogar durch eine immer bessere Erklärung der Welt letzten Endes auch »zerstören« könne, spiegelt sich in der *Columbiad* wider.[17] So stellt Lowance fest, daß die sakralen Allegorien in der *Columbiad* ihren Bezug zum religiösen System der Welterklärung verloren haben:

> For Barlow and the technological progressivists, the language of Canaan was now a system of metaphors for analogical use only, lacking the deep conviction and prophetic meaning that governed its use during the seventeenth and eighteenth centuries in New England. (1980, 245)

Doch Barlow hat die »Sprache Canaans« nicht *nur* in ihrer Funktion der Analogiebildung verwendet, z. B. im Vergleich der Entdeckung Amerikas durch Columbus mit Moses' Einzug in das gelobte Land Canaan, sondern auch als Beleg für ihre den Fortschritt der Menschheit hemmende falsche Deutung der Wirklichkeit. Eindrückliches Beispiel für diese Religionskritik Barlows ist seine »Entmythologisierung« der traditionellen Auslegung der alttestamentlichen Parabel vom Turmbau zu Babel. In Gensis 11, 1–9 wird beschrieben, wie die Babylonier sich mit Gott messen wollen und dafür von ihm bestraft werden, indem er sie in »tausend Sprachen« redend in die Diaspora hinausjagt. Diese Parabel gilt im religiösen Verständnis als mahnendes Beispiel für den Hochmut und einen übertriebenen Ehrgeiz der Menschen. In der *Vision*, in der Barlow die Parabel des Turmbaus zu Babel bereits verwendet hatte, nutzte er sie noch in ihrer traditionellen Deutung: Gott bestraft die »ungläubigen Babylonier« zurecht für ihren Ehrgeiz: »In this the marks of heavenly wisdom shine, / And speak the counsel, as the hand divine«

[17] Barlow war aufgrund der gegen ihn erhobenen Vorwürfe, ein Atheist zu sein, und der allgemein in Amerika zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorherrschenden frankophoben Haltung zu einem äußerst behutsamen Vorbringen seines aufgeklärten Religionsverständnisses gezwungen. Kleriker und konservative Politiker zugleich fürchteten, daß das aufklärerische System der Welterklärung mit seinen atheistischen Tendenzen zur moralischen Korruption und zum Umsturz in Amerika führen könnte (vgl. Nash, 1965, 397).

(351). In der *Columbiad* hingegen verkehrt er die Bedeutung dieser biblischen Geschichte in ihr Gegenteil, so daß sie seine auch an anderer Stelle im Gedicht zum Ausdruck gebrachte religionskritische Überzeugung spiegelt, daß die Religionen die »Ketten der Menschheit« (721) seien, die immer wieder ihren Fortschritt vereitelt haben[18]:

– For that fine apologue, with mystic strain,
Gave like the rest a golden age to man,
Ascribed perfection to his infant state,
Science unsought and all his arts innate;
Supposed the experience of the growing race
Must lead him retrograde and cramp his pace,
Obscure his vision as his lights increased
And sink him from an angel to a beast. (769)

Mit ironischem Unterton kritisiert Barlow in diesen Versen die alttestamentliche Parabel als eine »sehr schöne moralische Fabel« (»fine apologue«), die dem Menschen einzureden versucht, daß er in seinem ungebildeten und unzivilisierten Zustand Gott am nächsten sei (»Ascribed perfection to his infant state«). Damit gleicht, so Barlow weiter, die Aussage dieser Parabel dem römisch-griechischen Mythos vom »goldenen Zeitalter«, die den Menschen ebenfalls glauben machte, daß jede weitere Entwicklung des Verstandes und die Herausbildung einer Kultur einen weiteren moralischen Verfall bedeuten würde (»Supposed the experience of the growing race / Must lead him retrograde and cramp his pace«).

In der Endnote zu oben zitierten Versen bezeichnet Barlow die biblische Erzählung sogar als eine der zahlreichen »absurdities in speculative opinion« (851), die den Menschen sehr viel Schaden zufügen könne. Energisch fordert er eine kritische Bibelexegese, bei der als falsch und widervernünftig erkannte Darstellungen auch als solche gekennzeichnet und durch Wahrheit und Vernunft ersetzt werden. Nur letztere würden den Geist erquicken und den Fortschritt der Vervollkommnung der Menschheit beschleunigen:

> The activity of such [absurdities in speculative opinion], tho imperceptible, is extensive. They get wrought into our intellectual existence

[18] Vgl. hier die folgenden Verse:

In those bland periods, where no man can trace
The gleams of thought that first illumed his race,
his errors, twined with science, took their birth
And forged their fetters for this child of earth.
And when, as oft, he dared expand his view
And work with nature on the line she drew,
Some monster, gender'd in his fears, unmann'd
His opening soul and marr'd the works he plann'd. (721)

> and govern our modes of acting as well as thinking. The interest of society therefore requires that they should be scrutinized, and that such as are erroneous should be exposed, in order to be rejected; when their place may be supplied by truth and reason, which nourish the mind and accelerate the progress of improvement. (Endnote 50, 851)

Mit seiner Auslegung des Turmbaus zu Babel führt Barlow *par exemple* vor, wie er sich die Reduzierung christlicher Ideen »auf die Stufe mit anderen altertümlichen Fabeln« vorstellt, von der er hoffnungsvoll im zuvor erwähnten Tagebucheintrag spricht.

Diese kritische Haltung Barlows gegenüber jeglichen übernatürlichen Vorstellungen und mystischen Ideologemen tritt nicht nur in seiner Einstellung gegenüber der Religion hervor, sondern wird im gleichen Maße von der immanenten Ausrichtung seines Geschichtsverständnisses reflektiert.

In der *Columbiad* hat Barlow im Vergleich zu den vorhergehenden Texten den Synkretismus von Elementen aus den republikanischen, orthodox-religiösen und aufklärerischen Systemen der Welterklärung zugunsten des aufklärerischen Systems weitestgehend aufgelöst. Trotz aller Bemühungen Barlows um ein rationales diesseitiges Weltverständnis lassen sich dennoch zwei auffallend synkretistische Elemente benennen: das utopische Geschichtstelos und die Idee eines prädestinierten Geschichtsverlaufs. Diesen beiden Ideologemen, die im Widerspruch zu Barlows materialistischer Philosophie stehen, widmet sich der nun folgende Abschnitt.

### 7.3.2 Das natürliche Gesetz des Fortschritts

Wie in den zuvor behandelten Texten – *Prospect of Peace*, *Vision* und *Advice* – bleibt das Geschichtsverständnis der *Columbiad* bestimmt von der Erwartung eines linear-progressiven Verlaufs, den Barlow in einer stetigen und sich beschleunigenden Verbesserung der menschlichen Verhältnisse auf wissenschaftlichem und zivilisatorischem Gebiet zu erkennen glaubt. Während dieser »progress of improvement in national happiness and general civilization« (Endnote 31, 819) in der *Vision* noch mit Gottes Providenz begründet wurde, führt Barlow den zivilisatorischen Fortschritt in der *Columbiad* auf ein natürliches Entwicklungsgesetz zurück: So wie sich der Kosmos und die Erde über Milliarden von Jahren zu ihrer jetzigen Seinsform entwickelt haben und noch weiterentwickeln, so sei auch die Evolution des Menschengeschlechts ein natürliches und rational begründbares Phänomen. Im einzigartigen Zusammenspiel von »Zeit, Natur und Wissenschaft« (421) werde sich der Mensch von Generation zu Generation auf eine immer höhere Stufe des Daseins heben:

> Know then, progressive are the paths we go
> In worlds above thee, as in thine below.

> Nature herself (whose grasp of time and place
> Deals out duration and impalms all space)
> Moves in progressive march [...]. (717)

Diese Beobachtung der progressiven zivilisatorischen Entwicklung der Menschheit stellt ein säkulares Element ohne religiösen Bedeutungsinhalt dar. In dem Moment jedoch, in dem Barlow diesen progressiven Geschichtsverlauf als zielgerichtet betrachtet und die rationale Erwartung eines Fortschritts überdehnt und in dem Telos einer politischen und moralischen Vervollkommnung des Menschen aufgehen läßt, verknüpft er das säkulare Element eines undefinierten Fortschritts mit dem religiösen Element der christlichen Endzeithoffnung. Die Vorstellung, daß die kontingenten historischen Ereignisse im Verlauf der irdischen Geschichte in ein sozio-politisches Utopia kulminieren werden, stellt das religiöse Element in Barlows aufklärerischem System der Welterklärung dar. Trotz der Erfahrung des politischen Scheiterns der französischen Revolution, die nach den ersten freiheitlichen und demokratischen Schritten wieder in ein repressives Regierungssystem zurückfiel, hält Barlow an dem Telos einer zukünftigen Weltgemeinschaft fest, die er auch schon in der *Vision* prophezeit hatte.

Im Unterschied zur *Vision* erwartet Barlow allerdings nicht mehr, daß das christliche Evangelium die Menschen in Frieden und Glück zusammenführen werde, sondern er setzt seine Hoffnung jetzt auf die bereits in der *Advice* vertretenen aufklärerischen Ideale von Freiheit und Gleichheit und internationalem Handel, die er allein durch ein demokratisches Regierungssystem realisierbar hält. Entsprechend hat er den unbestimmten Begriff »Weltrat« der *Vision* in der *Columbiad* durch den politischen Terminus »Weltparlament« präzisiert. Woodress meint deshalb, zwischen der Zukunftsvision der *Columbiad* und der des früheren Epos einen entscheidenden Unterschied erkennen zu können, der darin besteht, daß die in der *Vision* vorgestellte »Einheit von einem vagen, unvermeidbaren Fortschritt« herrühre, während die Einheit in der *Columbiad* Resultat eines »sorgfältig ausgefeilten historischen Prozesses« sei (1958, 250). Auch Howard sieht zwischen der in der *Vision* und der in der *Columbiad* prophezeiten Zukunftsvision einen deutlichen Unterschied. So sei zwar das von Barlow gezeichnete Bild einer zukünftigen Weltgemeinschaft in dem frühen und späten Epos identisch, doch die ideologische Aussage in der *Columbiad* sei deutlich mehr von einer »utilitaristischen Sozialphilosophie« geprägt:

> The parliament of man represented in the earlier work had signified little more than the beginning of millennial peace. Its representation remained almost entirely unchanged in the later, but it was made to symbolize the yielding of vanities and errors before utility and truth—the beginning of man's real progress rather than the culmination of his human efforts. (Howard, 1943, 317)

Die vorliegende Arbeit hingegen vertritt die These, daß auch die Zukunftsvision der *Columbiad*, obwohl sie auf einem politischen Maßnahmenkatalog gründet, immer noch religiöse Bedeutungselemente des christlichen Millenniums trägt. Diese Behauptung soll anhand der nachfolgend zitierten Verse erläutert werden:

> EQUALITY, your first firm-grounded stand;
> Then FREE ELECTION; then your FEDERAL BAND;
> This holy Triad should for ever shine
> The great compendium of all rights divine,
> Creeds of all schools, whence youths by millions draw
> Their themes of right, their decalogues of law;
> Till men shall wonder (in these codes inured)
> How wars were made, how tyrants were endured. (699)

In diesen Versen stellt Barlow eine Verknüpfung der christlichen Dreieinigkeitslehre (»Holy Triad«) mit seinen aufklärerischen Idealen her: An die Stellen »Gott«, »Christus« und »Heiliger Geist« setzt er die aufgeklärten Begriffe »Gleichheit«, »freie Wahlen« und »föderales Band«. Durch die sprachliche Relationierung der religiösen Dreifaltigkeitslehre, die das Herzstück des christlichen Glaubens darstellt, mit der Triade demokratischer Werte überträgt Barlow die religiöse heilsbringende Bedeutung dieser Elemente auf die säkularen Ideologeme: Nicht das Befolgen des christlichen Glaubensbekenntnisses wird der Menschheit die Erlösung von allem Leid und Übel bringen, sondern die Umsetzung der drei politischen Grundsätze, die für das aufklärerische Weltbild eine ebenso große Bedeutung haben wie die Dreifaltigkeit für das religiöse. Aber trotz dieses sich auf weltliche Maßnahmen stützenden »Heilskatalogs« entspricht die Erwartung, damit einen Zeitabschnitt der Glückseligkeit einläuten zu können, mehr einer religiösen Prophetie als einem rational zu prognostizierenden Faktum.

Die Nähe des von Barlow in der *Columbiad* verkündeten glücklichen Zeitalters zum christlichen Millennium zeigt sich auch darin, daß Barlow den religiös geprägten Begriff »Morgen« für die erwartete Zeit des Friedens beibehält. Abwechselnd spricht Barlow sowohl vom »millennial morn« als auch vom »human morn«, dem »day divine« (771) und meint damit nicht die Wiederkunft Christi auf Erden und seine 1000jährige Herrschaft, sondern die politische Utopie einer in Freiheit und Frieden lebenden Weltbevölkerung:

> Then shall your federal towers my bank adorn
> And hail with me the great millennial morn
> That gilds your capitol. Thence earth shall draw
> Her first clear codes of liberty and law;
> There public right a settled form shall find,
> Truth trim her lamp to lighten humankind,
> Old Afric's sons their shameful fetters cast,

Our wild Hesperians humanize at last,
All men participate, all time expand
The source of good my liberal sages plann'd. (555)

Trotz seiner Versuche, die ehemals christlich geprägten Metaphern einer in Frieden und Glück vereinten und in einer Sprache kommunizierenden Menschheit ihres metaphysischen Bezuges zu entkleiden und auf eine rationale Begründung zurückzuführen (»that gilds your capitol«; »codes of liberty and law«; »public right«), bleibt dieser Vision ihre utopische, sich jeglicher Rationalität entziehende Vorstellung einer perfekten Welt und eines vollendeten Menschengeschlechts erhalten:

In tenfold pomp the works of peace ascend.
Robed in the bloom of spring's eternal year,
And ripe with fruits the same glad fields appear;
O'er hills and vales perennial gardens run,
Cities unwall'd stand sparkling to the sun;
[...]
And joyous nature's full perfection smiles. (775–76)

Die Metaphern eines »ewigen Frühlings« und »immerwährender Gärten«, mit denen Barlow die zukünftige Vervollkommnung sowohl der physischen als auch der moralischen Natur umschreibt, transportieren die mystische, irreale Bedeutung, die im Kontrast zu den aufklärerischen Idealen von Freiheit und Gleichheit steht: Das politische Utopia erhält somit die Vorzeichen einer vollkommenen historischen Epoche, in der die Menschen ein Einsehen haben, ihre Leidenschaften bezähmen und in Frieden und Glück miteinander leben. Dieser Bedeutungssynkretismus wird unterstrichen durch die Übernahme des ebenfalls im biblischen System verankerten Begriffs der »Wiedergeburt« (»second birth«) des Menschen.

Im christlichen Verständnis erlebt der Mensch eine »Wiedergeburt« symbolisch beim Abendmahl und konkret mit seiner Auferstehung nach dem Tod. Barlow jedoch überträgt die in diesem Begriff enthaltene Bedeutung eines Neuanfangs auf den politischen Begriff des »social man«. So entsteht das neue, auf die Immanenz bezogene Verständnis, daß die Einwanderer in Amerika zu moralisch besseren Menschen werden, indem sie ein demokratisches Regierungssystem etablieren, das allen Menschen ein Leben in Freiheit und Gleichheit garantiert:

Here social man a second birth shall find,
And a new range of reason lift his mind,
Feed his strong intellect with purer light,
A nobler sense of duty and of right,
The sense of liberty; whose holy fire
His life shall temper and his laws inspire,
Purge from all shades the world-embracing scope
That prompts his genius and expands his hope. (547)

Barlow ist sich der ideellen Nähe seiner Zukunftsvision zu der der christlichen Eschatologie bewußt, wie sein direkter Hinweis auf die Johannes-Apokalypse zeigt (773). Dieses Bewußtsein darum, daß seine Vorstellung einer Zeit ewigen Friedens sich im Grunde nicht von der christlichen Erwartung eines Millenniums unterscheidet, führt dazu, daß er in der *Columbiad* stärker als in der *Vision* versucht, das eine von dem anderen zu unterscheiden. In der *Vision* ist er noch davon ausgegangen, daß die irdischen Fortschritte in das christliche Millennium einmünden würden. Das Millennium stellt damit eine Phase innerhalb der irdischen Geschichte dar und ist Teil des göttlichen Heilsplans. In der *Columbiad* hingegen unterscheidet Barlow zwischen den »zeitlichen Werken« des Menschen und den »mystischen Strahlen« dieses »ehrfürchtigen Tages« (774). Barlow erwähnt zwar die Apokalypse des Johannes, jedoch nur um sie ausdrücklich als eine mystische Geschichte der Bibel zu kennzeichnen:

> Thus heard Columbus, eager to behold
> The famed Apocalypse its years unfold;
> The soul stood speaking thro his gazing eyes,
> And thus his voice: Oh let the vision rise
> Command, celestial guide, from each far pole,
> John's vision'd morn to open on my soul,
> And raise the scenes, by his reflected light,
> Living and glorious to my longing sight.[19] (773–74)

Die Erwähnung der christlichen Eschatologie dient der Gegenüberstellung einer auf die Transzendenz ausgerichteten Hoffnung des Menschen und der von Barlow angestrebten, auf die Immanenz und auf rationale Ursachen gegründeten Ausgestaltung der Zukunft. So fährt Barlow fort:

> Such views, the Saint replies, for sense too bright,
> Would seal thy vision in eternal night;
> Man cannot face nor seraph power display
> The mystic beams of such an awful day.
> Enough for thee, that thy delighted mind
> Should trace the temporal actions of thy kind.[20] (774)

[19] Vgl. hingegen die entsprechende Textpassage in der *Vision*, in der das christliche Millennium noch als eine Phase im Verlauf der irdischen Geschichte dargestellt wird:

> Thus heard the chief, impatient to behold
> The expected years, in all their charms, unfold;
> The soul stood speaking thro' his gazing eyes,
> And thus his voice; Oh, bid the visions rise!
> Command, celestial guide, from each far pole,
> The blissful morn to open on my soul,
> And raise the scenes that ages fold in night
> Living and glorious to my longing sight. (353–54)

Mit diesen Versen ermahnt Barlow seine Landsleute, ihre Sehnsüchte und Hoffnungen auf eine Verbesserung der Lebensumstände nicht auf die mystisch verklärte Ewigkeit zu richten, sondern auf das Diesseits und die im Hier und Jetzt möglichen und konkreten Fortschritte der Menschen. Barlow läßt zwar die Möglichkeit einer auf die Transzendenz bezogenen christlichen Eschatologie bestehen, doch macht er deutlich, daß eine mystisch verklärte Erlösungshoffnung für das Erreichen des Geschichtstelos irrelevant ist.

Neben dem religiösen Element eines klar definierten Geschichtstelos hat Barlow trotz seiner diesseitigen, rationalen Philosophie noch ein zweites religiöses Element beibehalten: die Vorherbestimmung des Geschichtsverlaufs. Der Geschichtsverlauf folgt auch in der *Columbiad* immer noch einem »destined course« (463), der dem Menschengeschlecht von Anbeginn ihrer Geschichte bestimmt war:

> Man is an infant still; and slow and late
> Must form and fix his adolescent state,
> Mature his manhood and at last behold
> His reason ripen and his force unfold.
> From that bright eminence he then shall cast
> A look of wonder on his wandering past,
> Congratulate himself, and o'er the earth
> Firm the full reign of peace predestined at his birth. (729)

Im Gegensatz zur *Vision* ist die dem Menschen bei seiner Geburt prophezeite moralische und politische Vollkommenheit (»full reign of peace predestined at his birth«) nicht länger »Heaven's all-ruling plan« (*Vision*, 164), sondern der »well adjusted plan« (542) der Natur. Barlow folgt mit dieser Auffassung der materialistischen Philosophie, nach der die Gesetze der Natur den Menschen für die Vervollkommnung bestimmt haben und es Aufgabe des Menschen ist, diese natürlichen Gesetze zu befolgen. Der Mensch ist zwar ein eigenverantwortlich handelndes Subjekt, doch er entscheidet nicht, »what course to compass, how the march must end« (717). Der Mensch ist nur innerhalb der Grenzen der natürlichen Determination ein moralisch frei Handelnder. Die Idee, daß die menschliche Natur ihre eigenen moralischen Gesetze in sich trägt, die der Mensch über Beobachtung und Erfahrungen erforschen kann, prägt das moralphilosophische Verständnis Barlows, das im nächsten Abschnitt behandelt wird.

[20] Vgl. dazu die entsprechenden Verse der *Vision*:

> Such views, the power replies, would drown thy sight,
> And seal thy visions in eternal night;
> Nor Heaven permits, nor Angels can display
> The unborn glories of that blissful day.
> Enough for thee, that thy delighted mind,
> Should trace the deeds and blessings of thy kind. (354)

### 7.3.3 Rational-utilitaristische Ethik

Die verstärkte Hinwendung zu einer rationalen Philosophie ist in der *Columbiad* nicht nur in dem Religions- und Geschichtsverständnis zu konstatieren, sondern auch in der moralphilosophischen Position Barlows. Dies drückt sich vor allem darin aus, daß Barlow zahlreiche Widersprüche, mit denen er in der *Advice* noch seine idealistische Auffassung von dem guten Wesen des Menschen mit der unleugbaren Realität moralischen Übels zu verknüpfen suchte, in der *Columbiad* aufzulösen und in eine rational-utilitaristische Ethik zu überführen begann, wie sie auch von seinem Freund Volney vertreten wurde. So argumentiert Howard:

> Barlow had become more clearly utilitarian in his social philosophy and more completely a rationalist in morals.[21] (1943, 317)

Im Verlauf dieses Abschnitts wird dargelegt, wie Barlow die gegensätzlichen moralphilosophischen Ansätze, die sein Verständnis der menschlichen Natur in der *Advice* kennzeichnen, zu einer systematischen Erklärung der moralischen Verfaßtheit der Menschen in der *Columbiad* synthetisiert.

In der *Advice* ist das von Barlow entworfene Bild der menschlichen Natur stark vom Synkretismus gekennzeichnet: Einerseits verfüge der Mensch über ein inneres moralisches Wissen, mit dem er im unzivilisierten Naturzustand ein perfekt moralisch Handelnder gewesen sei, andererseits jedoch über ein moralisches Gefühl, daß ihn zu wohlmeinenden Taten veranlasse. Doch daneben vertritt Barlow auch noch das materialistische Ideologem, daß der Mensch vor allem ein Produkt der Gewohnheit sei, die sich durch Bildung und Erziehung ändern lasse. Indem Barlow diese verschiedenen philosophischen Ansätze miteinander verknüpft, erklärt er die Existenz moralischen Übels damit, daß der Mensch zwar moralisch vollkommen aus den Händen der Natur komme, jedoch für die fortgeschrittene Gesellschaft nicht mehr über genügend angeborene Kenntnisse verfüge. Durch die korrupte Gesellschaft wird jedem jungen Menschen dann eine falsche Vorstellung von Moral vermittelt und er entwickelt für ein friedvolles Zusammenleben schädliche Verhaltensweisen.

In der *Columbiad* hat Barlow den Dualismus von Seele und Materie zugunsten der Monadenlehre der Materialisten aufgegeben. So ist der Mensch nunmehr mit allem, auch seinem Denken und Empfinden, allein ein Produkt der Natur. Dementsprechend kann der Mensch im Naturzustand kein »perfekt moralisch Handelnder« sein, wie Barlow in der *Advice* noch angenommen hatte. Er ist bei seiner Geburt weder gut noch böse und ist somit eine formbare Masse, die durch Erziehung eine bestimmte Art, die Wirklichkeit zu beurteilen, erlernt. Der Ursprung der moralischen Gesetze ist nun nicht mehr ein a-priori vorhandenes Moralbewußtsein, sondern die wesenhafte Verfaßtheit des Menschen selbst,

[21] Vgl. auch Woodress, 1958, 250: »Barlow's reading of contemporary thought, his study of science and mythology resulted in a more utilitarian and rational philosophy.«

i. e. die ihn bestimmenden Naturgesetze. So wie die physikalischen Gesetze aus dem Studium der Natur erschlossen werden können, so können auch die für ein friedfertiges und glückliches Zusammenleben notwendigen ethischen Gesetze aus der Erfahrung und der Beobachtung der Natur abgeleitet werden. Während der »physikalische Code« der Natur dem Menschen die Daseinsformen zu durchdringen hilft, lernt er mit Hilfe des »moralischen Codes« (771), was gut für ihn ist und was schlecht. Um den »moralischen Code« entschlüsseln zu können, benötigt der Mensch ein eigens dafür bestimmtes Organ. Dieses Organ identifiziert Barlow, der Theorie der Materialisten folgend, als das Empfindungsvermögen von Freude und Schmerz. Dieses Empfindungsvermögen bezeichnet Barlow nun, im Gegensatz zu den anderen Materialisten wie Holbach oder Volney, mit dem Begriff »moral sense«, den er der schottischen Moralphilosophie (z. B. Francis Hutcheson, David Hume, Lord Kames) entliehen hat. Dieser Begriff des »moralischen Sinns«, den er auch schon in der *Advice* verwendet hatte, hat in der *Columbiad* durch seine Übertragung aus der schottischen auf die materialistische Moralphilosophie eine Bedeutungsüberlagerung erfahren. In der Philosophie Barlows ist der »moralische Sinn« dem Verstand untergeordnet. Explizit wendet sich Barlow gegen das in der Philosophie Humes und Adam Smiths bestimmende Gefühl der Sympathie als grundlegende Erklärung für ethisches Handeln:

> But why to sympathy for guidance fly,
> (Her aids uncertain and of scant supply)
> When your own self-excited sense affords
> A guide more sure, and every sense accords?
> Where strong self-interest join'd with duty lies,
> Where doing right demands no sacrifice,
> Where profit, pleasure, life-expanding fame
> League their allurements to support the claim,
> Tis safest there the impleaded cause to trust;
> Men well instructed will be always just. (696)

In diesen Versen wendet Barlow sich ausdrücklich gegen die von den schottischen Moralphilosophen vorgebrachte Kritik einer rationalen Ethik und gegen ihr Argument, daß moralisches Handeln vor allem auf uneigennützige Motive zurückzuführen sei. Warum, so Barlows Frage, solle man sich auf das unbeständige und sporadische Gefühl der Sympathie verlassen, wenn es doch einen »zuverlässigeren Führer« gebe, nämlich die Vernunft, die den Menschen durch seine egoistisch-motivierten Empfindungen (»your own self-excited sense«) zu einem ethischen Handeln ansporne? Es sei, so Barlow, gar nicht notwendig, daß der Mensch selbstlos handeln müsse (»where doing right demands no sacrifice«), da das aufgeklärte Eigeninteresse (»men well instructed«) dem Menschen zeige, daß diejenige Handlung ihm den größten Gewinn, das größte Vergnügen und das meiste Ansehen (»Where profit, pleasure, life-expanding fame«) eintragen werde, die auch seinen Mitmenschen von Nutzen sei (»Where strong self-interest join'd with duty lies«). Da diese Verse die Moralphilosophie Barlows in komprimierter Form wiedergeben, ist eine schrittweise Erklärung dieser Verse notwendig.

Mit dem Ausdruck »self-excited sense« bezieht sich Barlow auf den »moral sense«, d. h. auf die jedem Menschen eigenen Empfindungen von Schmerz und Freude, die seine Handlungen begleiten. Da der Mensch von Natur aus dazu tendiert, diejenigen Handlungen zu bevorzugen, die ihm Freude und Wohlbehagen verschaffen, wird er diese Handlungen als »gut« bewerten. Diejenigen Handlungen hingegen, die in ihm Empfindungen von Schmerz und Qual hervorrufen, wird er als »schlecht« bewerten und instinktiv zu vermeiden trachten. Barlow folgt in dieser Auffassung der Theorie Volneys, mit der Barlow durch seine Übersetzung von dessen *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* vertraut war. In diesem Werk führt Volney seine Theorie wie folgt aus:

> Als die geheime Macht, die das Universum beseelt, den Erdball bildete [...] gab sie [dem Menschen] die Fähigkeit zu empfinden. Vermöge dieser Fähigkeit erregt ihm jede seiner Existenz schädliche Handlung eine Empfindung von Übel und Schmerz und jede ihr zuträgliche Handlung ein Gefühl von Vergnügen und Wohlbehagen. Durch diese Empfindungen wird der Mensch, von einer Seite von dem, was seinen Sinnen unangenehm ist, zurückgestoßen und von der andern zu dem, was ihnen schmeichelt, hingezogen, in die Notwendigkeit gesetzt, sein Leben zu lieben und zu erhalten. Selbstliebe, Verlangen nach Wohlbefinden, Abneigung vor Schmerzen, das sind die wesentlichen, von der Natur selbst dem Menschen auferlegten ursprünglichen Gesetze, die Gesetze, welche die anordnende Macht, wer sie auch sei, gegründet hat, um ihn zu regieren; diese Gesetze sind es, die, gleich den Gesetzen der Bewegung in der physischen Welt, das einfache und fruchtbare Prinzip von allem, was in der moralischen Welt vorgeht, geworden sind. (1977, 42–43)

Die Empfindungen von Freude und Schmerz sind dem Menschen also als ethisches Gesetz von Natur aus mitgegeben, um sein Leben zu erhalten. Dem menschlichen Verstand kommt als »Führer« die Aufgabe zu, die gemachten Erfahrung von »guten« und »schlechten« Handlungen moralisch zu werten und in soziale Gesetze zu bringen, die ein friedvolles und glückliches Zusammenleben ermöglichen. Barlow geht dabei von der Annahme aus, daß es kein irrationales Handeln gibt und die Vernunft die Vorherrschaft über die Triebe und Leidenschaften erlangen kann, wenn sie genug darüber unterrichtet ist, was dem Glück des Menschen dient.

Während moralische Wahrheiten in der *Advice* von Barlow noch zu denjenigen gezählt wurden, die sich der Vernunft sofort als solche erschließen, ohne daß Jahrzehnte an Erfahrungen dafür notwendig sind (*Advice*, 94), rechnet er sie in der *Columbiad* hingegen mehr in die dritte Kategorie, zu der auch die physikalischen Wahrheiten gehören, die einen »langsamen Prozeß geduldiger Erfahrung« erfordern (*Advice*, 94).[22] Mit der Zeit und mit Hilfe einer »langen und gut dokumentierten Erfahrung an Leidenschaften und Neigungen des Gesellschaftsmenschen« (809) lernt der Mensch, welche sozialen Bedingungen notwendig sind, um sein Streben nach Glück und Wohlbehagen bestmöglichst zu befriedigen. Der aufgeklärte Mensch stellt fest, so die Annahme Barlows, daß sein Interesse eng mit dem anderer Menschen verknüpft ist und seine Interessen am besten durch eine gegenseitige Achtung und Anerkennung der gleichen Rechte und Pflichten garantiert ist. Hat der Mensch dies einmal erkannt, wird er sich aus eigenem »aufgeklärten Interesse« und nicht aus selbstlosen Motiven heraus moralisch gut verhalten. Die Vernunft übernimmt die Kontrolle über die Gefühle und lenkt sie entsprechend der erkannten ethischen Gesetze.

Wenn jedoch der Mensch mit einem »moralischen Sinn« ausgestattet ist und über einen ihn in seinen Entscheidungen leitenden Verstand verfügt, wie erklärt Barlow dann die Existenz moralischen Übels in der Welt? Abweichend von Volney, der den Ursprung für das Übel in einer übersteigerten Selbstliebe des Menschen sieht, führt Barlow ethisches Fehlverhalten darauf zurück, daß in grauer Vorzeit, als der Mensch noch dem Tier gleich durch die Natur gezogen ist und nur über sehr wenige Erkenntnisse verfügte, seine Angst irrationale und falsche Vorstellungen über die Wirklichkeit generierte:

> In those blank periods, where no man can trace
> The gleams of thought that first illumed his race,
> His errors, twined with science, took their birth
> And forged their fetters for this child of earth. (721)

Das Übel in der Welt erklärt Barlow also als Resultat des fehlgeleiteten Verstandes zu Beginn der Menschheit, die sich in einem Sumpf von »mystisch-monströsen« Märchen von »blutgetränkten Altären und priesterlicher Macht« in »blinder Leichtgläubigkeit« verlor und eine »falsche Moral« hervorbrachte:

> Hence rose his gods, that mystic monstrous lore
> Of blood-stain'd altars and of priestly power,
> Hence blind credulity on all dark things,
> False morals hence and hence the yoke of kings. (722)

[22] Hier allerdings liegt noch ein Widerspruch, denn Barlow geht trotz seiner methodisch-experimentellen Wahrheitsfindung davon aus, daß die in den Naturgesetzen liegende absolute Wahrheit auch sofort vom »gesunden Menschenverstand« (»common sense«, 704) ohne »teure Experimente« (850) erschlossen werden könne. Fast verzweifelt ruft er aus, warum die Menschen denn so viele Jahrhunderte an schmerzhafter Erfahrung benötigt hätten, wenn doch die moralische Wahrheit auch unmittelbar der Vernunft zugänglich sei: »We should have learned long ago from the plain dictates of reason, instead of having it beat into us some ages hence by costly experience, that the true dignity of a state is in the happiness of its members« (Endnote 49, 850).

Erst die fortschreitenden Erkenntnisse auf physikalischem Gebiet durchbrachen das Dickicht an Aberglauben und religiösen Illusionen und gaben den Blick frei auf die wahren moralischen Gesetze:

> But deathless, tho debased, [Reason] still could find
> Some beams of truth to pour upon the mind;
> And tho she dared no moral code to scan,
> Thro physic forms she learnt to lead the man;
> To strengthen thus his opening orbs of sight
> And nerve and clear them for a stronger light,
> That stronger light, from nature's double codes,
> Now springs expanding and his doubts explodes. (771)

Obwohl also der Mensch schon wesentlich früher in der Lage gewesen wäre, die ethischen Voraussetzungen für ein glückliches Zusammenleben aufzustellen, hat es der großartigen Entdeckungen von Kopernikus, Kepler, Galileo oder Newton bedurft (»thro physic forms she learnt to lead the man«), um in den Menschen Zweifel an ihren bisherigen Moralvorstellungen zu wecken (»his doubts explodes«). Jetzt, in dem aufgeklärten Zeitalter, so die Hoffnung Barlows, kann die »Wahrheit mit reinem Lichtkegel« »jedes Auge« und »alle Sinne« treffen (549). Diese Hoffnung äußert Barlow in einer direkten Ansprache an seine Leser:

> Fathers and friends, I know the boding fears
> Of angry genii and of rending spheres
> Assail not souls like yours; whom science bright
> Thro shadowy nature leads with surer light;
> For whom she strips the heavens of love and hate,
> Strikes from Jove's hand the brandisht bold of fate,
> Gives each effect its own indubious cause,
> Divides her moral from her physic laws,
> Shows where the virtues find their nurturing food,
> And men their motives to be just and good. (695)

Nicht der Zorn irgendeiner Gottheit (»Of angry genii and of rending spheres«), so das Argument Barlows, veranlaßt die Menschen länger moralisch gut zu handeln, denn sie haben längst begriffen, daß nicht der Himmel über die »Liebe und den Haß« unter den Menschen bestimmt, sondern natürliche Gesetzmäßigkeiten von Ursache und Wirkung (»gives each effect its own indubious cause«). Indem die der Natur des Menschen inhärenten Motive erforscht werden, die ihn zu guten oder schlechten Taten veranlassen, kann eine größere moralische Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft erreicht werden. Voraussetzung für die Überwindung jeglicher Bösartigkeit, Lüge, Täuschung, Tyrannei, Despotie und Unterdrückung, die Barlow als möglich betrachtet, ist in seinem Verständnis die richtige Unterweisung der jungen Menschen in den moralischen Gesetzen dieser Welt. Da der junge Mensch nicht über ein angeborenes moralisches Empfinden verfügt, so die Argumentation Barlows, spielt die Erziehung eine um so wichtigere Rolle, da sie ihm erst sein späteres moralisches Urteilsvermögen vermittelt und seinen Denkhabitus prägt. Im Rahmen dieser gesellschaftlichen Pflicht zur Bildung kommt den Dichtern und Historikern nach Meinung Barlows eine herausgehobene Stellung zu, da sie die Erfahrungen der Menschheit dokumentieren und mit Hilfe der historischen Ereignisse ein besseres Verständnis der Natur des Menschen und der ihn lenkenden Prinzipien vermitteln können:

> In reviewing actions or doctrines which favor despotism, injustice, false morals or political errors, he should not suffer them to pass without an open and well supported censure. He should show how the authors of such actions might have conducted themselves and succeeded in gaining the celebrity which they sought, by doing good instead of harm to the age and country where they acquired their fame.[23] (Endnote 49, 848)

Der moralische Maßstab, den Barlow an die klassische Literatur anlegt und der ihn ein vernichtendes Urteil über Homers Epen fällen läßt, ist der gleiche wie in der *Advice*, auf die er sogar explizit in diesem Zusammenhang verweist.[24] Doch in der *Columbiad* weitet er diese Kritik selbstbewußt auch auf die Historiker aus, Gibbon eingeschlossen, die seiner Meinung nach ihrer erzieherischen Aufgabe nicht gerecht werden und mehr Unheil als Segen über die Welt bringen, da sie die hinter den historischen Ereignissen liegende Wahrheit nicht erkannt haben:

> The history of human actions, in a political view, has generally been the history of human errors. The writers who have given it to us do not appear to have been sensible of this. How then are young readers to be sensible of it? Their minds are still to be formed; and those who are destined for public life must in a great measure take their bias from the study of history. (Endnote 49, 849)

Die großen Dichter und Gelehrten hätten den »moralischen Sinn« der Menschen »in die Irre geführt« und ihnen damit einen großen Schaden zugefügt (Endnote 49, 847). Denn die Jugend, deren »Geist noch geformt wird«, übernähme so z. B. das von »Polybius und seinen Nachfolgern« begründete Vorurteil, daß eine demokratische Staatsform unweigerlich in die Anarchie überginge. Dieses Vorurteil

[23] Aus dieser moralphilosophischen Haltung Barlows erklärt sich die in der Einleitung der *Columbiad* so betonte moralisch-didaktische Zielsetzung des Gedichts.

[24] Vgl. Endnote 49, 848: »It is not easy to conceive how different the state of nations would have been at this day from what we now find it, had such a bent been given to the pursuits of genius and such glory cast upon actions truly worthy of imitation. I have treated this subject more at large in the third chapter of *Advice to the Privileged Orders*.«

habe das für den Fortschritt subversive zyklische Geschichtsverständnis inauguriert. Barlow wendet sich an dieser Stelle ausdrücklich gegen das konservative Geschichtsbild des republikanischen Systems der Welterklärung. Das zyklische Geschichtsverständnis, das zu Barlows progressivem, auf den Fortschritt und die Verbesserung der Menschheit setzendem Verständnis in Konkurrenz steht, versucht er nicht wie zuvor in der *Vision* durch synkretistische Verfahren mit diesem zu verknüpfen. Vielmehr bewertet er dieses Modell der ewig wiederkehrenden Ereignisse explizit nun als falsch und verlangt, daß die Geschichte neu geschrieben werde, damit sie ihrem Zweck einer vernünftigen Unterweisung zukünftiger Nationen gerecht werde.[25]

Eine Rehabilitierung demokratischer Gesellschafts- und Regierungsformen und deren Befreiung von dem jahrhundertealten Ruch eines unabwendbaren Verfalls moralischer Werte, welcher ihnen seit der Geschichtsschreibung des Polybius' anhängt, ist für Barlow deshalb so wichtig, weil er die wahren ethischen Gesetze, die die Voraussetzung für die Vervollkommnung der Menschheit sind, nur durch das politische System einer repräsentativen Demokratie gewährleistet sieht, die jedem Bürger ein Leben in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit ermöglicht. Als Illustration der Auswirkung eines freien und selbstbestimmten Lebens im Gegensatz zu einem der Hörigkeit und der Unmündigkeit hat Barlow im fünften Buch der *Columbiad* einen Vergleich der englischen mit den französischen Kolonien in Amerika eingefügt, den es in der *Vision* noch nicht gab. Während die in Freiheit und Gleichheit erzogenen Engländer ihre »Friedensgesetze« auch auf ihre Kolonien übertragen haben und den Grundstein zu einer weiteren moralischen Verbesserung gelegt haben, sind ihre französischen Nachbarn immer noch mentale Leibeigene der Krone und ihre Kolonien Orte, die weder wachsen noch gedeihen, sondern vielmehr im moralischen Morast versinken (564–65). Dazu führt Barlow in der Endnote aus:

> [...] when men for several generations have been bred up in the habit of feeling and exercising such a portion of liberty as the English nation has enjoyed, their minds are prepared to open and expand themselves as occasion may offer. They are able to embrace new circumstances, to perceive the improvements that may be drawn from them, and not only make a temperate use of that portion of self-control to which they are accustomed, but devise the means of extending it to other objects of their political relations, till they become familiar with all the interests of men in society. (Endnote 33, 821)

Nur wenn der Mensch eine repräsentative Demokratie als universale Staatsform anstrebt, folgt er den moralischen Geboten der Natur, denn:

[25] Vgl. Endnote 49, 849: »But history in general, to answer the purpose of sound instruction to the future guides of nations, must be rewritten.«

Equality of Right is nature's plan
And following nature is the march of man. (697)

Die Verbreitung dieser Staatsform werde in einen konföderierten Welt-Staatenbund mit demokratischer Verfassung einmünden und zu einem Ende jeden moralischen Übels und damit zu ewigem Frieden führen.

# Teil IV

# Schluß

# Kapitel 8

# Zusammenfassung und Ausblick

## 8.1 Auswertung der Untersuchungsergebnisse

Zielsetzung der vorliegenden Arbeit war es, das in den Texten Barlows beobachtbare Phänomen der Neuausrichtung seines Welt- und Selbstbildes von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz zu erklären. Da dieser Weltbilderwechsel repräsentativ für einen geistesgeschichtlichen Prozeß des 18. Jahrhunderts ist, stellte sich die Frage nach Erklärungsmodellen, mit denen sich der beachtliche Wandel in Barlows Denken deuten läßt. Entsprechende Ansätze finden sich in der Säkularisierungsthese Karl Löwiths einerseits und in dem Umbesetzungsmodell Hans Blumenbergs andererseits.

Theoretische Vorüberlegungen zu Beginn dieser Arbeit zeigten jedoch, daß beide Erklärungsansätze Defizite aufweisen. Löwith arbeitet zwar überzeugend die sich durchhaltenden religiösen Elemente heraus, läßt aber die Frage ungeklärt, *wie* es zur Umsetzung dieser Elemente in ein säkulares Bezugssystem kam. Blumenberg hingegen weist zwar die Bedeutung der neuzeitlichen historischen Fortschrittserfahrung für die geistesgeschichtlichen Prozesse des 18. Jahrhunderts nach, entwertet jedoch mit der Engführung seines Umbesetzungsmodells auf Funktionskonstanzen und Substanzbrüche den Kontinuitätsfaktor zu einem für das System der Weltdeutung unbedeutenden Moment.

Da sich also weder mit Löwiths Säkularisierungsthese noch mit Blumenbergs Umbesetzungsmodell die in den Texten Barlows zu beobachtenden Prozesse zutreffend erklären lassen, entwickelte diese Arbeit ein neues Modell, das Synkretismus-Modell, das sich sowohl von Löwiths Paradigma der historischen Kontinuität als auch von Blumenbergs Paradigma des Epochenumbruchs deutlich absetzt, indem es das Phänomen des Weltbilderwechsels als Ergebnis synkretistischer Prozesse deutet.

Die synkretistischen Prozesse, so die Annahme des Synkretismus-Modells, werden durch miteinander konkurrierende Systeme der Welterklärung – religiöse, republikanische und aufklärerische – hervorgerufen. Um die Gegensätze zu den heterogenen Systemen auszugleichen und die Konkurrenzsituation aufzuheben, kommt es zu Prozessen der Relationierung oder Systematisierung, die zur Neuausrichtung des Welt- und Selbstbildes von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz führen.

Der innovative Ansatz des Synkretismus-Modells besteht darin, das es von der Gleichzeitigkeit verschiedener miteinander konkurrierender Systeme der Welterklärung ausgeht und dieses Faktum in die Untersuchung der Neuausrichtung des Weltbildes von der Transzendenz zur Immanenz mit einbezieht. Dieser Ausgangspunkt erlaubt eine größtmögliche Offenheit bei der Analyse der Texte, da im Gegensatz zu Löwith und Blumenberg nicht die Suche *entweder* nach Kontinuitäten (Löwith) *oder* nach Brüchen (Blumenberg) die Untersuchung der geistesgeschichtlichen Prozesse bestimmt, sondern die literarischen Werke unter dem Aspekt des *sowohl als auch* untersucht werden. Damit kann gerade auch die Widersprüchlichkeit, die die Literatur des 18. Jahrhunderts im besonderen Maße kennzeichnet, in die Deutung des Weltbilderwechsels mit einbezogen werden.

Am Schluß der Untersuchungsreihe der vier ausgewählten Texte Barlows – *The Prospect of Peace*, *The Vision of Columbus*, *Advice to the Privileged Orders* und *The Columbiad* – angekommen, soll das Synkretismus-Modell nun hinsichtlich seiner Erklärungskraft als geistesgeschichtliche Interpretationskategorie überprüft werden. Hierfür muß der Nachweis erbracht werden, daß durch die Integration fremder Elemente Barlows religiöses System der Welterklärung mit der Zeit eine stetige Veränderung erfuhr, die schließlich in einer Neukonfiguration des Systems resultierte, bei der das weltheteronome, metaphysische Eschaton durch seine Verknüpfung mit säkularen Elementen zum geschichtsimmanenten Fortschritt synthetisiert wurde. Diesem Nachweis dient die nachfolgende Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse.

### 8.1.1 The Prospect of Peace

In dem Schuljahresabschlußgedicht *The Prospect of Peace* von 1778 oszilliert Barlow zwischen dem orthodox-calvinistischen und dem republikanischen System der Welterklärung, so daß sein Text durch ein freies Nebeneinander von traditionell religiösen und neuen weltlichen Ideen über Gott, den Menschen und die Welt gekennzeichnet ist und eine doppelte Dekodierung möglich macht. Die synkretistische Verknüpfung der zwei Systeme der Welterklärung erreichte Barlow vor allem über die Funktionalisierung der *Translatio imperii*-Idee, die historisch bedingt sowohl Ideologeme der republikanischen als auch Elemente der religiösen Weltauffassung trägt. Indem Barlow das synkretistische Potential der *Translatio*-Idee voll ausschöpfte, konnte er Elemente des millenaristischen und des republikanischen Systems der Welterklärung, die sich in ihrer Deutung der Wirklichkeit überschneiden, in seinem Gedicht in freier Kombination zueinander in Relation setzen. Als ein Beispiel sei das republikanische »goldene Zeitalter« angeführt, das im Gedicht neben dem christlichen »Millennium« steht, ohne daß Barlow zwischen diesen beiden Begriffen einen eindeutigen Zusammenhang herstellt. Das

Ergebnis erlaubt eine »sowohl-als-auch«-Interpretation, bei der das goldene Zeitalter entweder das Millennium über einen irdischen Fortschritt vorbereitet oder aber nur eine Phase im republikanischen Zyklus darstellt, auf die das christliche Heil folgen wird. Ein kausaler Zusammenhang zwischen den irdischen Fortschritten auf technischem, wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiet und dem Beginn des goldenen Zeitalters beziehungsweise des Millenniums herzustellen, bleibt damit in dem Gedicht offen und der Deutung des jeweiligen Rezipienten überlassen.

Die synkretistischen Prozesse in *The Prospect of Peace*, die vor allem durch eine systemische Gegenüberstellung des säkularen mit dem religiösen Weltbild in ein und demselben Gedicht generiert werden, ist darauf zurückzuführen, daß das republikanische mit dem religiösen System zur Zeit der amerikanischen Revolution um die Deutung der historischen Ereignisse konkurrierte. Der systemische Synkretismus des Gedichts kann somit verstanden werden als ein Versuch Barlows, die Konkurrenz dieser beiden Systeme um die Deutung der sich rasant verändernden Wirklichkeit aufzuheben, indem er sie in seinem Gedicht in freier Assoziation miteinander verknüpft. So konnten sowohl orthodox-calvinistische Zuhörer ihre Weltsicht in Barlows Gedicht bestätigt finden, als auch liberal gesinnte Fortschrittsenthusiasten die ihrige.

### 8.1.2 The Vision of Columbus

In der zehn Jahre nach *The Prospect of Peace* veröffentlichten *The Vision of Columbus* dominiert hingegen das religiöse System der Welterklärung, so daß einige Kritiker den Epos für konform mit dem christlichen Konservativismus hielten. Die Analyse des Epos ergab jedoch, daß das religiöse Weltbild der *Vision* von zahlreichen Widersprüchen gekennzeichnet ist, die Resultat der Integration fremder Ideologeme in das christliche System der Welterklärung sind. Diese fremden Ideologeme hat Barlow vor allem aus der Lektüre europäischer Aufklärer gewonnen, die mit ihren rationalen Erklärungen der historischen Prozesse Barlows seinen eigenen Beobachtungen und seiner Wahrnehmung der sich rasant verändernden Umwelt mehr entsprachen und deshalb eine größere Überzeugungskraft besaßen, als die bis dahin für ihn gültigen religiösen Deutungen.

Vor allem die Theorie über den Zivilisationsfortschritt und die progressive Entfaltung der menschlichen Vernunft, die den Geschichtsbüchern William Robertsons und Voltaires als geschichtsphilosophisches Prinzip der historischen Erzählung zugrunde liegt, sind von Barlow in sein religiöses Weltbild integriert worden. Die soziale Evolutionstheorie verknüpft er in der *Vision* mit dem christlichen Eschaton, so daß der in den Werken Voltaires und Robertsons noch nicht näher bestimmte Fortschritt der Menschheit ein klar definiertes Telos erhält: das Ziel einer in universellem Frieden vereinten Weltgemeinschaft.

Durch die Verknüpfung der säkularen Fortschrittstheorie mit dem christlichen Telos des Millenniums gelingt Barlow in der *Vision*, im Gegensatz zu *The Prospect* *of Peace*, die Erfahrung der irdischen Fortschritte mit der theologisch motivierten, eschatologischen Hoffnung auf einen irdischen Zeitabschnitt der Glückseligkeit kausal in Beziehung zu setzen. Damit wird das Millennium in der *Vision* zu einem antizipierbaren historischen Ereignis, das für seine Verwirklichung nicht mehr auf göttliche Wunder angewiesen ist. Da Barlow jedoch das religiöse Element der göttlichen Providenz beibehält, das Gott als Autor und Lenker des Weltendramas versteht und den Menschen in der Rolle eines bloßen göttlichen Instruments beläßt, bleibt das zu erwartende Eschaton Teil des christlich verstandenen Heilsplans Gottes, und die Geschichte wird zu einer Heilsgeschichte.

Auch bei dem in der *Vision* entworfenen Menschenbild lassen sich synkretistische Verknüpfungen von religiösen und aufklärerischen Elementen erkennen, die zu erheblichen Widersprüchen in der Auffassung über die Natur des Menschen und der Bestimmung seines Daseins führen: Barlow substituiert die calvinistische Überzeugung von dem durch den Sündenfall auf immer und ewig beschädigten Verstand des Menschen durch die aufklärerische Theorie eines zivilisatorischen Fortschritts, behält jedoch das religiöse Element der Souveränität Gottes über das menschliche Leben und damit auch über die menschliche Geschichte bei. So bleibt die Zukunftsvision einer vereinten Weltgemeinschaft einerseits metaphysisch verklärt als Ergebnis der durch die Menschen wirkenden Liebe Gottes und der christlichen Erlösungstheologie, andererseits jedoch ist die historische Phase des Glücks und Friedens Resultat der durch die Menschen selbst erzielten irdischen Fortschritte.

### 8.1.3 Advice to the Privileged Orders

In dem politischen Pamphlet *Advice to the Privileged Orders* hat Barlow nur fünf Jahre nach der Veröffentlichung der *Vision* die meisten religiösen Elemente seines Systems der Welterklärung durch säkulare Elemente ersetzt, so daß eine diesseitige Deutung der Wirklichkeit gegenüber der religiösen dominiert. Von einem aufgeklärtem *System* der Welterklärung in der *Advice* zu sprechen, wäre allerdings verfrüht, da es sich vielmehr um eine Reihe von verschiedenen ideologischen Varianten eines aufgeklärten Weltbildes handelt, die Barlow in diesem Text miteinander verbunden hat.

Die wahllose Aneinanderreihung von Elementen oft gegensätzlicher aufklärerischer Ideologien verbunden mit den noch verbliebenen religiösen Ideologemen führt in der *Advice* zu zahlreichen Widersprüchen im Argumentationsgang, die sich vor allem in Barlows Auffassung von der menschlichen Natur zeigen. Barlows Menschenbild ist Ergebnis synkretistischer Verfahren, mit denen er die Ansätze der schottischen Moralphilosophen, der Materialisten sowie der Naturrechtsphilosophen miteinander zu verbinden suchte.

Entsprechend dieser Auffassung verfügt der Mensch zum einen a priori über moralisches Wissen, zum anderen jedoch ist er mit einem besonderen moralischen Empfindungsvermögen ausgestattet, dem »moral sense«, das ihn zu ethischem

Handeln befähigt. Diese schon sehr unterschiedlichen Ansätze verknüpft Barlow dann noch mit dem Theorem der zwei Naturen des Menschen aus der materialistischen Philosophie Baron d'Holbachs. Mit Hilfe dieses Theorems kann Barlow nun die für die Gesellschaft schädlichen Eigenschaften des Menschen seiner zweiten Natur, der Gewohnheit, zuschreiben und damit seine Auffassung von dem im Naturzustand vollkommenen Wesen des Menschen aufrechterhalten. Eine Reform der sozio-politischen Institutionen, die sich an der ersten Natur des Menschen orientiert, würde, so Barlow, zu einer perfekten und harmonischen Gesellschaft führen.

Die Suche nach einer rationalen Erklärung für die völlige Überwindung des Bösen in der Welt war deshalb für Barlow in der *Advice* so wichtig, da er wie in der *Vision* eine progressiv-teleologische Geschichtsauffassung vertritt, diese jedoch im Unterschied zum Epos nicht mehr als eine Heilsgeschichte begreift, sondern als ein der Geschichte inhärentes Prinzip. Nicht mehr Gott lenkt die Geschicke der Menschheit nach seinem Willen, sondern der Zivilisationsfortschritt folgt einer eigenen Gesetzmäßigkeit. Die hierin erkennbare, im Vergleich mit der *Vision* stärkere Ausrichtung des Welt- und Selbstverständnisses Barlows hin zur Immanenz bedeutet jedoch nicht eine vollständige naturalistische Erklärung der Wirklichkeit, da der Geschichtsverlauf immer noch einem metaphysischen Prinzip folgt, das hinter der empirisch begreifbaren Ursache-Wirkung-Beziehung liegt.

Die zahlreichen synkretistischen Prozesse, wie sie sich in Barlows Auffassung vom Geschichtsverlauf, aber auch besonders deutlich in Barlows moralphilosophischen Verständnis zeigen, lassen sich als Reaktion auf die im revolutionären Europa große Anzahl von miteinander konkurrierenden aufklärerischen Welterklärungen verstehen, die Barlow in seinem System der Welterklärung miteinander verknüpft und dabei auf eine inhärente Systematik verzichtet hat. Mit Hilfe der synkretistischen Verfahren kann Barlow in der *Advice* jeweils die aufklärerischen Ideologeme aus den unterschiedlichen philosophischen Ansätzen miteinander in Beziehung setzen, die seiner Auffassung nach die Empirie am besten theoretisch abbilden.

### 8.1.4 The Columbiad

In der *The Columbiad* (1807) ist es dem um viele Erfahrungen und Erkenntnisse reicheren Barlow gelungen, sein aufklärerisches System der Welterklärung von vielen Widersprüchen zu befreien und damit eine entsprechend größere Kohärenz zu erzielen.

Die innere Kohärenz spiegelt sich in dem fast ausschließlich auf die Immanenz ausgerichteten Welt- und Selbstverständnis Barlows, das im Vergleich mit der *Advice* nur noch wenige religiöse Elemente beinhaltet. So hat sich Barlow in diesem Spätwerk vollständig der materialistischen Philosophie zugewandt, die religiöse Ideen auf einen naturalistischen Ursprung zurückführt und Gott nicht länger als ein transzendentes Wesen begreift, sondern als eine in der Natur wirkende Kraft.

Der Fortschritt bleibt zwar den Menschen auch in der *Columbiad* vorherbestimmt, womit der Widerspruch zwischen der Handlungsfreiheit des Menschen einerseits und der Determination des Geschichtsverlaufs andererseits bestehenbleibt, doch führt Barlow die Vorstellung eines Zivilisationsfortschritts auf einen naturalistischen Ursprung zurück. Während in der *Advice* noch ein in der Geschichte wirkendes metaphysisches Gesetz dem Menschen sein Schicksal vorherbestimmt hat, liegt das Geschichtstelos in der *Columbiad* in der Natur des Menschen selbst begründet. Die Natur hat den Menschen mit ihren Gesetzen die Mittel an die Hand gegeben, sich zu moralisch vollkommenen Individuen zu entwickeln.

Motor des Fortschritts ist deshalb auch nicht mehr wie in der *Advice* die einer eigenen Dynamik folgenden Weltrevolution, die von den Ungebildeten besser verstanden und vorangetrieben wird als vom Bildungsbürgertum, sondern die disziplinierte und sorgsame Erziehung im Geiste der demokratischen Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit durch die Intelligenz. So wird die von Barlow in der *Columbiad* entworfene Zukunftsvision einer vollkommenen Menschheit durch eine Erziehung zur demokratischen Wahrheit bei gleichzeitiger Demokratisierung der Welt zu einem konföderierten Staatenbund erreicht. Mit der in der *Columbiad* vorgestellten sozio-politischen Utopie nimmt Barlow eine Vision vorweg, die sich im 14 Punkte Plan des amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson und seiner idealistischen Idee eines die Kriege der Welt für immer beendenden Völkerbundes wiederfinden sollte.

### 8.1.5 Authentizität der Barlowschen Geschichtsauffassung

Während sich die einzelnen Textanalysen auf die Untersuchung der synkretistischen Prozesse auf der Element-Ebene des Systems der Welterklärung konzentrierten und nur danach fragten, wie Barlow die in seinen Texten erkennbaren Elemente aus dem religiösen, politischen und aufklärerischen System der Welterklärung miteinander verbunden hat, wird hier jetzt der Frage nachgegangen, ob auch ein Synkretismus auf System-Ebene stattgefunden und Barlow ein tatsächlich neues System der Welterklärung generiert hat, das nicht nur eine Synthese aus den Elementen der Systeme der sozialen Umwelt darstellt, sondern neue, den anderen Systemen fremde Ideologeme enthält.

Barlow war kein Philosoph, der mit neuen, bahnbrechenden Ideen über die Welt aufwarten konnte. Aber er verfügte über einen scharfen pragmatischen Intellekt, der abstrakte philosophische Ideologeme auf die Realität zu projizieren und so sein Welt- und Selbstbild der sich im akzelerierenden Tempo verändernden Umwelt anzupassen verstand.

Barlow ging dabei, wie in den Textanalysen herausgearbeitet wurde, synkretistisch vor, d. h. er wählte sich aus den verschiedenen Systemen der Welterklärung die jeweils für die vorgefundene Wirklichkeit größtmögliche Erklärungskraft besitzenden Elemente aus. Da Barlow jedoch die fremden Ideologeme durch die Integration in sein System der Welterklärung in ihrer Bedeutung veränderte – sei es durch eine Verknüpfung mit vorhandenen Elementen oder eine Umfunktionalisierung – kommt die vorliegende Arbeit zu dem Ergebnis, daß Barlow in der *Columbiad* zu einem neuen System der Welterklärung gelang, das sich grundlegend von den millenaristischen, republikanischen und aufklärerischen Weltbildern unterscheidet.

Die Geschichtsphilosophie Barlows, wie er sie in seinem späten Epos ausbreitet, geht von dem stetigen Fortschritt der Menschheit aus, der in einer historischen Phase irdischer Vervollkommnung kulminieren wird. Den Fortschritt sieht Barlow durch konkrete politische Maßnahmen realisierbar, nämlich durch die Demokratisierung der Welt. Während die Vorstellung einer sozio-politischen Utopie kein neues Element darstellt, sondern sich von der religiösen Idee des christlichen Eschaton ableiten läßt,[1] ist die Erwartung, daß dieser Zeitabschnitt irdischer Glückseligkeit durch eine gezielte politische Aktivität der Menschen zu verwirklichen ist, durchaus ein neues, nicht aus den vorhandenen Systemen der Welterklärung ableitbares Element. Die von Barlow in der *Columbiad* erreichte Synthese stellt damit ein sich in der Deutung der Wirklichkeit von dem republikanischen, religiösen sowie aufklärerischen System unterscheidendes Welt- und Selbstverständnis dar.

## 8.2 Schlußfolgerungen

Für die Zielsetzung dieser Arbeit, die Neuausrichtung des Welt- und Selbstverständnisses Barlows von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz erklären zu wollen, erwies sich das Synkretismus-Modell als sehr geeignet. So konnte anhand des Modells nicht nur die sich durchhaltenden religiösen Elemente begründet werden, sondern auch die Entstehung eines auf gesamtgeschichtliche Prozesse bezogenen, säkularen »Fortschrittsglaubens«. Die irritierenden Widersprüche, die die Texte Barlows in auffallender Art und Weise kennzeichnen, konnten dabei als synkretistische Prozesse der Neuausrichtung des Systems der Welterklärung plausibilisiert werden.

Wie die obige Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse zeigte, läßt sich die Neuausrichtung von Barlows Welt- und Selbstbild von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz überzeugend mit dem Synkretismus-Modell beschreiben.

Die Erklärungskraft der geistesgeschichtlichen Interpretationskategorie ist darauf zurückzuführen, daß sie – anders als die Säkularisierungsthese Löwiths oder das Umbesetzungsmodell Blumenbergs – die Widersprüchlichkeit des 18. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen macht. Dieser Ansatz ermöglicht es überhaupt erst, die Fluktuation von Ideologemen zwischen miteinander konkurrierenden Systemen der Welterklärung, die zu einer Neuausrichtung des Welt- und Selbstverständnisses führen, offenzulegen.

[1] Vgl. dazu die Ausführungen im Abschnitt 7.3.2 des *Columbiad*-Kapitels.

Mit dem hier zur Anwendung gelangten Untersuchungsmodell können die synkretistischen Verfahren in den Texten Barlows, die in der Verknüpfung verschiedener Elemente aus miteinander konkurrierenden Systemen der Welterklärung – religiöse, republikanische und aufklärerische – bestehen, erfaßt und gedeutet werden. So kommt die vorliegende Arbeit nach der Untersuchung der Texte Barlows zu dem Schluß, daß es sich bei der Veränderung seines Weltbildes weder um einen Prozeß der *Säkularisierung* noch um einen Vorgang der *Umbesetzung* handelt. Denn weder ist in den analysierten Texten Barlows die Kontinuität des religiösen Weltbildes als dominantes System der Welterklärung festzustellen, das lediglich seinen Bezug von der Transzendenz zur Immanenz verlagert, noch ist in den Texten die Fortschrittsphilosophie Barlows als eine von den religiösen Elementen unabhängig entstandene Weltsicht zu konstatieren. Vielmehr handelt es sich um synkretistische Prozesse, bei denen die um die Begründung der Wirklichkeit konkurrierenden Ideologeme in neue Relationen zueinander treten und von Barlow in seinem System der Welterklärung in ihren Bedeutungen miteinander verknüpft werden. Daß es sich bei dem aus den synkretistischen Prozessen hervorgegangenem System der Welterklärung um eine Synthese handelt, die ein neues Weltbild darstellt, ist im vorangegangen Abschnitt dargelegt worden.

## 8.3 Ausblick

Interessant und lohnenswert wäre es, in weiterführenden Untersuchungen zu überprüfen, inwiefern das Synkretismus-Modell als Interpretationskategorie der geistesgeschichtlichen Prozesse des 18. Jahrhunderts über seine Anwendung auf die Werke Barlows hinaus Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Die auffallenden Widersprüche, die nicht nur die Werke Barlows kennzeichnen, sondern insgesamt für die Texte der Aufklärungszeit charakteristisch sind, legen eine Untersuchung der Werke weiterer amerikanischer oder europäischer Autoren anhand des Synkretismus-Modells nahe. Auf die Widersprüchlichkeit der Autoren der französischen Aufklärung hat May bereits hingewiesen:

> [...] the French Enlightenment was unabashedly paradoxical: its various members, and sometimes the same man, could be didactic and frivolous, primitive and progressive, reforming and determinist, coolly rational or, on principle, passionate. The group of *philosophes* agreed on what they were against – intolerance, ignorance, cruelty – but on little else. (1976, 108f.)

Hinsichtlich des amerikanischen Kontextes hat Howard das 18. Jahrhundert sogar als ein »age of contradictions« bezeichnet, das zwischen dem vorausgehenden »age of dominant puritanism« and dem nachfolgenden »age of formal romanticism« liegt:

> The evidence, however, seems to sustain the observation that in formal literature, as in its humanism, in its enlightenment, and in its popular philosophical tendencies, the late eighteenth century in America was an age of curious but not entirely inexplicable contradictions. (Howard, 1953, 87–88)

Die Gegensätze, die Howard in seinem Aufsatz herausarbeitet, weisen die Verknüpfung von Elementen aus miteinander konkurrierenden Systemen der Welterklärung auf.[2] Es ließe sich also argumentieren, daß die im 18. Jahrhundert in allen Lebensbereichen erfahrenen Fortschritte – im wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen, sozialen und politischen Bereich –, die die Lebenswelt der Menschen so extrem veränderten, daß die Wirklichkeit durch die traditionellen Systeme der Welterklärung nicht mehr überzeugend gedeutet werden konnte, synkretistische Prozesse in besonderem Maße hervorriefen und begünstigten. Durch den historischen Umbruch genötigt nach neuen sinnstiftenden Antworten zu suchen, verknüpfte das individuelle Bewußtsein Elemente aus verschiedenen miteinander konkurrierenden Systemen der Welterklärung zu einem neuen Weltbild, dessen besonderes Kennzeichen die fehlende Stringenz und Einheit ist.

Der Synkretismus der literarischen Werke des 18. Jahrhunderts, deren Widersprüchlichkeit und Unsystematik dem modernen Leser ins Auge sticht, ließe sich demnach als Ausdruck der individuellen Suche nach einer den neuen Lebenserfahrungen adäquaten Philosophie verstehen. Dieses Argument wird von Howard gestützt, der die Widersprüche auf die sich brisant verändernde Lebenswelt der Amerikaner zurückführt:

> The one generalization which seems justly applicable to all aspects of the age is that it was a period in which events were moving ahead of thought and the human mind was finding it unusually difficult to keep meditatively abreast with its practical activities. (1953, 88)

Gerade in Amerika, wo die Kultivierung der Wildnis und deren Übergang in den Bereich der Zivilisation jedem Menschen innerhalb kürzester Zeit als Fortschritt erfahrbar und beobachtbar war,[3] könnte die rasante Veränderung des sozialen

[2] Einen der prägnantesten Widersprüche im amerikanischen Denken sieht Howard z. B. in der entschiedenen Ablehnung des Lockeschen Empirismus zugunsten der platonischen Ideenlehre, während gleichzeitig als letzte Stufe der Wahrheitsfindung die eigenen praktischen Erfahrungen zu Rate gezogen wurden (1953, 52).

[3] Vgl. Howard, 1953, 75–76: »The men who saw ordered settlements where there had once been only forests, who were engaged in making new laws to secure their future prosperity, and who were creating a new kind of nation in defiance of precedent and political theory knew that society changed and observed that the change was usually for the better. Even so conservative a character as Timothy Dwight, touring New England and observing with satisfaction that there was not a single log cabin in the state of Connecticut, believed that society was improving [...]. Liberal and conservative agreed that their children's world would be better than their own:

Umfelds zu einer Auflösung der Grenzen zwischen den Systemen der Welterklärung geführt und einen wichtigen Impuls zur Neuausrichtung des Welt- und Selbstbildes gegeben haben. Dementsprechend argumentiert Persons in seinem Artikel »The Cyclical Theory of History in Eighteenth Century America«:

> To put it bluntly: the notion of progress was repugnant to the characteristic convictions and temper of the class of men who in the generation prior to the Revolution had synthesized enlightened ideas in America. But at the same time it held a fatal fascination for them. Much of their practical experience recommended its validity. With diminishing reluctance they accommodated themselves to the idea, and in the end those of them who lived long enough, like Adams and Jefferson, embraced it heartily. (1954, 158)

Daß die Integration des aufklärerischen Fortschrittsideologems in ein zyklisches Geschichtsbild unweigerlich zu Widersprüchen führt, ist weder von Persons noch von anderen einschlägigen wissenschaftlichen Arbeiten in ihrer Bedeutung für den Weltbilderwechsel untersucht worden. Zwar ignoriert die Forschungsliteratur zum 18. Jahrhundert in Amerika nicht die in dieser Zeit miteinander konkurrierenden Systeme der Welterklärung, doch ist ihr Anliegen monothematisch, die *Konstanz* entweder des religiösen oder des politischen Weltbildes aufzuzeigen und eine Hierarchisierung der Ideologeme vorzunehmen.[4] Ein Nebeneinander von konkurrierenden Elementen, die durch ihre Verknüpfung zu Widersprüchen und dadurch zu einem inkongruenten Selbst- und Weltbild führen können, ist für eine Forschung, die nach Kontinuitäten sucht, nicht annehmbar.

Dem Historiker Henry F. May ist wegen der Kategorisierung der amerikanischen Aufklärung in seinem Werk *The Enlightenment in America* (1976) der Vorwurf gemacht worden, er würde sich in seiner Argumentation zu sehr auf die Religion und zu wenig auf die Politik stützen. Zu seiner Verteidigung führt May dagegen an, daß die meisten Untersuchungen zur Aufklärung die politischen Aspekte erschöpfend behandelt, jedoch die Bedeutung der Religion vernachlässigt hätten (*The Divided Heart*, 1991, 147). Diese einseitige Beurteilung der geistesgeschichtlichen Prozesse des 18. Jahrhunderts – entweder als sich durchhaltende religiöse Deutungselemente oder als Fortsetzung des politischen Weltbildes – wird in Blochs zusammenfassender Beurteilung der Literatur dieser Zeit sehr deutlich:

their own quarrel was over the manner and speed with which improvement would come. Some had more active imaginations than others and were willing to look farther into the future, but the ordinary American did not need imagination to grasp the idea of progress. If he had a memory span of a few years or an opportunity to travel about the country, he could observe it.«

[4] Vgl. hierzu die Arbeiten von Stow Persons »The Cyclical Theory of History in Eighteenth Century America« (1954); Nathan O. Hatch *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England* (1977); Sacvan Bercovitch »The Ends of American Puritan Rhetoric«(1990); und Ruth H. Bloch *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800* (1985).

> On the one hand, most twentieth-century scholars have stressed the importance of the political philosophy of the Enlightenment and English constitutional theory over that of revealed Christianity. [...] On the other hand, some scholars have presented religion itself as a major force leading to the American Revolution. (1985, xii)

Bloch selbst legt den Schwerpunkt ihrer Untersuchung des »American thought« im Zeitraum 1756–1800 auf das millenaristische System der Weltdeutung und es ist ihr erklärtes Ziel, die Kontinuität dieser religiösen Deutungsstruktur über alle Veränderungen hinweg ebenso wie deren Dominanz in der nationalen Ideologie herauszuarbeiten:

> Far from merely reflecting or transmitting other components of revolutionary ideology, millennialism provided the main structure of meaning through which contemporary events were linked to an exalted image of an ideal world. It is my contention that the existence of this general cultural pattern was basic to the formation of American revolutionary ideology in the late eighteenth century. (1985, xiii)

Diese Beispiele aus der Forschung sollen genügen um aufzuzeigen, daß die ideologischen Widersprüche, die die Texte des 18. Jahrhunderts in besonderer Weise kennzeichnen und die auf die Verknüpfung verschiedener Elemente aus miteinander konkurrierenden Systemen der Welterklärung zurückzuführen sind, bislang nicht als ein wichtiger Bestandteil des Veränderungsprozesses des Welt- und Selbstbildes von der Ebene der Transzendenz zur Ebene der Immanenz untersucht worden sind. Diesem Desiderat zu begegnen stellt eine neue, interessante Herausforderung für weiterführende Untersuchungen der geistesgeschichtlichen Prozesse im 18. Jahrhundert dar.

# Bibliographie

## Primärliteratur Joel Barlow

Barlow, Joel. »The Vision of Columbus: Preliminary Prose Sketch«, (1779). *Life and Letters of Joel Barlow: Poet, Statesman, Philosopher*, Charles B. Todd. New York: Burt Franklin, 1972. 15–17.

—. »A Dissertation Read at Fairfield«. The Barlow Papers (manuscipts), bMS Am 1448 (57) by permission of The Houghton Library, Harvard University, 1786.

—. *The Prospect of Peace*, (1778). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 2. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970a. 1–12.

—. *A Poem*, (1781). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 2. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970b. 27–42.

—. *The Vision of Columbus*, (1787). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 2. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970c. 3–20.

—. *An Oration, Delivered at the North Church in Hartford, At the Meeting of the Connecticut Society of the Cincinnati, July 4th, 1787. In Commemoration of the Independence of the United States*, (1787). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 1. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970d. 3–20.

—. *Advice to the Privileged Orders, Part I*, (1792). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 1. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970e. 91–210.

—. *Advice to the Privileged Orders, Part II*, (1793). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 1. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970f. 211–311.

—. *The Conspiracy of Kings*, (1792). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 2. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970g. 67–84.

—. *A Letter to the National Convention of France*, (1792). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 1. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970h. 21–90.

—. *The Columbiad*, (1807). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 2. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970i. 372–856.

—. *Letter to Henry Gregoire*, (1809). *The Works of Joel Barlow*, Hg. Arthur L. Ford und William K. Bottorff, Bd. 1. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970j. 537–50.

## Sekundärliteratur Joel Barlow

Adams, M. Ray. »Joel Barlow, Political Romanticist«. *American Literature* 9 (1937–38): 113–52.

Ball, Kenneth Ray. *A Great Society: The Social and Political Thought of Joel Barlow*. Wisconsin: Diss., U of Wisconsin, 1967.

—. »Joel Barlow's Canal and Natural Religion«. *Eighteenth Century Studies* 11 (Spring 1969): 225–39.

Bauer, Ralph. »Colonial Discourse and Early American Literary History: Ercilla, The Inca Garcilaso, and Joel Barlow's Conception of a New World Epic«. *Early American Literature* 30.3 (1995): 203–232.

Bernstein, Samuel. *Joel Barlow: A Connecticut Yankee in an Age of Revolution*. Cliff Island, ME: The Ultima Thule P, 1985.

Blau, Joseph L. »Joel Barlow, Enlightened Religionist«. *Journal of the History of Ideas* 10 (1949): 430–44.

Boynton, Percy H. »Joel Barlow Advises the Privileged Orders«. *New England Quarterly* 12 (1939): 477–99.

Brant, Irving. »Joel Barlow, Madison's Stubborn Minister«. *William and Mary Quarterly* XV (1958): 438–51.

Camfield, Gregg. »Joel Barlow's Dialectic of Progress«. *Early American Literature* 21.2 (1986): 131–43.

Christensen, Merton A. »Deism in Joel Barlow's Early Work: Heterodox Passages in The Vision of Columbus«. *American Literature* 27 (Jan. 1956): 509–20.

Clyde, Victor. *Joel Barlow: Revolutionist London, 1791–92*. Hamburg: Friederichsen, 1932.

Dowling, William C. »Joel Barlow and the Anarchiad«. *Early American Literature* 25.1 (1996): 18–33.

Durden, Robert F. »Joel Barlow and the French Revolution«. *William and Mary Quarterly* VIII (1951): 327–54.

Elliott, Emory. »Joel Barlow: Innocence and Experience Abroad«. *Revolutionary Writers: Literature and Authority in the New Republic, 1725–1810*. New York und Oxford: Oxford U P, 1982. 92–127.

Ford, Arthur L. *Joel Barlow*. New York: Twayne Publishers, Inc., 1971.

Griffith, John. »The Columbiad and Greenfield Hill: History, Poetry, and Ideology in the Late Eighteenth Century«. *Early American Literature* 10.3 (1975–76): 235–50.

Howard, Leon. *The Connecticut Wits*. Chicago, IL: U of Chicago P, 1943.

Lizanich, Christine M. »The March of this Government: Joel Barlow's Unwritten History of the United States«. *William and Mary Quarterly* 33 (1976): 315–30.

Loschky, Helen. »The Columbiad Tradition: Joel Barlow and Others«. *Books at Brown* 21 (1967): 197–206.

Lowance, Mason I. *The Language of Canaan: Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists*. Cambridge: Harvard U P, 1980.

Mulford, Carla J. »Joel Barlow, Edmund Burke, and Fears of Masonic Conspiracy in 1792«. *Secret Texts: The Literature of Secret Societies*, Hg. Marie Mulvey Roberts, Hugh Ormsby-Lennon und Michael Foot. New York: AMS Studies in Cultural Histories, 1995. 169–87.

Sutton, Walter. »Apocalyptic History and the American Epic: Cotton Mather & Joel Barlow«. *Toward a New American History in Honor of Arlin Turner*, Hg. Louis J. Budd, Edwin H. Cady und Carl L. Anderson. Durhan, NC: Duke U P, 1980. 69–83.

Tichi, Cecelia. *New World, New Earth: Environmental Reform in American Literature from the Puritans through Whitman*. New Haven und London: Yale U P, 1979.

—. »Joel Barlow«. *American Writers of the Early Republic (Dictionary of Literary Biography)*, Hg. Emory Elliott, Bd. 37. Detroit et al.: Gale, 1985. 18–31.

Todd, Charles Burr. *Life and Letters of Joel Barlow: Poet, Statesman, Philosopher*. New York: Burt Franklin, 1972.

Waggoner, Hyatt H. *American Poets: From the Puritans to the Present*. Louisiana: Louisiana State U P, 1984.

Woodress, James Leslie. *A Yankee's Odyssey: The Life of Joel Barlow*. Philadelphia: Lippincott, 1958.

Zunder, Theodore A. *The Early Days of Joel Barlow, A Connecticut Wit*. New Haven, CT: Yale U P, 1934.

## Primärliteratur allgemein

Beattie, James. *Essays on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, Bd. 1–2. Dublin: C. Jenkin, 1778.

Berkeley, George. »Verses, on the Prospect of Planting Arts and Learning in America«. *The Works of George Berkeley*, Hg. George Sampson, Bd. 2. London: George Bell & Sons, 1898. 125–26.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. London und New York: Everyman's Library, 1910.

D'Holbach, Paul Thiry. *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt.* Übs. Fritz-Georg Voigt. Berlin: Aufbau-Verlag, 1960.

Dwight, Timothy. *America: Or, a Poem on the Settlement of the British Colonies*, (1771). *The Major Poems of Timothy Dwight*, Hg. William K. Bottorff und William J. McTaggart. Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1968. 1–13.

Edwards, Jonathan. *A History of the Work of Redemption*, (1774). *The Works of Jonathan Edwards*, Hg. John F. Wilson, Bd. 9. New Haven, CT: Yale U P, 1989. 111–528.

—. »A Divine and Supernatural Light, Immediately Imparted to the Soul by the Spirit of God, Shown to be Both a Scriptural and Rational Doctrine«. *The Heath Anthology of American Literature*, Hg. Paul Lauter et al., Bd. 1. Lexington, MA: D. C. Heath and Company, 1990a. 527–40.

—. »Miscellanies: Millennium«. *The Heath Anthology of American Literature*, Hg. Paul Lauter et al., Bd. 1. Lexington, MA: D. C. Heath and Company, 1990b. 572–73.

Freneau, Philip. »The Rising Glory of America«, (1772). *The Poems of Philip Freneau: Poet of the American Revolution*, Hg. F. L. Patee. New York: Russell & Russell, 1963. 49–83.

Godwin, William. *Untersuchung über politische Gerechtigkeit und ihren Einfluß auf Moral und Glückseligkeit.* Übs. Dr. G. M. Weber. Frankfurt und Leipzig: Gebrüder Stahel, 1803.

Home Henry, Lord Kames. *Elements of Criticism*, (1762). Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam, 1984.

—. »Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklären?« *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Hg. Ehrhard Bahr. Stuttgart: Reclam, 1998. 8–17.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Dublin: T. Tegg and Son, 1838.

Paine, Thomas. *The Rights of Man.* London et al.: Everyman's Library, 1958.

Pope, Alexander. *Poetical Works*. London: Oxford U P, 1966.

Price, Richard. »A Discourse on the Love of Our Country«, (1789). *Richard Price: Political Writings*, Hg. D. O. Thomas. Cambridge: Cambridge U P, 1991. 176–96.

Robertson, William. *The History of America*, Bd. 1–3. Vienna: F. A. Schraembl, 1787.

Robespierre, Maximilien. »Sur la constitution, 10. mai 1793«. *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Hg. Marc Bouloiseau, Bd. IX. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. 495–510.

Rousseau, Jean-Jacques. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts.* Übs. Hans Brockhard. Stuttgart: Reclam, 1977.

Trumbull, John. »Prospect of the Future Glory of America«. *The Poetical Works of John Trumbull, LL. D. (Reprint of 1820)*, Hg. The Colonnade XIV (1919–22). New York: The Andiron Club, 1922. 496–98.

de la Vega, Garcilaso. *Wahrhaftige Kommentare zum Reich der Inka.* Übs. Wilhelm Plackmeyer. Berlin: Rütten & Loening, 1986.

de Volney, Constantin Francois. »Das natürliche Gesetze oder physische Grundsätze der Moral«. *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche*, (1794). Übs. Ludwig Ferdinand Huber. Frankfurt am Main: Syndikat, 1977a. 287–330.

—. *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche*, (1794). Übs. Dorothea M. Forkel und Georg Forster. Frankfurt am Main: Syndikat, 1977b.

Voltaire. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Bacquenois, rue Git-le-Coeur, 1838.

—. *An Essay on Epic Poetry*, (1727). *The Complete Works of Voltaire: The English Essays of 1727*, Hg. Ulla Kölving, Bd. 3b. Oxford: Voltaire Foundation, 1996. 303–94.

Weber, Max. »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988. 17–206.

## Sekundärliteratur allgemein

Anderson, Wallace E., Hg. *The Works of Jonathan Edwards, vol. 6. Jonathan Edwards: Scientific and Philosophical Writings*. New Haven, CT: Yale U P, 1980.

Becker, Carl. *Der Gottesstaat der Philosophen.* Übs. Dr. A. Hämel. Würzburg: Ferdinand Schöningh, 1946.

Bercovitch, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison, WI: The U of Wisconsin P, 1978.

—. »The Ends of American Puritan Rhetoric«. *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, Hg. John Bender und David E. Wellbery. Standford, CA: Standford U P, 1990. 171–90.

—. *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*. New York und London: Routledge, 1993.

Berner, Ulrich. »Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung«. *Synkretismusforschung: Theorie und Praxis*, Hg. Gernot Wiessner. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978. 11–26.

Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756–1800*. Cambridge et al.: Cambridge U P, 1985.

Blumenberg, Hans. *Säkularisierung und Selbstbehauptung: Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit«, Teil I und II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

Boas, George. »Cycles«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 621–27.

Bull, Malcolm. »On Making Ends Meet«. *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Hg. Malcolm Bull. Oxford et al.: Blackwell, 1995. 1–17.

Bury, J. B. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. Berlin: Dover Publications, 1910.

Cassirer, Ernst. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910.

—. »Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance«. *Journal of the History of Ideas* IV (1943): 49–56.

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London: Paladin, 1957.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, vol. V*. London: Oates & Washbourne, 1959.

Delbanco, Andrew. »The Puritan Errand Re-Viewed«. *Journal of American Studies* 18.3 (1984): 343–60.

Dodds, E. R. »Progress in Classical Antiquity«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 3. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 623–33.

Dowling, William C. *Poetry and Ideology in Revolutionary Connecticut*. Athens und London: U of Georgia P, 1990.

Emerson, Roger L. »Deism«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 646–52.

Erdt, Terrence. *Jonathan Edwards: Art and the Sense of the Heart*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1980.

Euchner, Walter. *John Locke zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1996.

Fiering, Norman. »The Rationalist Foundations of Jonathan Edwards' Metaphysics«. *Jonathan Edwards and the American Experience*, Hg. Nathan O. Hatch und Harry S. Stout. New York und Oxford: Oxford U P, 1988. 73–101.

Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Übs. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

—. *Archäologie des Wissens.* Übs. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, Hg. *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt: Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie 1962*. München: Pustet KG, 1964.

Gawlick, G. »Deismus«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. Joachim Ritter, Bd. 2. Basel: Schwabe & Co., 1972. 43–47.

Gilmore, Michael T. »Poetry: The Literature of the Revolutionary and Early National Periods«. *The Cambridge History of American Literature*, Hg. Sacvan Bercovitch, Bd. 1: 1590–1820. Cambridge: Cambridge U P, 1994. 591–619.

Ginsberg, Morris. »Progress in the Modern Era«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 3. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 633–50.

Goez, Werner. *Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958.

Guerlac, Henry. »Newton and the Method of Analysis«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 3. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 397–91.

Gura, Philip F. *A Glimpse of Sion's Glory: Puritan Radicalism in New England.* Middletown, CT: Wesleyan U P, 1984.

Hatch, Nathan O. *The Sacred Cause of Liberty: Republican Thought and the Millennium in Revolutionary New England.* New Haven und London: Yale U P, 1977.

Hauschild, Wolf-Dieter. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1–2. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1999.

Hedges, William. »Toward a Theory of American Literature«. *Early American Literature* 4 (1969–70): 5–14.

Heimert, Alan. *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution.* Cambridge, MA: Harvard U P, 1966.

Hölscher, Lucian. »Die Einheit der Geschichte und die Konstruktivität historischer Wirklichkeit: Die Geschichtswissenschaft zwischen Realität und Fiktion«. *Kontinuität und Wandel: Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen*, Hg. Evelyn Schulz und Wolfgang Sonne. Zürich: Hochschul-Verlag an der ETH, 1999. 41–87.

Holton, Gerald. *Themata: Zur Ideengeschichte der Physik*. Braunschweig und Wiesbaden: Friedr. Vieweg & Sohn, 1984.

Hoopes, James. »Jonathan Edwards's Religious Psychology«. *The Journal of American History* 69.4 (1983): 849–65.

Howard, Leon. »The Late Eighteenth Century: An Age of Contradictions«. *Transitions in American Literary History*, Hg. Harry H. Clark. Durhahm, NC: Duke U P, 1953. 51–89.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Koselleck, Reinhart und Christian Meier. »Fortschritt«. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Hg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd. 2. Stuttgart: Klett-Verlag, 1975. 351–423.

Krämer, Ulrike. *Translatio Imperii et Studii*. Bonn: Romanistischer Verlag, 1996.

Kratz, Reinhard Gregor. *Translatio Imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*. Zürich: Theologische Dissertation, 1987.

Kulenkampff, Jens. »David Hume«. *Klassiker der Philosophie*, Hg. Otfried Höffe, Bd. 1. München: Beck, 1994. 434–56.

Lasch, Christopher. *The True and Only Heaven: Progress and Its Chritics*. New York und London: W. W. Norton & Company, 1991.

Lauener, Henri. »Klassiker der Philosophie«. *Französische Aufklärer*, Hg. Otfried Höffe, Bd. 1. München: Beck, 1994. 405–33.

Leidhold, W. »Synkretismus«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. 799–801.

Leiteritz, Christiane. *Revolution als Schauspiel: Beiträge zur Geschichte einer Metapher innerhalb der europäisch-amerikanischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1994.

Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago, IL: U of Chicago P, 1949.

—. »Besprechung des Buches ›Die Legitimität der Neuzeit‹ von Hans Blumenberg«. *Karl Löwith: Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Hg. Klaus Stichweh und Marc B. de Launay. Stuttgart: J. B. Metzler, 1983a. 452–59.

—. »Das Verhängnis des Fortschritts«. *Karl Löwith: Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Hg. Klaus Stichweh und Marc B. de Launay. Stuttgart: J. B. Metzler, 1983b. 452–59.

Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1965.

Marramao, Giacomo. »Säkularisierung«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 8. Basel: Schwabe & Co., 1992. 1133–61.

—. *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1996.

May, Henry F. *The Enlightenment in America*. New York: Oxford U P, 1976.

—. *The Divided Heart: Essays on Protestantism and the Enlightenment in America*. New York: Oxford U P, 1991.

McGinn, Bernard. »The End of the World and the Beginning of Christendom«. *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Hg. Malcolm Bull. Oxford et al.: Blackwell, 1995. 58–89.

McWilliams, John P. *The American Epic: Transforming A Genre, 1770-1860*. New York et al.: Cambridge U P, 1989.

Mensching, Günther. »Synkretismus«. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Hg. Kurt Galling, Bd. 6. Tübingen: Mohr, 1962. 563–68.

—. »Zur Dialektik des Kosmopolitismus in Volneys ›Ruinen‹«. *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche*, Hg. Günther Mensching. Frankfurt am Main: Syndikat, 1977. 331–58.

Middlekauff, Robert. *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals 1596–1728*. London et al.: Oxford U P, 1976.

Miller, Perry. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, MA: Harvard U P, 1953.

Morais, Herbert M. *Deism in Eighteenth Century America*. New York: Russell & Russell, 1960.

Nash, Gary B. »The American Clergy and the French Revolution«. *William and Mary Quarterly* XXII (1965): 392–412.

Newlin, Claude M. *Philosophy and Religion in Colonial America*. New York: Philosophical Library, 1962.

Nieke, W. »Materialismus«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. Joachim Ritter, Bd. 5. Basel: Schwabe & Co., 1980. 841–50.

Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. London: Heinemann, 1980.

Passmore, John. »Perfectibility of Man«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 3. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 463–76.

Persons, Stow. »The Cyclical Theory of History in Eighteenth Century America«. *American Quarterly* 6 (1954): 147–62.

Pocock, J. F. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton und London: Princeton U P, 1975.

—. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge et al.: Cambridge U P, 1985.

Popkin, Richard. »Seventeenth-Century Millenarianism«. *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Hg. Malcolm Bull. Oxford et al.: Blackwell, 1995. 112–34.

Raphael, D. D. »Moral Sense«. *Dictionary of the History of Ideas*, Hg. Philip P. Wiener, Bd. 3. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. 230–35.

Rapp, Friedrich. *Fortschritt und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Reeves, Marjorie. »Pattern and Purpose in History in the Later Medieval and Renaissance Periods«. *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Hg. Malcolm Bull. Oxford et al.: Blackwell, 1995. 90–111.

Rich, Gregory P. »Jonathan Edwards' View of the Freedom Requisite for Moral Agency«. *Religion and Philosophy in the United States of America*, Hg. Peter Freese, Bd. 2. Essen: Verlag die Blaue Eule, 1987. 641–55.

Ritter, Harry. *Dictionary of Concepts in History*. New York et al.: Greenwood Press, 1986.

Ritter, Joachim. »Fortschritt«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. Joachim Ritter, Bd. 2. Basel: Schwabe & Co., 1972. 1032–59.

Röd, Wolfgang. *Der Weg der Philosophie: Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*. München: Beck, 1994.

Ruh, Ulrich. *Säkularisierung als Interpretationskategorie: Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*. Freiburg et al.: Verlag Herder, 1980.

Schneider, Werner. *Das Zeitalter der Aufklärung*. München: Beck, 1997.

Schobinger, Jean-Pierre. *Die Philosophen des 17. Jahrhunderts, Bd. II*. Basel: Schwabe & Co, 1993.

Schöpf, Alfred. »Augustinus«. *Klassiker der Philosophie*, Hg. Otfried Höffe, Bd. 1. München: Beck, 1994. 154–76.

Schulz, Evelyn und Wolfgang Sonne. *Kontinuität und Wandel: Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen*. Zürich: Hochschul-Verlag an der ETH, 1999.

Stein, Stephen J. *The Works of Jonathan Edwards, vol. 3: Apocalyptic Writings*. New Haven, CT: Yale U P, 1977.

Tuveson, Ernest Lee. *Millennium and Utopia*. New York et al.: Harper & Row, 1964.

—. *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*. Chicago und London: U of Chicago P, 1968.

Ueberweg, Friedrich. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Berlin: Mettler & Sohn, 1924.

Wallace, Robert M. »Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumbenberg Debate«. *New German Critique* 22 (1981): 63–79.

Waring, E. Graham, Hg. *Deism and Natural Religion: A Source Book*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1967.

Wecker, Regina. *Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke*. Bern und Frankfurt am Main: Peter Lang, 1981.

Weger, Karl-Heinz. *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Freiburg et al.: Herderbücherei, 1979.

Wißmann, Hans und David A. Pailin. »Natürliche Religion«. *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. Gerhard Müller, Bd. 24. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. 78–95.

Zabel, H., W. Conze und H.-W. Strätz. »Säkularisation, Säkularisierung«. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Hg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd. 5. Stuttgart: Klett-Verlag, 1984. 789–829.

Zabel, Hermann. *Verweltlichung/Säkularisierung: Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*. Universität Münster: Philosoph. Dissertation, 1968.