

STEPHAN STEINER

Weimar in Amerika

Leo Strauss' Politische Philosophie

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

76

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

76



Stephan Steiner

Weimar in Amerika

Leo Strauss' Politische Philosophie

Mohr Siebeck

STEPHAN STEINER, geboren 1979; Studium der Philosophie, ev. und kath. Theologie sowie Literaturwissenschaft an den Universitäten Innsbruck, Tübingen und Paris; 2012 Promotion; Visiting Research Scholar an der University of Chicago sowie Junior Fellow am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien; derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin.

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

Zugleich: Dissertation am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, 2012.

ISBN 978-3-16-152674-9 / eISBN 978-3-16-163603-5 unveränderte eBook-Ausgabe 2024
ISSN 0459-097X (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Leo Baeck Institute, London · Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Für Aaron Urs

„Sie fragen mich, was alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist? [...] Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Haß gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägyptizismus. Sie glauben einer Sache eine *Ehre* anzutun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, – wenn sie aus ihr eine Mumie machen.“

Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*

„Der Gedanke des Gesetzes, des νόμος, ist es, der Juden und Griechen vereinigt: der Gedanke der *konkreten* verbindlichen Ordnung des Lebens, dieser Gedanke, der uns durch die christliche und die naturrechtliche Tradition, in deren Bann sich mindestens unser philosophisches Denken bewegt, verdeckt wird. Durch die *christliche* Tradition: die einsetzt mit der radikalen Gesetzes-Kritik des Apostels Paulus. Durch die *naturrechtliche* Tradition, die ein *abstraktes* Normensystem statuiert, das vom *positiven* Recht erst ausgefüllt und brauchbar gemacht werden muss.“

Strauss, *Cohen und Maimuni*

Vorwort

Von Odo Marquard stammt der Satz „Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Leistungen.“ Dieser Erfahrung stimme ich aus ganzem Herzen zu. Und wenn die Zufälle, aus denen unsere Lebensgeschichte unvermeidlich gestrickt ist, glückliche sind, dann wachsen daraus Anlässe zum Dank. Die Entstehung und Fertigstellung der vorliegenden Arbeit verdankt sich entsprechend einer langen Reihe solch glücklicher Zufälle. Die wichtigsten waren jeweils Begegnungen mit Menschen, die in verschiedenen Phasen Anteil an meinem Leben und Fragen genommen haben – und mich umgekehrt an ihrem teilnehmen ließen. Ihre Aufmerksamkeit und ihre Bereitschaft zum Gespräch waren die eigentlich großzügigen Gaben.

An erster Stelle gilt mein Dank Prof. Dr. Dr. h.c.mult. Hans Joas und Prof. Dr. Gerald Hartung. Beide haben mit wertvollen Hinweisen und großem Wohlwollen das Entstehen des Buches begleitet und ermöglicht. Darüber hinaus haben sie die Philosophie für mich zu einem persönlichen Verhältnis gemacht. Was ich ihnen an geistigen Anregungen und Prägungen verdanke, lässt sich in Fußnoten nicht würdigen. Neben ihnen vermittelte mir die Lebendigkeit philosophischen Fragens besonders eindrücklich Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Deuser. Die Begegnung und der Austausch mit diesen drei Personen machten die Jahre der Dissertation bereits zu lohnenswerten.

Zu den zahlreichen Orten, an denen die Arbeit allmählich Gestalt angenommen hat, zählen das Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, das Internationale Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien, die University of Chicago und schließlich das Philosophische Seminar der Universität Wuppertal. Den Gastgebern in Wien und Chicago – Prof. Dr. Helmut Lethen, PD Dr. Lutz Musner und Prof. Nathan Tarcov – möchte ich herzlich danken. Finanziell wurde ich durch ein Promotionsstipendium des Stifterverbands für die deutsche Wissenschaft und ein IFK-Junior-Fellowship großzügig unterstützt. Anregungen und Diskussionsmöglichkeiten fand ich außerdem in Seminaren am Simon-Dubnow-Institut in Leipzig, dem Oberseminar „Phänomenologie der Gabe“ an der TU Dresden sowie bei vielfältigen Gelegenheiten zur Präsentation meiner Versuche mit Strauss auf Tagungen in Berlin, Hamburg, Jerusalem, Marbach, Tübingen und Wien. Namentlich will ich mich für Förderung, Gespräche und

Hinweise bei Prof. Dr. Matthias Bormuth, Prof. Dr. Micha Brumlik, Prof. Dr. Klaus Dethloff, Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau, Prof. Dr. Gangolf Hübinger, Prof. Dr. Heinrich Meier, PD Dr. Thomas Meyer, Prof. Dr. Otto Gerhard Oexle, Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Prof. Eugene Sheppard, Prof. Dr. Dieter Thomä, Prof. Dr. Saskia Wendel, Prof. Richard Wolin und Prof. Michael Zank bedanken.

Außerordentlich freut mich die Aufnahme des Buches in die *Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts*, wofür ich Prof. Dr. Raphael Gross herzlich danke. Der Verlag Mohr Siebeck in Tübingen ist für mich ein Stück geistiger Heimat; die Betreuung durch Frau Dr. Stephanie Warnke-De Nobili und das Verlagsteam bestärkte diesen Eindruck. Ermöglicht wurde die Publikation durch einen großzügigen Druckkostenzuschuss der Irène Bollag-Herzheimer Stiftung.

Eine ganz besondere Bedeutung kommt schließlich jenen Menschen zu, die die Philosophie zu einem Raum der Freundschaft erweitern. Herzlich denke ich hier an Daniel Bogner, Christian Della Volpe, Ruth Denkhaus, Amir Engel, Peter Gaitsch, Austin Harrington, Uwe Herrmann, René Kaufmann, Markus Kleinert, Herbert Kopp-Oberstebrink, Mette Lebech, Aaron Looney, Andreas Müller, Michael Nixdorf, Richard Purkarthofer, Magnus Schlette, Patrick Schuchter, Mike Stange, Bettina Wisiorek und Matthias Wunsch.

Am Ende geht mein Dank von Herzen an meine Familie, die mich stets selbstlos unterstützte. Der wichtigste Platz aber kommt Elisabeth zu. Das Leben mit Dir ist jeden Tag ein neues Abenteuer, reich und wundervoll. Das fertige Buch widme ich Aaron Urs, der die letzten Monate des Redigierens mit seinem Lachen süß machte.

Berlin, 1. Juli 2013

Stephan Steiner

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Einleitung: Eine deutsch-amerikanische Transfergeschichte	1
A. Der religionsphilosophische Ausgangspunkt.....	19
<i>I. Die Doktorarbeit im Kontext</i>	20
1. Ein Anhänger Nietzsches	20
2. Das Schlüsseljahr 1921: Nietzsche und Strauss’ Dissertation bei Ernst Cassirer.....	22
3. Das Wendejahr 1929: Mit Nietzsche und Heidegger gegen Rosenzweig	25
4. Das zwiespältige Verhältnis zu Hermann Cohen.....	29
5. An den Ursprüngen des Theologisch-Politischen: Ein bislang unbekannter Brief an Julius Guttmann	33
<i>II. Religiöse Lage und zionistisches Engagement</i>	36
1. Strauss als Teil der jüdischen Jugendbewegung.....	36
2. Strauss als Weimarer Jude: Das so genannte „jüdische Problem“	39
3. Zionismus und Atheismus	44
<i>III. Jenseits des Erfahrungsparadigmas: Leo Strauss und die dialektische Theologie</i>	54
1. Problemaufriss: Die transkonfessionelle Situation Weimars.....	54
2. Ambivalenzen in der Stellung zur dialektischen Theologie	58
2.1. Das Projekt der dialektischen Theologie	61
2.2. Offenbarung als Tatsächlichkeit	64
2.3. Offenbarung als Kritik der Subjektivität.....	67
2.4. Welche Transzendenz?.....	71

2.5. Welche Tatsächlichkeit?	73
3. Rekonstruktion eines Feindbilds: Kant und die nachkantische Religionswissenschaft.....	74
4. Atheistische Theologie? Ein inszeniertes Zwiegespräch mit Karl Barth	78
IV. Vernunft und Offenbarung	82
1. Strauss' Atheismus im Kontext	83
2. Antworten auf „Philosophie und Gesetz“	90
3. Der Vortrag „Reason and Revelation“	97
B. Zur Entstehung des Feindbilds des Historismus	108
I. An den Wurzeln des Totalitären: Historismus statt Nihilismus	110
1. Schwierigkeiten der Strauss-Rezeption.....	112
2. Strauss' Totalitarismusdeutung: Historische Situation eines Vortrags	115
3. Nationalsozialismus als Nihilismus? Aufforderung zur Differenzierung.....	117
4. Generation als Rahmenerzählung	120
5. Beschreibung des Weimarer Umfelds	122
6. Analyse eines politischen Bekenntnisses	125
II. Die Drohung des Relativismus: Historismuskurse in der Weimarer Republik.....	129
1. Camouflierte Doppelgänger: Soziologie und Historismus.....	130
2. Wissenschaft und Leben: Von der Soziologie zur Theologie.....	137
3. Die Rettung des Absoluten: Philosophie und Historie	145
III. Spuren Weimars in „Naturrecht und Geschichte“	148
1. Die ideenhistorische Bedeutung der University of Chicago	150
2. Historisches Denken als Gefahr: Strauss über Ernst Troeltsch ...	156
3. Martin Heidegger – „the only radical historicist“?.....	168
C. Platon und die Philosophiegeschichte	180
I. Kulturkritik als philosophische Form	181

1. Strauss' Analyse der philosophischen Situation nach dem Ersten Weltkrieg im Vortrag „The Living Issues of German Postwar Philosophy“	182
2. Krisis der Vernunft und Wende zur Autorität.....	184
3. Rückkehr zur Vernunft als Befreiung vom Historismus	187
4. Rückkehr zur Vernunft als Rückkehr zur Antike	189
5. Strauss' Transformation der Kulturkritik.....	192
<i>II. Platon jenseits oder diesseits der Geschichte: Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer</i>	<i>193</i>
1. Platondeutungen und Sokratesbilder in der Vor- und Zwischenkriegszeit.....	194
2. Der Tod des Sokrates und die Politische Philosophie	198
3. Platon in Marburg: Das Problem der Problemgeschichte	200
4. Streit um das historische Bewusstsein: Platon als Ethiker oder Politiker?	211
5. Rhetorizität statt Historizität – Gadamers späte Antwort	219
<i>III. Leo Strauss und die Wissenssoziologie</i>	<i>227</i>
1. Frühe Kritik an Karl Mannheim	228
2. Ein unbekanntes Seminar: Strauss über Mannheim-Scheler-Dewey.....	237
3. Zwischen Platon und John Dewey: Strauss' „History of Political Philosophy“.....	248
4. Exoterisches und esoterisches Schreiben	254
5. Der theologisch-politische Horizont der Wissenssoziologie: Das Zeitalter der Neutralisierungen und das Ende der Philosophie.....	258
Fazit: Leo Strauss als politischer Theologe?	268
Literaturverzeichnis.....	283
Sach- und Personenregister.....	301

Einleitung: Eine deutsch-amerikanische Transfergeschichte

Fragestellung

Im Bannkreis der Debatten um den US-amerikanischen Neokonservatismus und den neuen Krieg im Irak rückte im Jahr 2003 plötzlich der Philosoph Leo Strauss in das Zentrum eines weltweiten Medien-Hypes. Es wurde suggeriert, dass die in den USA seit langem bestehende, akademisch einflussreiche Schule so genannter „Straussians“ für die intellektuelle Prägung entscheidender Teile des Führungspersonals der Bush-Administration verantwortlich sei, die nun eine kriegstreiberische Politik betrieben.¹ Sol-

¹ Als Auslöser der Debatte gilt eine Rede von Präsident George W. Bush vor dem American Enterprise Institute am 26. Februar 2003. Die französische Tageszeitung *Le Monde* berichtete erstmals darüber und stellte damals die Verbindung zwischen den neokonservativen Think Tanks und Leo Strauss' akademischer Schule wieder öffentlich zur Diskussion: Frachon, Alain/Vernet, Daniel: „Le stratège et le philosophe“, in: *Le Monde*, 15. April 2003, http://www.lemonde.fr/international/article/2003/04/15/le-stratège-et-le-philosophe_316921_3210.html. Darauf folgte ein Artikel in der *New York Times*, der dann eine ganze Flut von öffentlichen Anklagen und Verteidigungen auslöste: Atlas, James: „Leo-Cons. A Classicist's Legacy: New Empire Builders“, in: *The New York Times*, 4. Mai 2003, <http://www.nytimes.com/2003/05/04/weekinreview/the-nation-leo-cons-a-classicist-s-legacy-new-empire-builders.html>. In Deutschland kam die Debatte schließlich im August 2003 durch einen Artikel Gerhard Spörls in der Zeitschrift *Der Spiegel* an: Spörl, Gerhard: „Die Leo-Konservativen“, in: *Der Spiegel*, 4. August 2003, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-28102441.html>. Diese medial inszenierte Hysterie resümiert instruktiv: Tarcov, Nathan: „Will the Real Leo Strauss Please Stand Up?“, in: *The American Interest*, September/October 2006, <http://www.the-american-interest.com/article.cfm?piece=166>. Einen Überblick über die damals erschienenen Artikel sowie eine profunde Auseinandersetzung mit den erhobenen Vorwürfen findet sich bei: Zuckert, Catherine H./Zuckert, Michael P.: *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, IL: 2006. Den Anklagen aus dem Jahr 2003 geht eine lange akademische Tradition von Angriffen und Verdächtigungen gegen Strauss voraus. Die bekanntesten Beispiele sind: Drury, Shadia B.: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, NY: 1988. Holmes, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA: 1993. Norton, Anne: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, CT: 2004. Ausgewogener argumentiert: Deutsch, Kenneth L. (Hg.): *Leo*

che Verschwörungstheorien wurden durch die Art esoterischer Selbstinzenierung im Stil des George-Kreises gefördert, die Strauss zu Lebzeiten – und später seine Schüler – um das Erbe des Meisters betrieben.² Eine Schlüsselrolle in dieser noch nicht aufgearbeiteten Mythenbildung kommt dabei Strauss' Schüler Allan Bloom zu.

Dieser wurde in der Öffentlichkeit vor allem durch seinen millionenfach verkauften Bestseller *The Closing of the American Mind* bekannt.³ Das 1987 erschienene Buch wurde mit seiner rigiden Verteidigung eines Kanons „großer Bücher“ und seinem elitären Ideal universitärer Bildung zu einem Symbol der neuen kulturellen Hegemonie konservativen Denkens seit der Ära Ronald Reagans.⁴ Doch jenseits seiner Rolle als Repräsentant einer konservativen Kulturkritik, als deren geistiger Vater Strauss in der US-amerikanischen Öffentlichkeit vermutet wird, entwickelte Bloom in der Strauss-Forschung vor allem durch seinen Nachruf auf den Lehrer einen so nachhaltigen wie verhängnisvollen Einfluss. In diesem postuliert Bloom zwei widersprüchliche Leitlinien der Forschung, die trotz ihres paradoxen Charakters in der Strauss-Literatur bis heute maßgeblich blieben. Zum einen wird Strauss als Philosoph präsentiert, dessen Leben für sein

Strauss, the Straussians, and the American Regime, Lanham, MD: 1999. Alle Online-Inhalte wurden zuletzt am 1.7.2013 abgerufen.

² Der Emigrant Ludwig Cohen, der in den USA als Lewis A. Coser ein renommierter Soziologe wurde, schreibt in seiner Studie *Refugee Scholars in America* über Strauss: „The fact is that he alone among eminent refugee intellectuals succeeded in attracting a brilliant galaxy of disciples who created an academic cult around his teaching.“ Coser, Lewis A.: *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences*, New Haven, CT: 1984. Hier: S. 202. Eine detaillierte Geschichte der Entstehung der Strauss-Schule bleibt bis heute Desiderat. Auf dem Höhepunkt des Streits um Strauss' Einfluss auf den Neokonservatismus formulierte Mark Lilla jedoch eine wissenssoziologische These, wonach die Karriereschwierigkeiten der Straussians an den Universitäten dazu geführt hätten, dass diese überproportional in der politischen Administration aktiv wurden. Vgl. Lilla, Mark: „The Closing of the Straussian Mind“, in: *The New York Review of Books*, 4. November 2004, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2004/nov/04/the-closing-of-the-straussian-mind>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013. Ergänzt und gestützt wird diese Analyse durch einen höchst aufschlussreichen autobiographischen Bericht, vgl. Galston, William A.: „A Student of Leo Strauss in the Clinton Administration“, in: Kenneth L. Deutsch (Hg.): *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, MD: 1999, S. 429–438. Weitere literarische und autobiographische Erinnerungen an die Prägung durch den Lehrer Strauss finden sich unter anderem bei Saul Bellow, Georg Iggers, George Steiner oder Gerald Stourzh. Am Eindringlichsten schildert Strauss' Wirken an der University of Chicago während der 1950er Jahre sein Schüler Seth Benardete: Benardete, Seth: *Encounters and Reflections: Conversations with Seth Benardete*, Chicago, IL: 2003. Dort: S. 34–50.

³ Bloom, Allan: *The Closing of the American Mind*, New York, NY: 1987.

⁴ Kinzel, Till: *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms 'The Closing of the American Mind'*, Berlin: 2002.

Denken keine Relevanz besitzt.⁵ Aus dieser Idealisierung leitet Bloom eine fundamentale Kontinuität von Strauss' Fragestellungen ab, die sich im Kern nie gewandelt habe.⁶ Zum anderen trifft Bloom jedoch gleichzeitig eine strikte Unterscheidung zwischen zwei Werkphasen von Strauss' Denken. Bei der ersten handele es sich um den „deutschen“ Leo Strauss bis 1938, danach soll ein „amerikanischer“ Leo Strauss folgen, der die frühen Positionen fundamental modifiziere, weshalb eine Kenntnis der deutschen Kontexte für das systematische Verständnis von Strauss' politischem Philosophieren obsolet werde.⁷

Die Konsequenzen dieser interpretatorischen Grundorientierung prägen seitdem den überwiegenden Teil der Forschungsliteratur. Zunächst wird Strauss' hermeneutischer Grundsatz übernommen, einen Autor „genau so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat“.⁸ Die Schwierigkeit, die aus einer solchen methodischen Entscheidung erwächst, zeigt sich vor allem, wenn immer neue interne Rekonstruktionen von Strauss' Dialog mit

⁵ Bloom, Allan: „Leo Strauss. September 20, 1899 – October 18, 1973“, in: ders., *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990*, New York, NY: 1991, 235–255. Bloom stilisiert seinen Lehrer als solitären Philosophen, der unberührt blieb von den historischen Ereignissen seiner Zeit: „The story of a life in which the only real events were thoughts is easily told.“ Bloom, LS, 235. „He knew many interesting men and women and spent much time talking to students, but the core of his being was the solitary, continuous, meticulous study of the questions he believed most important.“ Ebd., 236.

⁶ „A survey of Strauss's entire body of work will reveal that it constitutes *a unified and continuous, ever deepening investigation* into the meaning and possibility of philosophy.“ Bloom, LS, 239 (Hervorhebung St. St.).

⁷ „On the basis of these reflections we can distinguish roughly three phases in Leo Strauss's development. It was, let me repeat, a continuous, deepening process. First, there was what might be called the pre-Straussian Strauss“. Bloom, LS, 246. Für diese erste Phase gelte: „He [Strauss] is seeking a standpoint outside the modern, but he has not found it. In short, he does not yet know antiquity.“ Ebd. Knapp zwanzig Jahre später urteilt John Gunnell über diese einflussreich gewordene Dreiteilung von Strauss' Werkgeschichte folgendermaßen: „Despite the impact of Leo Strauss on American political science and political theory, where, exactly, Strauss was ‚coming from,‘ in both senses of that phrase, has been far from clear. [...] in order to understand Strauss's work, it is necessary to return to the universe he inhabited before ‚coming to America.‘ Since Strauss's death, his enterprise has been subject to careful scrutiny, but his early life and work have remained opaque.“ Gunnell, John G.: „Strauss before Straussianism: Reason, Revelation, and Nature“, in: *The Review of Politics* 53 (1991), 53–74. Hier: S. 53.

⁸ „The task of the historian of thought is to understand the thinkers of the past exactly as they understood themselves, or to revitalize their thought according to their own interpretation of it.“ Strauss, Leo: „How to Begin to Study Medieval Philosophy“, in: ders., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, IL: 1989, 207–226. Hier: S. 209. Zur Umsetzung dieses interpretatorischen Prinzips in Strauss' Werk vgl. Meier, Heinrich: *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart: 1996.

den Klassikern vorgelegt werden. Der Forschungsüberblick illustriert dieses Problem. Die Ausblendung historischer Kontexte und der Erfahrungsvoraussetzungen philosophischer Positionen führt in eine kritiklose Übernahme von Strauss' Lesart der Klassiker wie seiner Selbstausslegungen des eigenen Denkwegs. Auch Vergleiche mit anderen Auslegungen konkurrierender zeitgenössischer Autoren werden nicht thematisch. Vor dem Hintergrund einer derart kontextfrei – und in der Folge apologetisch – operierenden Forschung kann Bloom die Behauptung einer fundamentalen Zäsur in Strauss' Werk aufstellen, die den amerikanischen Teil seines Schaffens zum „eigentlichen“ Ausdruck des Werks erklärt und die Weimarer Vorgeschichte damit als intellektuell irrelevant hinter sich lässt.⁹

Angestoßen durch die Unplausibilität einer solchen Sichtweise widmet sich die vorliegende Arbeit einer doppelten Fragestellung: Zum einen unternimmt sie am Beispiel von Strauss' Verhältnis zur so genannten Marburger Hermeneutik den Versuch, die weitreichende Kontinuität seines Denkens im Übergang von Deutschland nach Amerika zu demonstrieren. Der Ausdruck „Marburger Hermeneutik“ soll dabei jene Konstellation des intensiven Austauschs zwischen Philosophie und Theologie bezeichnen, die sich während der 1920er Jahre in Marburg um Rudolf Bultmann und Martin Heidegger entwickelte.¹⁰ Strauss diesem Kreis zuzurechnen, hat mehrere Gründe: Zunächst studierte er selbst in Marburg, später pflegte er einen intensiven philosophischen Austausch mit dem Schülerkreis Heideggers (Karl Löwith, Gerhard Krüger, Hans-Georg Gadamer) und in autobiographischen Darstellungen gibt er darüber hinaus wiederholt an, dass Heidegger sowie die von Rudolf Bultmann mitbegründete dialektische Theologie seine intellektuelle Entwicklung entscheidend prägten.¹¹ Am sichtbarsten wird diese Nähe in der Parallele zwischen der theologisch-philosophischen Konstellation Marburgs und Strauss' lebenslanger Auseinandersetzung mit dem so genannten „theologisch-politischen Problem“.¹² Anhand einer Rekonstruktion der kontinuierlichen Präsenz der Debatten

⁹ „Strauss's writings of the first period were treated respectfully, as scholarly productions of a man with somewhat eccentric interests. Those of the second were considered perverse and caused anger. Those of the third period are ignored. They seem too far away from the way we look at things and the way we speak. *But these books are the authentic, the great Strauss to which all the rest is only prolegomena.*“ Bloom, LS, 249 (Hervorhebung St. St.).

¹⁰ Bormuth, Matthias/Bülow, Ulrich von (Hgg.): *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen: 2008.

¹¹ Vgl. Strauss, Leo: „A Giving of Accounts“, in: Kenneth H. Green (Hg.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany, NY: 1997, 457–466.

¹² Meier, Heinrich: *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart: 2003.

aus dem Umfeld der Marburger Hermeneutik in Strauss' Denken soll gegen Bloom deshalb nachgewiesen werden, dass der 1938 in den USA ankommende 39-jährige Leo Strauss kaum seine intellektuellen Prägungen der Weimarer Zeit plötzlich ablegte, Tabula rasa machte und noch einmal von vorne begann.

Der Versuch, die Marburger Hermeneutik als fortdauernden Gesprächspartner im Hintergrund von Strauss' Politischer Philosophie nachzuweisen, verlangt zum anderen schließlich eine zweite Problemperspektive: nämlich eine Thematisierung des philosophischen Stellenwerts autobiographischer Äußerungen und biographischer Dokumente für die Interpretation philosophischer Texte. Zum einen bilden in der Philosophie eher randständige Textsorten wie Rezensionen, Briefe, unpublizierte Archivalien das hauptsächlich verwendete Material dieser Arbeit, zum anderen äußert sich Strauss bei zahlreichen Gelegenheiten in autobiographischen Notizen zu seinem Denkweg. Die Autorintentionen, die motivierenden Interessenslagen und der zeitgeschichtliche Kontext müssen in „historischer Wühlarbeit“ freigelegt werden, um den Status solcher Ego-Dokumente zu klären. Diese auf den ersten Blick womöglich „unphilosophisch“ wirkende Herangehensweise ist notwendig, um die Diskussion über Strauss' intellektuelle Formation aus dem Bereich bloßer Spekulation und Mythenbildung herauszuführen. Das von Strauss empfohlene methodische Paradigma zur Interpretation von Klassikern muss für die Beschäftigung mit ihm selbst deshalb verabschiedet werden. An die Stelle seines hermeneutischen Modells der immanenten Textauslegung auf der Suche nach der autoritativen Intention des Autors tritt ein historisierender Ansatz, der nach Kontexten, Konstellationen und Netzwerken fragt.¹³

Methode

In Abhebung von Strauss' eigener Hermeneutik, die strikt textimmanent verfährt, um daraus die Intention des Autors wiederzugewinnen, ist die vorliegende Arbeit von einem starken Impuls zur Kontextualisierung geleitet. Strauss' Texte sollen nicht als Beiträge in einem zeitenthobenen Dialog ewiger Probleme gelesen werden, sondern als spezifische Antworten auf Herausforderungen und Fragestellungen seiner unmittelbaren Gegenwart. Dieser Bezug der Strauss'schen Texte auf historische Kontexte, auf Debatten und Positionen seiner Zeitgenossen wurde bislang selten thematisiert.

¹³ Vgl. Meyer, Thomas: „Konstellationen, Kontexte und Netzwerke – ein Vorschlag zur Erforschung jüdischer Philosophie zwischen 1900 und 1933“, in: *transversal* (2005), 9–39.

In der kritiklosen Übernahme eines alten philosophischen Vorurteils, welches Denken und Leben strikt trennt, hat sich auch die Strauss-Forschung wichtiger Erkenntnisquellen beraubt.

Das folgenreichste Resultat dieser Abwendung von Biographie und Kontext ist der autoritative Status, der dadurch den wenigen Selbstäußerungen und Egodokumenten von Strauss eingeräumt wird. Anstatt über seine extravaganten Interpretationen der Klassiker aufzuklären, werden diese so nur immer wieder als maßgeblich wiederholt, ohne sie in ihrer Motiviertheit zu erhellen. Diesem Mangel soll abgeholfen werden, indem das Spiel von Text und Kontext ins Zentrum rückt. Die biographischen Situationen und der Erfahrungshintergrund von Strauss' Denken müssen aufgearbeitet werden, ohne deshalb seine theoretischen Optionen reduktionistisch aus diesen abzuleiten.

Einen solchen „*erfahrungsgeschichtlichen Ansatz*“ skizziert der Historiker Jan Eckel und verortet ihn in der aktuellen Methodendiskussion um das Genre der intellektuellen Biographie folgendermaßen: „Erfahrung‘ wird in neueren erfahrungsgeschichtlichen Ansätzen als eine Form der Aneignung von Wirklichkeit verstanden. Sie besteht in dem Prozeß der Zuweisung von Sinn oder Bedeutung an bestimmte Ereignisse oder an ein bestimmtes Geschehen, ist also nichts Unmittelbares, sondern enthält bereits ein Moment der Deutung. Sie ist zudem kein fixer Inhalt, sondern wandelt sich abhängig von neuen Deutungskontexten. Von diesen Vorstellungen ausgehend läßt sich Historiographie als ein Medium der Erfahrungsbildung oder -artikulation verstehen, sofern in ihr über ein erlebtes oder beobachtetes Geschehen reflektiert wird.“¹⁴ In einer solchen kontextbewussten Herangehensweise der Philosophiegeschichtsschreibung gehe es dann darum: „den Strategien der Sinnbildung über ein bestimmtes Geschehen nachzugehen. Dafür gilt es zu erschließen, wie die Deutungsoperationen – die Erklärungsleistungen und die Herstellung von Kohärenzen, das Zurechtlegen von Vergangenheiten, damit diese an eine ihrerseits auf bestimmte Weise gedeutete Gegenwart anschließbar sind – auf die Situation reagieren, in der sie vorgenommen werden.“¹⁵

Eine solche Konzentration auf die *Situationen* der Entstehung und Entwicklung von Strauss' Denken verlangt eine doppelte Verschiebung der philosophischen Aufmerksamkeit.¹⁶ An die Stelle einer bloß internen,

¹⁴ Eckel, Jan: *Hans Rothfels: Eine intellektuelle Biographie im 20. Jahrhundert*, Göttingen: 2005. Hier: S. 16 f.

¹⁵ Ebd., 17.

¹⁶ Alasdair MacIntyre hebt die Brückenfunktion des Konzepts der „Situation“ für eine Überwindung der klassisch zu nennenden Spaltung zwischen Philosophie und Geschichte explizit hervor: „Verständlich zu machen, wie und in welcher Situation die Theorie entwickelt wurde, ist demnach für das Verständnis und die Bewertung der Theorie in einer

„abstrakten“ Rekonstruktion seiner philosophischen Argumente tritt die Aufarbeitung ihrer Genese in den historischen Kontexten. Systematische Erkenntnisansprüche werden damit nicht aufgegeben, können aber auch nicht mehr freihändig und unabhängig von historischen Abhängigkeiten konstruiert werden. In der Tradition der „Konstellationsforschung“ wird gefragt, *wer wann wo was mit wem* diskutierte.¹⁷ Dem Paradigma der „Netzwerkanalyse“ verdankt sich hingegen das Bemühen, anhand von vernachlässigten Textsorten wie Vorworten, Widmungen, Einleitungen oder Briefen institutionelle Zusammenhänge und Abhängigkeiten zu erschließen.¹⁸ Die Konzentration auf biographische und werkgeschichtliche „Kontexte“ folgt schließlich dem Rat des Philosophiehistorikers Wolfgang Hübener: „Wer nur auf der Hauptstraße marschiert, muß zu falschen Genealogien kommen.“¹⁹ Dementsprechend ist es ein zentrales Anliegen dieser Arbeit, das Wirken von heute vergessenen, damals aber einflussreichen Philosophen und die Spuren von Debatten wieder freizulegen. Ohne deren Kenntnis ist ein angemessenes Verständnis von Strauss' Werken nicht zu erreichen.

Die zweite Verschiebung der philosophischen Aufmerksamkeit deutete sich in den bisherigen Ausführungen bereits an und betrifft die Wahl der Textsorten. Eine kontextualisierende Herangehensweise, welche die Reintegration von Leben und Werk anstrebt, sucht ihre Spuren nicht nur bei anderen, weitgehend vergessenen Autoren, sondern gerade auch in gewöhnlich vernachlässigten Texten des „Helden“ selbst. So werden nicht die bekannten Hauptwerke von Strauss das interpretatorische Material dieser Studie liefern. Stattdessen rücken gezielt Texte der Peripherie in den Mittelpunkt, die in der Literatur selten behandelt werden. Es sind deshalb Archivmaterialien wie Briefe, unveröffentlichte Aufzeichnungen, Lehrveranstaltungsentwürfe, frühe Rezensionen, aus dem Nachlass bereits edierte,

Weise bedeutsam, die durch [eine] scharfe Unterscheidung zwischen philosophischer Untersuchung und Geschichte verschleiert wird.“ MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M.: 1995. Hier: S. 358.

¹⁷ Als methodisches Vorbild einer solchen Erforschung von „Konstellationen“ vgl. Henrich, Dieter: *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart: 1991.

¹⁸ Den Hinweis auf die Fruchtbarkeit der Netzwerkforschung für die Erschließung historischer Zusammenhänge verdanke ich Wolfgang Reinhard. Vgl. Reinhard, Wolfgang: *Freunde und Kreaturen. ‚Verflechtung‘ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen*, München: 1979.

¹⁹ Hübener, zitiert bei: Meyer, Konstellationen, 14. Zu Hübeners Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Hübener, Wolfgang: „Die Ehe des Mercurius und der Philologie – Prolegomena zu einer Theorie der Philosophiegeschichte“, in: Norbert Bolz (Hg.), *Wer hat Angst vor der Philosophie? Eine Einführung in Philosophie*, Paderborn: 1982, 137–196.

aber wenig beachtete Vorträge der Exilzeit und Vorworte, die die Textbasis dieser Arbeit bilden.

Die damit umrissene „ideengeschichtliche Methode“ soll neue Perspektiven auf mehreren Ebenen eröffnen. Zunächst liegt darin eine überfällige Prüfung und kritische Auswertung des Gehalts von Strauss' philosophischen Selbstdeutungen. Darüber hinaus wächst daraus aber auch ein neuer Blick auf Strauss als Repräsentanten einer Generation deutsch-jüdischer Wissenschaftler, die als Emigranten enormen Einfluss auf die Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts nahmen.²⁰ Die Bedeutung der europäischen Emigranten für die Entwicklung der USA seit 1945 ist noch bei weitem nicht ausreichend erforscht.²¹ Die Studie zu Strauss soll die Möglichkeiten einer solchen *Transferygeschichte* exemplarisch vor Augen führen. Indem sie die intellektuelle Selbstvergewisserung und Neuausrichtung eines bedeutenden Gelehrten im Übergang zwischen zwei Kontinenten begleitet, beleuchtet sie den religiösen und normativen Wandel, der den Anlass dieser Entwicklung bildet. Strauss' politische, existenzielle und akademische Nejustierungen weisen seismographisch auf ein Weiterwirken deutscher Debatten der Zwischenkriegszeit bis in die Gegenwart hin.

Forschungsstand

In der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 23. März 2011 berichtet Susanne Klingenstein über den Fund von vierzehn bislang unbekanntem Briefen zwischen Leo Strauss und Nahum Glatzer, die unter Strauss-Forschern „eine Aufregung“ verursacht hätten.²² Diese Einschätzung begründet sie mit folgender Diagnose: „Im gut bestellten Feld der Forschung über den politischen Philosophen Leo Strauss darf man nicht mehr auf viele neue Funde hoffen.“²³ Eine solche Feststellung ist nun gleich in doppelter Hinsicht falsch. Weder kann man im deutschsprachigen Raum davon sprechen, dass die Strauss-Forschung ein „gut bestelltes Feld“ sei noch wurde in den

²⁰ Söllner, Alfons: „Die Emigration im Kontext – Eine Skizze zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts“, in: ders., *Fluchtpunkte: Studien zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Baden-Baden: 2006, 11–28.

²¹ Erste Schritte zur Aufarbeitung dieser Zusammenhänge, die dann aber nicht weiter verfolgt wurden, finden sich bei: Kielmansegg, Peter (Hg.): *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Washington, D.C.: 1995. Jüngst verwies auch Hans Ulrich Gumbrecht mit Nachdruck auf dieses Forschungsdesiderat: Gumbrecht, Hans Ulrich: *Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart*, Berlin: 2012.

²² Klingenstein, Susanne: „Die Maimonides-Bombe oder Alle anderen sind dümmer als ich“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. März 2011, N 4.

²³ Ebd.

Archiven bislang gezielt nach Spuren von Strauss' Wirken gesucht. Die hier vorgelegte Arbeit soll zeigen, wie viele Lücken in der Rekonstruktion von Strauss' Denkweg noch der Erforschung harren. Der Darstellung von Klingenstein steht zudem das vernichtende Urteil entgegen, das Thomas Meyer in einer kritischen Sammelbesprechung zur aktuellen Strauss-Literatur über diese ausspricht.²⁴ Er kreidet ihr an, dass sie in weiten Teilen von methodischen Vorentscheidungen geprägt ist, die nicht zur Diskussion gestellt werden und von Strauss autoritativ übernommen wurden: „Von Beginn an hatte Strauss seinen Interpretationen einen klaren Fokus gegeben und auf Konstellationen ausgerichtet, die nach seiner Überzeugung in ihrer systematischen Relevanz zeitlos waren. Schon durch den Bezug auf *den* Grundkonflikt zwischen den Forderungen der Offenbarung (Bibel) und der Vernunft (Philosophie) war für Strauss die lediglich geschichtliche Bedeutung des Gedachten, von ihm als ‚Historismus‘ bezeichnet, als Untersuchungsgegenstand ausgeschlossen. Über das Gesagte herrscht in der gesamten Forschungsliteratur Konsens.“²⁵

Aus dieser Engführung der Forschung, die zum einen aus der Entscheidung resultiert, Strauss' Werke rein immanent zu interpretieren und seine Deutung der Klassiker als maßgeblich zu übernehmen, sowie zum anderen seine autobiographischen Selbstzeugnisse als autoritative, sachlich korrekte Darstellungen der Kontexte anzuerkennen, ergeben sich weitreichende Folgen. Meyer bringt die Konsequenzen dieser kritiklosen Übernahme von Strauss' Perspektive auf seine Forschungsgegenstände polemisch, doch treffend auf den Punkt: „Es bleibt beim inszenierten Zwiegespräch mit Platon, Maimonides, Carl Schmitt oder Strauss selbst. Das Vertrauen, das in die Autorität von Strauss' Deutungen gesetzt wird, ist dabei so groß, dass man andere Stimmen erst gar nicht miteinbezieht. [...] Bei der Lektüre mehrerer Bücher zu Strauss führt dies überdies sehr schnell zu einem Überdruß, denn man bekommt immer die gleichen Zitate vorgesetzt. Trotzdem geben sich die Arbeiten den Anschein, gemäß den Vorgaben ihres Gegenstandes, zeitenthoben und gleichzeitig aktuell zu verfahren.“²⁶

Exemplarisch für diese Tendenz steht das kürzlich auch ins Englische übersetzte Buch von Daniel Tanguay.²⁷ Im Untertitel nennt er dieses „une biographie intellectuelle“, doch ein solches Versprechen wird in keiner Weise eingelöst. Tanguay bietet ausschließlich eine streng textimmanente

²⁴ Meyer, Thomas: „Neue Literatur zu Leo Strauss“, in: *Philosophische Rundschau* 55 (2008), 168–186.

²⁵ Ebd., 168 f. (Hervorhebung im Text).

²⁶ Ebd., 170 f.

²⁷ Tanguay, Daniel: *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Paris: 2003. Die englischsprachige Ausgabe erschien als: Tanguay, Daniel: *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven, CT: 2007.

Auslegung von Strauss' Hauptwerken. Ein solches Vorgehen ist ihm nur insofern nicht anzulasten, als er bereits in der Einleitung seine Herangehensweise folgendermaßen charakterisiert: „In other words, we seek, with a large measure of naiveté, to understand Strauss as he understood himself.“²⁸ Indem Tanguay damit unkritisch Strauss' hermeneutische Maxime für die Auslegung von Klassikern übernimmt und diese nun auf ihn selbst anwendet, unterlässt er es systematisch, nach möglichen Brüchen oder interessegeleiteten Motiven in Strauss' Darstellungen zu fragen. Ein anderes Beispiel für derart apologetische Interpretationen stellt die Einführung in Strauss' Denken dar, die sein Nachlassverwalter Thomas L. Pangle vorlegte.²⁹ In Übernahme von Strauss' hermeneutischen Prämissen beschreibt er seine Perspektive mittels des Ideals einer identifizierenden Haltung des Interpreten, die eine komplette Übernahme des Standpunkts des interpretierten Autors anstrebt: „As regards each of the great thinkers whom he seriously studies, Strauss disciplines himself to see and even to feel the world through that thinker's eyes and sensibilities, to use only that thinker's categories and terminology, to show the force of that thinker's explicit or implicit critique of other competing views – in short, to find that thinker in his strength, while scorning to score points by highlighting tertiary weaknesses or failings.“³⁰

Der *historisierende Ansatz* dieser Arbeit bricht gezielt mit solchen Traditionen. Strauss' Interpretationen werden systematisch mit Personen und Deutungsalternativen seiner Zeit konfrontiert, seine Selbstinterpretationen werden auf ihre rhetorischen Elemente geprüft und kontextualisiert, die Zweiteilung seines Werks wird anhand bislang unbekannter Texte in ein neues Licht gerückt und vor allem richtet sich die Wahl der Textsorten gegen den größten Mangel der Strauss-Forschung, nämlich dass sie „nicht archivbasiert arbeitet“.³¹ Im unübersichtlichen Feld zwischen Adepten und Gegnern, zwischen eifernden Strauss-Apologeten und ebenso leidenschaft-

²⁸ Ebd., 2.

²⁹ Pangle, Thomas L.: *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, MD: 2006.

³⁰ Ebd., 45.

³¹ Meyer, *Neue Literatur*, 173. Als Vorbild einer solchen alternativen, kontextbewussten Auseinandersetzung mit Strauss liegt inzwischen die intellektuelle Biographie Eugene Sheppards vor: Sheppard, Eugene R.: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham, MA: 2006. Beinahe alle in dieser Arbeit interpretierten Archivmaterialien waren ihm allerdings noch nicht bekannt. Durch den Fokus auf die „Marburger Konstellation“ setzt die vorliegende Arbeit zudem andere Akzente. Die Bedeutung der dialektischen Theologie für Strauss' Ausarbeitung des theologisch-politischen Problems etwa kommt bei Sheppard überhaupt nicht zur Sprache. Insofern versteht sich diese Arbeit zugleich als Fortführung und als Modifikation des von Sheppard gegebenen Anstoßes.

lichen Strauss-Anklägern, ergreift die vorliegende Arbeit dabei bewusst nicht Partei. Stattdessen sollen schlicht die Transformationen und Kontinuitäten von Strauss' Denken erhellt werden. Diese geschehen auf mehreren Ebenen, weshalb es angezeigt ist, der Versuchung einer Reduktion seiner Fragestellung auf einen einzigen Generalnenner zu widerstehen. Wenn dennoch vom „theologisch-politischen Problem“ gesprochen wird, dann gerade, um die Heterogenität der unter diesem Begriff versammelten Debatten anzuzeigen.

Im deutschsprachigen Raum gibt es zwar nur wenige Monographien zu Leo Strauss, jedoch haben sie den Weg zu einer Historisierung seines Werkes in entscheidender Weise geebnet. Die wichtigste unter ihnen stammt von dem Politikwissenschaftler Harald Bluhm, der im Jahr 2002 unter dem Titel *Die Ordnung der Ordnung* seine Habilitationsschrift vorlegte.³² Diese bildet den ersten Versuch einer Gesamtdarstellung von Strauss' Œuvre. In neun Kapiteln gibt Bluhm orientierende Interpretationen von Strauss' bedeutendsten Büchern, zeichnet die Anfänge des Denkwegs sowie die Problemkonstellation jüdischen Lebens in der Weimarer Republik nach und gibt einen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte der Strauss-Schule. Mit seiner von Bekenntnissen freien Studie, die vor Kontextualisierungen und der Heranziehung zusätzlicher historischer Quellen nicht zurückschreckt, hat Bluhm in Deutschland den Weg zu einer wissenschaftlichen und unbefangenen Auseinandersetzung mit Strauss geebnet.³³

Seine eigene Arbeitshypothese formuliert Bluhm folgendermaßen: „Strauss entwickelt [...] eine *paradoxe Form von politischem Philosophieren, nämlich ein politisches Denken, das im Kern unpolitisch ist.*“³⁴ Grundsätzlich kann dieser Deutung zugestimmt werden, auch wenn sie differenziert werden muss. Strauss' Konzeption der Politischen Philosophie engagiert sich weder im Feld des Politischen noch gibt sie unmittelbare Hand-

³² Bluhm, Harald: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin: 2002.

³³ Die Situation der bisherigen Strauss-Forschung beurteilt Bluhm ebenfalls kritisch und verortet sein eigenes Unternehmen folgendermaßen: „Strauss wird auf divergierende Weise gedeutet. Die einen, vor allem seine Schüler, sehen in ihm einen der wenigen großen politischen Philosophen im 20. Jahrhundert, andere, wie Kenneth H. Green, erklären ihn zu einem jüdischen Denker, und eine weitere Strömung liest ihn nur als Historiker der politischen Philosophie. In der amerikanischen Literatur gibt es weitere Deutungsrichtungen, inklusive einer Unmenge von detaillierten Untersuchungen. Die Skizze des Forschungsstandes und einiger Desiderata ist auf drei größere Problemkreise konzentriert, und zwar auf die Debatte um das Zentrum von Strauss' Denken sowie auf Fragen der Werkgeschichte und der enormen Wirkung von Strauss. In diesem Kontext entwickle ich meine These und Grundzüge einer kontextualistisch-interpretativen Herangehensweise.“ Bluhm, *Ordnung*, 17.

³⁴ Ebd., 22 (Hervorhebung im Text).

lungsempfehlungen, allerdings ist das Politische doch das formgebende Problem von Strauss' Philosophie als Verteidigung des philosophischen Lebens. Da Bluhm mit politikwissenschaftlichem Interesse schreibt, bleiben die spezifisch *philosophischen* Motive und Beweggründe der Genese von Strauss' Position jedoch im Hintergrund. Diese Lücke einer *philosophiegeschichtlichen* Rekonstruktion und Kontextualisierung von Strauss' Denken versucht die vorliegende Arbeit zu füllen. Bluhms Arbeit bleibt damit Maßstab und Vorbild einer kontextualisierenden Strauss-Forschung, deren Fundament sie bereitstellt, zugleich fordert sie jedoch dazu auf, die spezifisch philosophischen Prägungen und Antriebe von Strauss' Denkweg im Detail deutlicher sichtbar zu machen.

Ein zweites Vorbild in Deutschland hat die Arbeit in Heinrich Meier, dessen 1988 erschienene Studie über Carl Schmitt und Leo Strauss den eigentlichen Beginn der deutschsprachigen Strauss-Forschung markiert.³⁵ Ein Buch zur Entwicklung des jungen Strauss wäre unmöglich, ohne seine Edition der *Gesammelten Schriften*, die alle bekannten Texte des frühen Strauss sowie wichtige Briefwechsel erstmals allgemein zugänglich machten.³⁶ Auch in seinen Publikationen zum „theologisch-politischen Problem“ präsentierte er seitdem weitere wertvolle Archivfunde aus Strauss' Nachlass in Chicago.³⁷

Anders als in Deutschland existiert im anglo-amerikanischen Sprachraum eine unüberschaubare Zahl an Publikationen zu Strauss. Neben dem von Steven B. Smith zusammengestellten *Cambridge Companion to Leo Strauss* muss als hilfreiche Einführung vor allem der von Alan Udoff herausgegebene Band *Leo Strauss's Thought* erwähnt werden.³⁸ Wichtig für die Strauss-Forschung waren zudem vergleichende Studien, die sein Denken in der Auseinandersetzung zeigten.³⁹ Mit der Arbeit von Kenneth Hart

³⁵ Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart: 1988.

³⁶ Die Verdienste Heinrich Meiers um die Strauss-Forschung in Deutschland betont auch Dieter Henrich: Henrich, Dieter: „Eine Rückkehr nach Deutschland. Zur Publikation der Werkausgabe von Leo Strauss“, in: *Merkur* Nr. 637 (2002), 423–428. Eine nähere Auseinandersetzung mit der Position Meiers erfolgt im „Fazit“ dieser Arbeit.

³⁷ Meier, Heinrich: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: 2006.

³⁸ Smith, Steven B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge: 2009. Udoff, Alan (Hg.): *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991.

³⁹ Lampert, Laurence: *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, IL: 1996. Behnegar, Nasser: *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, IL: 2003. In Deutschland gibt es die Studie von Clemens Kauffmann: Kauffmann, Clemens: *Strauss und Rawls: Das philosophische Dilemma der Politik*, Berlin: 2000. Vor allem muss aber die hervorragende, historisch sorgfältig kontextualisierende Arbeit Georges Tamers er-

Green begann seit 1993 außerdem eine intensive Diskussion um die jüdischen Elemente von Strauss' Denken.⁴⁰ Michael Zanks Übersetzung der von Heinrich Meier zugänglich gemachten frühen Texte von Strauss stellte diese Debatten schließlich auf ein solides Fundament.⁴¹ Seit der von den Medien erzeugten Aufmerksamkeit für Strauss als geistigen Vater neokonservativen Denkens erschienen seit 2006 zuletzt einige neue Interpretationsversuche, die sich gezielt auch der Weimarer Phase zuwandten. Auf diese ist kurz einzugehen.

Die größte Ähnlichkeit zeigt die hier vorgelegte Studie mit dem 2008 erschienenen Buch von David Janssens.⁴² Auch Janssens konzentriert sich auf Strauss' Frühwerk, um dieses als notwendige Voraussetzung für ein Verständnis des „amerikanischen Strauss“ kenntlich zu machen: „The aim of this book is to introduce the early European Strauss to an English-speaking readership, as well as to show that an appreciation of this Strauss is a vital prerequisite for understanding the later American Strauss.“⁴³ Diese Intention wird auch hier vertreten. Anders als bei Janssens werden zu diesem Zweck aber ganz andere Texte herangezogen. Denn seltsamerweise beschränkt Janssens seine Rekonstruktion des Frühwerks auf den Zeitraum bis 1937, danach springt er direkt ins Jahr 1965. Der dazwischenliegende Zeitraum ist nun allerdings gerade der interessante, an dem sich der Zusammenhang von Strauss' europäischer und amerikanischer Phase am Textmaterial nachweisen lässt. Diese Schriften ignoriert Janssens jedoch vollständig und verwandelt die Grundthese seines Buches damit lediglich in ein spekulatives Postulat. Im Unterschied zu Janssens liegt der Fokus des vorliegenden Buches hingegen genau auf jener Phase zwischen 1937 und 1949, in der sich die *Verbindung* der Werkteile darstellen lässt.

Auch Markus Kartheininger bemüht sich in seinem 2006 vorgelegten Buch um eine Aufarbeitung der Genese von Strauss' theologisch-politischem Problem.⁴⁴ Mit seiner Studie setzt er dabei den Maßstab für

wähnt werden: Tamer, Georges: *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden: 2001.

⁴⁰ Green, Kenneth H.: *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Albany, NY: 1993. Diese Frage nach Strauss als Vertreter einer „jüdischen Philosophie“ wurde zuletzt von Leora Batnitzky in einer vergleichenden Studie zu Strauss und Emmanuel Levinas fortgeführt, die zu Recht von allen Seiten große Anerkennung erfuhr: Batnitzky, Leora F.: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge: 2006.

⁴¹ Strauss, Leo: *The Early Writings (1921–1932)*, Albany, NY: 2002.

⁴² Janssens, David: *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, New York, NY: 2008.

⁴³ Ebd., 5.

⁴⁴ Kartheininger, Markus: *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, München: 2006.

künftige Beiträge, da er sich konsequent hütet, den frühen Strauss aus der Perspektive der Selbstaussagen des Spätwerks zu lesen. Diese Vorsicht wurde zum Vorbild für die hier präsentierten Analysen. Wenn sich Kartheiner mit seiner exzellenten Analyse jedoch strikt auf das Verhältnis von Strauss zu Franz Rosenzweig und Hermann Cohen beschränkt, dann wird hier hingegen der Blick auf das spätere Geschehen gelenkt.

Eine „neue Perspektive“ auf Strauss' Werk durch eine Interpretation der Weimarer Schriften möchte schließlich auch Benjamin Lazier gewinnen.⁴⁵ Er betrachtet Strauss als Vertreter eines für die damalige Generation deutsch-jüdischer Intellektueller typischen Versuchs, die eigene religiöse Tradition auf ihre säkulare Gegenwart zu beziehen. Indem Lazier Strauss als zeitgenössischen Erneuerer der Pantheismus-Kontroverse deutet, unterläuft er die rigide Trennung zwischen Religion und Philosophie. Insbesondere möchte er die religiöse Konnotation von Strauss' Naturrechtsthema nachweisen: „Posing the question this way promises a new perspective [...]. It [...] enables us to understand the great shift in Strauss's thought: from the question of God to the question of nature. It enables us to understand Strauss's quest for natural right as akin to a search for a lost or absent God, and his option for philosophy as a form of heresy. It enables us to understand the most ‚secular‘ formulation of his message as more involved with the divine than his philosophical champions will admit, but not in the way those who have attended to his writings on religion have claimed.“⁴⁶ Mit diesem Argument macht Lazier sich Strauss passend für seine Erzählung einer „häretischen Generation“ zwischen den Weltkriegen. Ob Strauss mit *Natural Right and History* allerdings tatsächlich auf eine Renaissance des Naturrechts abzielte, machen zahlreiche Passagen in seinem Werk zweifelhaft. Stattdessen scheint er diesen Topos eher für seine Historismuskritik sowie für seine Forderung einer Rückkehr zur Antike zu instrumentalisieren. Historische Kontextualisierung tut zur Entscheidung solcher Fragen Not.

Argumentationsschritte

Der *erste Abschnitt* des Buchs stellt Leo Strauss als Religionsphilosophen vor. Diese Themenwahl markiert eine Differenz zur Rede von Strauss als Denker des „theologisch-politischen Problems“. Die meist vorausgesetzte Zentralität und Singularität von Strauss' theologisch-politischer Fragestellung soll dadurch in neuem Licht erscheinen. Indem er als Religionsphilo-

⁴⁵ Lazier, Benjamin: *God Interrupted: Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton, NJ: 2008.

⁴⁶ Ebd., 17 f.

soph betrachtet wird, verlieren seine Texte den Nimbus des Singulären, da sie als Produkte der Teilnahme an intensiv geführten religionsphilosophischen Debatten während der Weimarer Republik begegnen. Diese fanden auf mehreren Ebenen statt, die in den einzelnen Kapiteln rekonstruiert werden.

Zunächst soll im *ersten* Kapitel die Bedeutung der Nietzsche-Rezeption für Strauss' frühe philosophische Entwicklung herausgestellt werden. Zum einen lässt sich dies an der Doktorarbeit über Friedrich Heinrich Jacobi ablesen, die Strauss bei Ernst Cassirer einreichte, zum anderen an der religionsphilosophischen Dimension seiner Kritik des Zionismus. Im ersten Fall kann Nietzsches Topos der „irrationalen Voraussetzungen der Vernunft“ als Motiv der Zuwendung zu Jacobi identifiziert werden, den Strauss für eine Kritik am Neukantianismus seines Lehrers Cassirer verwendet. Im zweiten Fall ist es Nietzsches Formel vom „Tod Gottes“, aus dem Strauss seine Diagnose eines säkularen Zeitalters ableitet und daraus die Konsequenz zieht, jede normative Gründung des Zionismus oder eines jüdischen Staates in einer religiösen Tradition abzulehnen. Vor diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage, inwieweit die Spuren Nietzsches – als Konstruktion einer radikalen Unversöhnbarkeit der Traditionen – noch in der Wende zur Antike kenntlich bleiben.

Das *zweite* Kapitel versucht, den religionskritischen Ansatz des frühen Strauss präziser zu fassen, indem es sein zionistisches Engagement als Voraussetzung der philosophischen Auseinandersetzung mit Religion beleuchtet. Zunächst wird Strauss' Rolle in der jüdischen Jugendbewegung rekonstruiert, die die Situation der Suche nach einem jüdischen Selbstverständnis und einer spezifisch jüdischen Identität veranschaulicht. Im Unterschied zu anderen philosophischen Thematisierungen der Religion zeigen sich hier erste Gründe für Strauss' Fokussierung auf das Verhältnis von *Politik* und *Religion*. Anhand des autobiographischen Vorworts zur amerikanischen Ausgabe des Spinoza-Buches lässt sich aus dieser Konstellation Strauss' Rede vom „jüdischen Problem“ sowie das Problem seines Atheismus nachzeichnen.

Auf der Basis dieser Kontextualisierungsarbeit kann im *dritten* Kapitel schließlich die mythenumrankte Bedeutung der dialektischen Theologie für die Genese von Strauss' „theologisch-politischem Problem“ verhandelt werden. Es gibt wenige direkte Textzeugnisse für diese Beziehung, obwohl Strauss ihr in autobiographischen Rückblicken einen entscheidenden Einfluss attestiert. Über den Umweg der Spurensuche in frühen Rezensionen zeigt sich jedoch, dass Strauss' Verhältnis zur dialektischen Theologie eng verquickt ist mit seinen Stellungnahmen in Debatten zur jüdischen Religionsphilosophie. Diese Abhängigkeiten und Querverweise müssen wieder sichtbar gemacht werden. Es zeigt sich dann, wie sich Strauss zum einen als scharfer Kritiker der dialektischen Theologie Friedrich Gogartens prä-

sentiert, zum anderen aber mit ihm die entscheidende Abgrenzung zur religionsphilosophischen Programmatik des Neukantianismus teilt. In diesem Ringen zwischen Nähe und Distanz zur dialektischen Theologie werden bemerkenswerte Gemeinsamkeiten kenntlich, die den Kern von Strauss' Offenbarungsverständnis betreffen.

Das *vierte* Kapitel bietet anhand des erst kürzlich veröffentlichten Vortrags *Reason and Revelation* aus dem Jahr 1948 dann eine systematische Diskussion von Strauss' Offenbarungsbegriff sowie des davon abhängigen Konzepts des Atheismus. Es lässt sich zeigen, wie die von der dialektischen Theologie empfangenen Anregungen dort ihre Kraft in Grundentscheidungen entfalten, die über den Wechsel nach Amerika hinaus Strauss' Denken prägen und wirksam bleiben.

Der *zweite Abschnitt* wechselt dann das Themenfeld und widmet sich Strauss' Kritik des Historismus. Dieser Perspektivwechsel ist nötig, da das „theologisch-politische Problem“ keineswegs eine von Anfang an einheitliche Fragestellung bezeichnet, sondern erst allmählich durch Strauss' Profilierungsbemühungen in unterschiedlichen Debatten Gestalt annimmt.⁴⁷ Strauss' Anklage des Historismus, der in Gestalt des Relativismus für die „geistige Krisis“ unserer Zeit verantwortlich sei, ist vielleicht das bekannteste Theoriestück seiner Politischen Philosophie.⁴⁸ Als solche Relativismus-Kritik bildet der „Historismus“ ein zentrales Element von Strauss' „theologisch-politischem Problem“. Meist wird dabei jedoch aus dem Blick verloren, dass das Schlagwort des „Historismus“ ganz unterschiedliche Stoßrichtungen besitzt.

Im *ersten* Kapitel soll hier zunächst studiert werden, wie Strauss im neuen akademischen Milieu der USA explizit Bezug nimmt auf die Weimarer Debatten. Die Rekonstruktion beginnt deshalb mit einer Analyse des Vortrags *German Nihilism* aus dem Jahr 1941. Strauss bemüht sich dort um eine Erklärung des Totalitarismus und gibt eine aufschlussreiche Skizze seiner Sicht auf die weltanschaulichen Frontstellungen der Weimarer

⁴⁷ Auf diese Vielgestaltigkeit und Heterogenität des „theologisch-politischen Problems“ verweist auch Heinrich Meier: „Nichts ist so umstritten im Denken von Leo Strauss und nichts ist so zentral für sein Verständnis wie das theologisch-politische Problem. Umstritten ist nicht nur die Position, die Strauss zum theologisch-politischen Problem einnimmt. Der Streit betrifft bereits die Frage, welche Position er in Wahrheit eingenommen hat. Und da das theologisch-politische Problem im Zentrum von Strauss' Politischer Philosophie steht, findet der Streit seinen Niederschlag in der Auseinandersetzung mit allen großen Themen des Straussschen Œuvre, vom Dialog der Alten und der Modernen, über die Philosophie als Lebensweise und die exoterisch-esoterische Kunst des Schreibens bis zur Kritik des Historismus.“ Meier, Problem, 13.

⁴⁸ Vgl. Pelluchon, Corine: *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris: 2005.

Republik. Vor allem die geistesgeschichtliche Neuverteilung der Rollen im Aufstieg des Nationalsozialismus, die er darin vornimmt – er lastet die Verantwortung für den nationalsozialistischen Erfolg nicht mehr einem „Nihilismus“, sondern dem „Historismus“ an –, ermöglicht wichtige Klärungen der argumentativen Logik seiner Historismuskritik.

Das zweite Kapitel beleuchtet anhand des ebenfalls 1941 in New York gehaltenen Vortrags *Historicism* dann eine bedeutende Modifikation. Wieder bezieht sich Strauss in diesem bislang unpublizierten Vortrag auf Weimarer Debatten um den Historismus, diesmal die Wissenssoziologie, allerdings wendet er seine Historismuskritik nun zu einer Fundamentalkritik der Sozialwissenschaften. Neben die weltanschauliche Abwehr des Relativismus tritt damit eine wissenschaftstheoretische. Beide haben ihren Ursprung in den Konstellationen Weimars, die wissenschaftskritische Spitze gegen den Historismus gibt zudem den theologischen Subtext wieder zu erkennen. Ohne historische Kontextualisierung werden diese zwei Argumente jedoch selten unterschieden.

Die Herausarbeitung dieser doppelten Funktion von Strauss' Historismuskritik führt im dritten Kapitel schließlich zu den einleitenden Passagen von *Natural Right and History*. Diese sind besonders bekannt und werden gewöhnlich als Kritik an Martin Heidegger interpretiert.⁴⁹ Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Rekonstruktion der Genese von Strauss' Historismuskritik stellen sich die Bezüge nun wesentlich komplexer dar. Nach einer kurzen Charakterisierung der geistigen Situation an der damaligen University of Chicago, dem Entstehungsort des Naturrechtsbuches, soll zum einen die Präsenz Ernst Troeltschs in Strauss' Text aufgearbeitet werden, zum anderen gilt es, die Implikationen sowie die Plausibilität des angeblichen Dialogs mit Martin Heidegger zu prüfen.

Der dritte Abschnitt untersucht abschließend die Rolle von Strauss' Thema einer Rückkehr zur Antike als Entwicklungsstation des „theologisch-politischen Problems“. Hier kann an einem dritten Hauptmotiv von Strauss' Politischer Philosophie das Weiterwirken der Weimarer Debatten aufgezeigt sowie seine spezifische Transformation dieses Erbes im US-amerikanischen Kontext rekonstruiert werden.

Im ersten Kapitel erfolgt der Einstieg mit einer Interpretation des Vortrags *The Living Issues of German Postwar Philosophy* aus dem Jahr 1940. Auch in diesem Text aus der frühen New Yorker Zeit begegnet Strauss in der Situation eines Ringens um Selbstverständigung. Es gilt, die Zäsur der Emigration zu verarbeiten und eine neue philosophische Position zu fin-

⁴⁹ Vgl. Smith, Steven B.: *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, IL: 2006. Hier: S. 108 ff.

den, welche die gemachten Erfahrungen zu integrieren erlaubt. Die Schwierigkeit dieser Integration besteht in der Herausforderung, die deutschen Traditionen, in denen Strauss' Denken wurzelt, von der Verantwortung für den Weg in den Totalitarismus zu trennen. So gibt sich sein Konzept einer Rückkehr zur Antike als Antwort auf die Krisenerfahrungen der Moderne als typische Reflexionsgestalt der Weimarer Republik zu erkennen, die ihren Ursprung in der Tradition der Kulturkritik besitzt.

Das *zweite* Kapitel demonstriert, wie das daraus resultierende Projekt einer Erneuerung platonischen Denkens keineswegs Strauss' solitären Status begründet, sondern unmittelbar an Debatten der Marburger Konstellation anknüpft. Hier ist es vor allem der bislang unbekannte und unpublizierte Briefwechsel mit Hans-Georg Gadamer aus den 1930er Jahren, der Strauss als Teil einer breiten Bewegung der Neuentdeckung Platons kenntlich macht. Gerade der Kontext dieser Konkurrenzunternehmen lässt das Spezifische von Strauss' Antike-Bild jedoch besonders deutlich hervortreten. In der Diskussion mit Gadamer zeigt sich die Theorie der Philosophiegeschichte als das entscheidende Differenzmerkmal von Strauss' Politischer Philosophie und der von ihr vorausgesetzten Hermeneutik.

Im Schlusskapitel *Leo Strauss und die Wissenssoziologie* werden die Fäden von Religionsphilosophie, Historismuskritik und Philosophiegeschichte, die die Spur der Wirkungsgeschichte von der Marburger Hermeneutik in die USA erzeugen, schließlich zusammengeführt. Im Medium der Abgrenzung von der Wissenssoziologie verbindet sich Strauss' Disput mit Hans-Georg Gadamer um die angemessene Platon-Interpretation mit seiner Kritik am Historismus. Zugleich kann gezeigt werden, wie die Neubestimmung der philosophischen Gegner in den USA als Wiederholung der früheren Kritik an der deutschen Wissenssoziologie geschieht. Als die amerikanische Variante des europäischen Relativismus identifiziert Strauss dabei den Pragmatismus John Deweys. In der Abgrenzung zu diesem wird deutlich, wie Strauss in den USA seine theologisch-politische Beschreibung der Moderne als Zeitalter soziologischer Neutralisierungen aktualisiert. Seine Kritik der Wissenssoziologie wie des Pragmatismus speist sich damit aus Motiven einer theologisch-politischen Modernekritik der 1920er Jahre. Durch Strauss bleiben diese Diskurse in der Gegenwart lebendig und verlangen nach einer kritischen Auseinandersetzung.

A. Der religionsphilosophische Ausgangspunkt

Die Aufarbeitung der Genese von Strauss' theologisch-politischem Problem muss ihren Ausgangspunkt bei zwei Einflüssen nehmen, ohne die seine späteren Positionierungen unverständlich bleiben. Die Bedeutung der fruhlen Nietzsche-Rezeption sowie das Engagement im Zionismus bilden die Vorgeschichte jener religionsphilosophischen Argumentation, die im ersten Abschnitt rekonstruiert werden soll. Beide Themen machen Strauss' Ringen mit dem Glauben seiner Herkunft als zentrales Element seiner biographischen und philosophischen Selbstfindung sichtbar.

Diese fruhlen Prägungen sind nur in randständigen Texten dokumentiert. Anstatt dem Weg über Strauss' berühmt gewordene Monographien zu folgen, wird eine Rekonstruktion der Genese des so genannten „theologisch-politischen Problems“ hier über seine wenig rezipierten Frühschriften gesucht. Diese enthalten Rezensionen, Zeitungsartikel, Vorträge, aber auch die Doktorarbeit bei Ernst Cassirer. In solchen Texten aus der zweiten Reihe zeigt sich weit deutlicher als in den großen Publikationen Strauss' Verflochtensein mit den geistigen Strömungen seiner Zeit. Seine Diskussion mit Zeitgenossen, die Aneignung und Kritik damals einflussreicher Theorien soll erschlossen werden. Das „theologisch-politische Problem“ erscheint dann keineswegs mehr schlicht als „ewiges“ Problem, sondern als Resultat einer spezifischen historischen Situation, aus der heraus Strauss spricht. Gerade Strauss' an Abgrenzungen reiches Denken belegt, wie das Verständnis der philosophischen Argumentation eine ideenhistorische Kontextualisierung verlangt und voraussetzt.

Das Herzstück von Strauss' religionsphilosophischer Argumentation bildet jedoch sein Verhältnis zur dialektischen Theologie. Dieses bildet einen mit Legenden aufgeladenen, doch kaum erforschten Topos in der Strauss-Literatur, den Strauss in später verfassten autobiographischen Vorworten zu Neuausgaben seiner Bücher aus der Zwischenkriegszeit selbst kultivierte. Diese als autoritative philosophische Autobiographien angelegten Texte spielen gezielt auf die Bedeutung der dialektischen Theologie für Strauss' Werk an, bleiben inhaltlich jedoch bewusst vage. Es ist darum überfällig zu klären, welche Rolle Personen wie Friedrich Gogarten, Karl Barth oder Emil Brunner tatsächlich in der Entwicklung von Strauss' Politischer Philosophie spielen.

Als Leitgedanke dieser Auseinandersetzung zeigt sich Strauss' Kritik an einer auf Schleiermacher zurückgehenden Religionstheorie. Seine Polemik gegen einen Erfahrungsansatz zur Beschreibung der Religion setzt früh ein und lässt sich bis in seine späten Stellungnahmen zum Verhältnis von Philosophie und Offenbarung verfolgen. Der religionsphilosophische Ausgangspunkt seines „theologisch-politischen Problems“ verdichtet sich damit in zwei Topoi: der Option für den Atheismus und der These eines unabschließbaren Kampfes zwischen Glauben und Unglauben. Beide Konsequenzen resultieren aber aus Strauss' meist undiskutiert bleibendem Offenbarungskonzept. Eine Aufarbeitung desselben ist darum die wichtigste Aufgabe am Schluss dieses Abschnitts.

I. Die Doktorarbeit im Kontext

Das erste Kapitel soll zunächst die Präsenz Friedrich Nietzsches in Strauss' frühen Schriften veranschaulichen. Gleichzeitig wird darin ein Überblick über seine intellektuelle Entwicklung während der Weimarer Zeit gegeben, die danach im Detail zu rekonstruieren ist. Ein Beginn mit Nietzsches Spuren in Strauss' Denken empfiehlt sich auch deshalb, weil die Arbeit am so genannten „theologisch-politischen Problem“ damit als Beschreibung der Moderne kenntlich gemacht werden kann, die auf Nietzsches Diktum „Gott ist tot“ reagiert. Die Spannung zwischen säkularer Gegenwart und religiöser Tradition, die Nietzsches wirkmächtige These zu einem Problem der Philosophie macht, ist für Strauss dabei nicht nur theoretische Herausforderung, sondern durchdringt seine ganze Lebensführung. Strauss' zionistisches Engagement wird die politische Dimension dieser Spannung vor Augen führen. Eine explizite Auseinandersetzung mit Nietzsche legte Strauss in dieser Zeit nicht vor, dennoch wird dessen Bedeutung für die Genese des theologisch-politischen Problems deutlich.

1. Ein Anhänger Nietzsches

Eine der meistzitierten Stellen aus Leo Strauss' Briefwechseln stammt aus einem Brief an Karl Löwith vom 23. Juni 1935 und lautet: „ich kann nur sagen, dass mich Nietzsche zwischen meinem 22. und 30. Jahr so beherrscht und bezaubert hat, dass ich ihm alles, was ich von ihm verstand [...] aufs Wort glaubte.“¹ Diese Selbstaussage soll als Ausgangspunkt genommen werden, um den Einfluss von Friedrich Nietzsches Philosophie

¹ Strauss, Leo: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Stuttgart: 2001. Hier: S. 648.

auf das Denken des jungen Leo Strauss zu prüfen. Nimmt man Strauss beim Wort, dann befand er sich von 1921 bis 1929 im Bann Nietzsches.

Zuerst ist zu klären, was es mit diesen beiden Grenzdaten auf sich hat. Das Jahr 1921 war das Jahr, in dem Strauss seine Promotion über Friedrich Heinrich Jacobi bei Ernst Cassirer abschloss. Das Jahr 1929 ist das Jahr, in dem er seine Beschreibung der Moderne als „zweite Höhle“ und die Forderung einer Rückkehr zu Platon erstmals entwickelte.

Zu Cassirer war Strauss gekommen, weil er nach Ableistung eines siebzehnmonatigen Einsatzes im Ersten Weltkrieg aufgrund des legendären Rufs Hermann Cohens sein Studium in Marburg begann. Dort blieb er jedoch nicht lange, sondern ging stattdessen nach Berlin, wo Cohens berühmtester Schüler, Ernst Cassirer, als Privatdozent lehrte. Diesem folgte er nach dessen Berufung an die neu gegründete Universität Hamburg in die Hansestadt.

Dieses akademische Curriculum war eingerahmt von einem frühen und intensiven Engagement in der zionistischen Jugendbewegung. Strauss berichtet, wie es der Eindruck der aus dem russischen Reich vor Pogromen geflohenen Ostjuden war, der ihn dem orthodoxen Glauben seines Elternhauses entfremdete und ihn im Alter von siebzehn Jahren zu einem „einfachen, geradlinigen politischen Zionismus“ „konvertieren“ ließ.² Zu Beginn seines Studiums war er deshalb dem Jüdischen Wanderbund *Blau-Weiß* beigetreten, dem jüdischen Pendant des einflussreichen *Wandervogels* der deutschen Jugendbewegung. Nietzsches prägender Einfluss auf diese Bewegung kann nur schwer überschätzt werden.³ In Strauss' Interventionen zwischen 1923 und 1925 im Rahmen zionistischer Debatten finden sich deshalb frühe Spuren, in denen zu beobachten ist, wie er unter Berufung auf einen nietzscheanisch anmutenden „Geist der Nüchternheit“ Einspruch gegen alle „pathetischen Deklamationen“ erhebt und sich generell nahezu allen gegenwärtigen Trends im Zionismus seiner Zeit widersetzt. Besonders markant sind in diesem Kontext seine scharfe Kritik des Kulturzionismus und eines religiösen Zionismus. Darauf wird noch näher einzugehen sein.

² „In the *Gymnasium* I became exposed to the message of German humanism. Furtively I read Schopenhauer and Nietzsche. When I was sixteen and we read the *Laches* in school, I formed the plan, or the wish, to spend my life reading Plato and breeding rabbits while earning my livelihood as a rural postmaster. Without being aware of it, I had moved rather far away from my Jewish home, without any rebellion. When I was seventeen, I was converted to Zionism – to simple, straightforward political Zionism.“ Giving of Accounts, 460 (Hervorhebungen im Text).

³ Niewöhner, Friedrich: „Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 – Ursprünge und Begriff“, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin: 1997, 17–31.

2. Das Schlüsseljahr 1921:

Nietzsche und Strauss' Dissertation bei Ernst Cassirer

Die 1921 bei Ernst Cassirer fertiggestellte Dissertation trägt den Titel *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Friedrich Heinrich Jacobis*.⁴ Auf den ersten Blick mutet sie wie eine klassische Doktorarbeit im Stil der neukantianischen Schule an: „Das Problem der Erkenntnis bei...“. Sieht man genauer hin, bemerkt man jedoch schnell, dass Strauss sich dem entziehen will und sich gezielt für Jacobi entschied. Dessen Denken steht philosophiehistorisch für eine Gegenposition zum methodologischen Rationalismus der kantischen Tradition. Und Strauss beginnt seine Arbeit denn auch gleich mit einem von Jacobi übernommenen, polemischen Dualismus, der zwei radikal entgegengesetzte Haltungen zur Welt bezeichnen soll: Er unterscheidet zwischen „mutig-glaubend“ und „furchtsam-zweifelnd“.⁵ Der ersten ist Jacobis Zentralkategorie des „Glaubens“ zugeordnet, der zweiten die Tradition erkenntniskritischer Reflexion seit Descartes, wobei Strauss letzteres sicherlich mit Cassirer und der ganzen Marburger Schule des Neukantianismus identifiziert. Eine implizite Kritik, von der er nur Hermann Cohen ausnimmt, wie noch zu sehen sein wird.

Insgesamt stellt die Dissertation eine Kritik des Neukantianismus vom Prinzip des Gebenden und Gegebenen her dar. Jacobi wird Strauss zum Zeugen für den Gedanken, dass „der Intellekt eingehegt ist [...] von irrationalen ersten ‚Gegebenheiten‘“. Als Beispiele nennt Strauss unter Rekurs auf Jacobi die Daten der Sinneswahrnehmung, Gott oder das Gute.⁶ Der Grundgedanke lautet: Primär bringe nicht der menschliche Verstand seine Gegenstände durch Schematisierungen hervor, sondern er empfangen diese vielmehr durch Gegebenheiten des Sinns. Die passive Seite des menschlichen Intellekts, für die bei Jacobi das Stichwort des „Glaubens“ steht, müsse stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Ein beliebtes Argument gegen den Neukantianismus, das Strauss in die Nähe der Phänomenologie Edmund Husserls und der Religionsphilosophie Rudolf Ottos rückt.⁷ Auf die Phänomenologie bezieht er sich durch die Bezeichnung von Jacobis „Methode des bejahten Typus [...] als ‚deskriptiv‘“ explizit.⁸

⁴ Strauss, Leo: „Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis (1921)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 237–297. Der zweite Band von Strauss' *Gesammelten Schriften* wird im Folgenden zitiert als „LS II, Seitenzahl“.

⁵ LS II, 293.

⁶ Ebd., 261 f.

⁷ „Das Wesentliche der Jacobischen Methode ist die grundsätzliche Hinwendung auf die Begebenheiten vor allem ‚Begreifen‘. Dass es darauf ankommt, diese zu begreifen, sie ‚umzuformen‘, dass es dazu jener methodischen Künstlichkeiten bedarf, das liegt ausserhalb seines Gesichtskreises – oder wenigstens fragt er nicht danach, im Eifer der

Sowohl die Rhetorik radikaler Gegensätze als auch die Theorie von den irrationalen Voraussetzungen der Vernunft hat Strauss nun jedoch vermutlich nicht erst bei Jacobi gelernt. Beides wurde der Generation des Ersten Weltkriegs in populärer Gestalt durch die Schriften Friedrich Nietzsches vermittelt. Ihre Systematisierung erfuhren diese Gedanken Nietzsches damals im soziologischen Werk Max Webers, der sie zum Konzept konkurrierender Weltanschauungen ausgestaltete, die in unversöhnlichen Werturteilen gründend einen tragischen und unbeendbaren Kampf austrügen. Strauss, der seine Bewunderung für Weber an zahlreichen Stellen hervorhebt, rekurriert in seiner ersten philosophischen Schrift also auf eine Weber'sche „Typologie“, die ihren Ursprung bei Nietzsche hat. Vor diesem Hintergrund erklärt sich unter anderem auch, wie es möglich ist, dass Strauss in einer zionistischen Schrift dieser Jahre den „moralischen Radikalismus“ des Vaters des modernen Antisemitismus, Paul de Lagarde, preisen kann.⁹

Polemik, in der er das prinzipielle Recht der ‚natürlichen‘ Einstellung gegenüber allem ‚Unnatürlichen‘ sicherstellen zu müssen glaubt. So soll vor der Frage nach dem ‚transzendenten Ort‘ Gottes zuerst einmal die Realität Gottes und der Sinn des Gottesbegriffs zum Bewusstsein gebracht werden. Nach dem Sein und Sinn Gottes hat sich das System zu richten, nicht darf dem System zu Liebe [sic!] das religiöse Urphänomen umgebogen werden.“ LS II, 251 f. In einer Fußnote zu dieser Passage verweist Strauss dann auf Rudolf Otto und sein Buch *Das Heilige*. Vgl. LS II, 252 (Fußnote 27).

⁸ LS II, 293. Strauss führt diese Parallelisierung der „Jacobischen Methode“ mit der Phänomenologie wiederholt an und schreibt an anderer Stelle: „Will man einen Namen für diese [Jacobische] Methode, so empfiehlt es sich, sie einem heute bereits eingebürgerten Sprachgebrauch entsprechend als ‚Deskription‘ zu bezeichnen.“ LS II, 252. Dass Strauss den Begriff der „Deskription“ als Verweis auf die Phänomenologie verwendet, und nicht etwa als Bezug auf Diltheys Psychologie, macht er in einer Fußnote zu dieser Passage klar. In dieser ergänzt er: „Der Terminus ‚Phänomenologie‘ ist mehrdeutig; es erscheint zweckmässig, seine Anwendung auf die reine Bewusstseinsforschung im Sinne von Husserls ‚Ideen‘ zu beschränken.“ LS II, 252 (Fußnote 28).

⁹ „Bei aller Hinneigung zum germanisch-christlichen Mittelalter ist Lagarde modern. Er stellt die *Arbeit* als die evangelische Haltung der *Möncherei* des Katholizismus gegenüber: das ist wichtiger als alle romantisierende Sympathie mit Zölibat und Messe, Marien- und Heiligenkult. Die moderne Wissenschaft hat die Fundamente der mittelalterlichen Welt, zu denen etwa der Ptolemäismus gehört, zerstört, und sie hat recht daran getan: denn diese Fundamente hielten *wissenschaftlicher Prüfung* nicht stand. Es ist eine Forderung der *Wahrhaftigkeit*, die orthodoxe Lehre vom Zustandekommen der biblischen Bücher preiszugeben. Kurz: Redlichkeit, Arbeitswille, Bedürfnislosigkeit sind die Tugenden, die Lagarde am höchsten und am häufigsten rühmt.“ Strauss, Leo: „Paul de Lagarde (1924)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 323–331. Hier: S. 324 (Hervorhebungen im Text). Nach dieser wohlwollenden Charakterisierung von Lagardes allgemeiner Haltung diskutiert Strauss seine Vorschläge zur Judenpolitik des deutschen Reiches, in denen die Alternative „assimilieren“ oder „vertreiben“ aufgerichtet wird. Trotz der persönlichen Betroffenheit und Bedrohtheit durch eine solche Politik, verlangt Strauss die Wertschätzung ihrer Prämissen.

Mit der Lobrede auf den „Glauben“, aus dem Interesse einer Kritik am neukantianischen Denken Ernst Cassirers, beginnt paradoxerweise also die Präsenz Nietzsches in Strauss' Werk. Im Kontext der Gestalt seiner Argumentation in der Doktorarbeit verwundert es deshalb nicht, dass Strauss nach deren Beendigung sein Philosophiestudium noch einmal zwei Jahre bei Husserl und Heidegger in Freiburg fortsetzte, um seine Studien zu vertiefen. Doch von seiner Feier des „Glaubens“ auf Kosten der kritischen Vernunft, wie sie in der Dissertation begegnet, sollte er sich ab 1923 distanzieren. In seiner *Antwort auf das „Prinzipielle Wort“ der Frankfurter*, einer Stellungnahme in der Richtungsdiskussion um den Verein Blau-Weiß, dem Strauss angehörte, hebt er die Verwirrung hervor, in der er in Bezug auf den „Glauben“ gesteckt habe, und bekennt sich nun eindeutig zum „Geiste der Nüchternheit“: „Man hat gemeint, indem man uns jahrelang bis zum Ekel mit ‚Erlebnissen‘ und ‚Bekanntnissen‘ überschüttete, uns vergessen machen zu können, daß es so etwas wie Kritik gibt – wir selbst wurden einen Augenblick irre – nunmehr bekennen wir uns eindeutig zu dem Geiste der Nüchternheit im Gegensatz zu dem der pathetischen Deklamation. Mag es immerhin auf den ‚Glauben‘ ankommen – der Glaube ist kein Orakel, sondern unterliegt der Kontrolle durch das historische Denken.“¹⁰ Ab 1923 verteidigt Strauss also die Werte von Kritik und Begründung gegen Glauben und Enthusiasmus.¹¹

sen und Motive: „Da der Staat eine Funktion der Nation ist [...] kann von den Menschenrechten als Rechten der Einzelnen nicht gut die Rede sein. Und die Gleichheit der Nationen? Lagarde leugnet sie entschieden. Ein chauvinistischer Jude könnte sich nicht entschiedener die Gleichstellung von Jugoslawen oder Magyaren und Juden verbitten, als Lagarde dies bezüglich Jugoslawen oder Magyaren und Deutschen tut. [...] Man tut gut, sich bei der Beurteilung dieser Forderungen klar zu machen, daß sie von einem radikalen Moralismus getragen sind, von demselben Moralismus, der auch zur Verwerfung des Paulinismus trieb. So nahe berühren sich und so bald entfernen sich voneinander der radikale Moralismus des von Fichte herkommenden Deutschen und derjenige der unter ganz anderen Einflüssen stehenden zionistischen Schriftsteller und Politiker.“ Ebd., 330 f. Zu einer Darstellung Paul de Lagardes aus heutiger Sicht vgl. Sieg, Ulrich: *Deutschlands Prophet Paul de Lagarde und die Ursprünge des Antisemitismus*, München: 2007.

¹⁰ Strauss, Leo: „Antwort auf das ‚Prinzipielle Wort‘ der Frankfurter (1923)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 299–306. Hier: S. 301.

¹¹ Die beste Orientierung in der unübersichtlichen Landschaft von Strauss' frühen Texten bietet die „Introduction“ von Michael Zank, die er für seine Übersetzung dieser Texte ins Englische verfasst hat: Zank, Michael: „Introduction“, in: Leo Strauss, *The Early Writings (1921–1932)*, Albany, NY: 2002, 3–49.

3. Das Wendejahr 1929: Mit Nietzsche und Heidegger gegen Rosenzweig

Bis ins Jahr 1929 durchliefen diese Ansichten von Strauss zahlreiche Modifikationen. Der Grund dafür lag hauptsächlich in intensiven Auseinandersetzungen mit zionistischen Strömungen seiner Zeit. Ihren Höhepunkt erreichten diese in den Jahren zwischen 1923 und 1925, in denen die uns bekannten Texte von Strauss nahezu ausschließlich Stellungnahmen in zionistischen Debatten sind. Danach ändert sich dies wieder.

Die Art von Zionismus, die Strauss damals vertrat, lässt dabei ebenfalls die Spuren der Nietzsche-Rezeption erkennen. Strauss' vorrangiges Thema war, was er als das „moderne Dilemma“ bezeichnet. In dessen Zentrum steht für ihn das Verhältnis von Judentum und europäischer Kultur einerseits, von Religion und Zionismus andererseits. An praktischen Fragen zeigte er hingegen keinerlei Interesse. Strauss steht also für einen sehr akademischen und intellektualistischen Zionismus, wofür ihm Hannah Arendt im Berlin der 1930er Jahre „Ahnungslosigkeit“ vorwerfen sollte.¹² Auch im Feld des Politischen bleibt er Philosoph.

Das wichtigste Kennzeichen seiner zionistischen Beiträge bildet die ambivalente Haltung zur Religion. Diese mag von Strauss' scharfer Entgegensetzung von biblischer Religion und ihren modernen Verzerrungen herühren, wie er sie bereits in der Gegensatzbildung zwischen Cohen und Cassirer verwendet. Im zionistischen Kontext führt dies dazu, dass er weder dem Kulturzionismus (Martin Buber; Achad Haam) noch dem religiösen Zionismus (Isaac Breuer) zugestehen will, in genuiner Übereinstimmung mit der biblischen Religion, oder mit Religion im vor-aufklärerischen Sinne zu sein: „Wir Zionisten dürfen, wenn wir *ex cathedra*, d.h. als Zionisten sprechen, uns nur auf solche Dinge berufen, die in der Situation des Judentums, in unserem Falle des deutschen Judentums, begründet sind. Begründet ist darin der Wille zum Judenstaat, zur jüdischen Außenpolitik. ‚Freiheit‘ und ‚Individualismus‘ sind [...] zionistisch verstanden: ‚Privatsache‘. Nicht privat, sondern vom objektiven zionistischen Charakter ist die Tatsache, daß die jüdische Tradition im 19. Jahrhundert zerstört worden ist, durch die sogenannte Assimilation, die nach ihrem legitimen Sinne nichts anderes ist als Kritik der Tradition.“¹³ Strauss diagnostiziert hier, wie Nietzsche, einen radikalen Bruch mit der religiösen Tradition im

¹² Vgl. Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/M.: 1991. Hier: S. 155.

¹³ Strauss, Leo: „Bemerkung zu der Weinbergischen Kritik (1925)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 427–430. Der erste Band von Strauss' *Gesammelten Schriften* wird im Folgenden zitiert als „LS I, Seitenzahl“. Hier: S. 430. Der Text dokumentiert die ablehnenden Reaktionen auf Strauss' strikte Trennung zwischen Zionismus und religiöser Tradition.

19. Jahrhundert, der ernst genommen werden muss.¹⁴ Er fordert darum eine strikte Abgrenzung des politischen Zionismus von Kulturzionismus und religiösem Zionismus. Um dafür Mitstreiter zu finden, nimmt er es sogar in Kauf, seine Erzfeinde zu loben und sich einen „Assimilanten“ oder „Liberalen“ nennen zu lassen: „In *diesem* Sinne sind wir demnach ‚Assimilanten‘, ‚Liberalen‘ oder welchen Ausdruck sonst man bevorzugt. Und wenn *hierin* so etwas wie ‚Individualismus‘ liegt, dann sind wir in Gottes Namen auch ‚Individualisten‘. Aber nicht, weil Individualismus und Freiheit so schön, ach so schön wären.“¹⁵

Auf der anderen Seite hebt Strauss hervor, dass die tieferen Sphären des spirituellen Menschen durch die rein politische Dimension des Zionismus allein nicht befriedigt werden können, womit er in den Verdacht einer Verteidigung der Orthodoxie geriet.¹⁶ Gleichzeitig lehnt er aber jede Vermischung der beiden Sphären ab. In diesem Sinne verurteilt er beispielsweise jeden Nationalismus kultureller oder religiöser Art als unjüdisch und als europäisches Danaergeschenk. Die Ablehnung jeder Vermischung der Traditionen stellt eine Grundentscheidung schon des frühen Strauss dar, die ihn letztlich sogar dazu führt, eine „biologisch fundierte Ethik“ einer aus biblischen Quellen begründeten vorzuziehen, die für ihn im „Zeitalter des

¹⁴ Vgl. Nietzsche, Friedrich: „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller“, in: ders., *Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen, Kritische Studienausgabe, Bd. 1*, Berlin: 1988, 157–242.

¹⁵ LS I, 430 (Hervorhebungen im Text). Um seinen Trennungsgedanken den „Bundesbrüdern“ zu erläutern und schmackhafter zu machen, versteigt sich Strauss hier selbst zu einer Koalition mit dem Liberalismus. Das in Strauss' Werk solitär stehende Bekenntnis zum Liberalismus ist dem Willen geschuldet, den Zionismus von der Religion zu emanzipieren und zu trennen: „Was ich im Kamp vortrug, war das sehr vorläufige Ergebnis einer langjährigen Beschäftigung mit dem Problem ‚Zionismus‘. Da ich nie Gelegenheit zu einer wirklichen Auseinandersetzung in der zionistischen Öffentlichkeit [...] hatte, war nicht zu erwarten, daß ich sogleich den Kontakt mit den in Forchtenberg versammelten Bundesbrüdern bekam. Ich möchte betonen, daß dies nicht an dem angeblich ‚philosophischen‘ Charakter meiner Auffassung lag, sondern lediglich daran, daß ich mich bemühte, die Dinge zu sehen, wie sie sind, unvoreingenommen durch die vulgären zionistischen ‚Ideologien‘, welche sich durch leichtfertige Anwendung europäischer Kategorien auf jüdische, d.h. nichteuropäische Dinge – im Zusammenhang damit: durch eine faselige Pathetik – auszeichnen. [...] Um meine Absicht möglichst verständlich zu machen, will ich von ihrer praktisch-politischen Auswirkung ausgehen. [...] An die Stelle der Koalition Zionismus-Orthodoxie wird die Koalition Zionismus-Liberalismus treten müssen. Der Feind steht heute rechts!“ Ebd., S. 427.

¹⁶ Der gegenteilige Vorwurf einer Verteidigung der Orthodoxie stützt sich auf Strauss' Bericht zu seinem Vortrag „Das jüdische Kulturproblem in unserem Erziehungsprogramm“. Vgl. Strauss, Leo: „Das Camp in Forchtenberg“, in: *Der Jüdische Student* 21 (1924), 196–200.

Todes Gottes“ nur eine Unredlichkeit sein kann.¹⁷ Sowohl der Atheismus-Vorwurf als auch der Vorwurf einer Rückkehr zur Orthodoxie gehen jedoch fehl und verpassen die Komplexität von Strauss' Position. Inwiefern beides Missverständnisse sind, hängt mit Strauss' Verhältnis zu Nietzsche eng zusammen. Dies soll nun näher betrachtet werden. Was änderte sich bei Strauss im Jahr 1929?

Noch geprägt von der Wirkung, die Martin Heideggers legendäre Auseinandersetzung mit Ernst Cassirer auf dem „Zauberberg“ in Davos auf ihn ausübte, verfasste Strauss 1930 einen Vortrag, den er im selben Jahr im Bundeslager der Kadimah vortrug. In diesem entfaltete er erstmals seine Wende zu Platon und die Idee einer Erneuerung der sokratischen Frage nach dem guten Leben. Die Rückkehr zur Antike hat dabei den spezifischen Sinn, aus dem Paradox zwischen Orthodoxie und Atheismus, in dem sich Strauss gefangen sah, herauszuführen. In seiner intensiven Aversion gegen jede Form der Synthese oder der Versöhnung, für die der Historismus oder der Neukantianismus stehen und in denen Strauss nur Unredlichkeit vermutet, gibt es für ihn im Streit zwischen Vernunft und Offenbarung nur zwei radikale Lösungen: Entweder der Sprung in den Glauben und in die Orthodoxie, für den die dialektische Theologie bzw. Franz Rosenzweig als ihr jüdisches Pendant exemplarisch stand, oder die rückhaltlose Anerkennung eines Zeitalters des Atheismus, wie sie durch Nietzsches Diktum vom „Tod Gottes“ ausgesprochen sei. Für letzteres entscheidet sich nun auch Strauss selbst, wenn er die Anerkennung der Moderne als säkulare Epoche einklagt.

Dieser Gedankengang bildet die Voraussetzung seiner Option für eine Rückkehr zu Platon und eine Erneuerung der sokratischen Frage. In *Die religiöse Lage der Gegenwart* heißt es über Nietzsche entsprechend: „Die Pfeiler, auf denen unsere Tradition ruhte: Propheten und Sokrates-Platon, sind seit Nietzsche eingerissen. Nietzsches Parteinahme für Könige gegen Propheten, für Sophisten gegen Sokrates – Jesus nicht nur kein Gott, auch kein Betrüger, auch kein Genie, sondern ein Trottel. Verworfen das θεωρεῖν und ‚Gut-Böse‘ – Nietzsche der letzte Aufklärer. Durch Nietzsche ist die Tradition in ihren Wurzeln erschüttert worden. Sie hat ihre Selbstverständlichkeit gänzlich eingebüsst. Völlig autoritätslos, völlig di-

¹⁷ „Die Theologie hat in zionistischen Dingen nichts mitzureden, der Zionismus ist rein politisch. Die allgemeinsten philosophischen Grundlagen bietet die biologisch fundierte Ethik.“ Strauss, Leo: „Der Zionismus bei Nordau (1923)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 315–321. Hier: S. 320. Strauss' Ausführungen zum Thema „Zionismus und Atheismus“ werden zeigen, dass er die hier nahe gelegte Option für eine biologische Begründung der Ethik als Konsequenz aus Darwins Kritik der Teleologie fordert. Vgl. In dieser Arbeit S. 44 ff.

reaktionslos stehen wir in der Welt. Erst jetzt hat die Frage: *πως βιωτέον* wieder ihre ganze Schärfe bekommen.“¹⁸

Aus Nietzsches Satz „Gott ist tot“ folgert Strauss, dass die Tradition und alle mit ihr verbundenen Moralvorstellungen ihren Sinn und ihre Legitimität verloren haben. Von besonderer Wichtigkeit ist an dieser Stelle, dass – wenn Strauss sich auf Nietzsches Destruktion des Gottesglaubens bezieht – er explizit und mit Intention die Leugnung des *biblischen* Gottes und der *biblischen* Moral insgesamt meint, nicht nur ihre christliche Sondergestalt. Dies ist der Punkt, an dem Strauss' Nietzsche-Rezeption und seine Kritik des Zionismus bzw. der jüdischen Renaissance ineinandergreifen. Strauss legt auf die Anerkennung des Problems, dass die Moderne eine Epoche des Atheismus sei, in der *jede* religiöse Begründung der Moral ihr Recht und ihre Plausibilität verloren habe, größten Wert. Noch 1962 bekennt er sich in diesem Punkt zu seiner Bewunderung Heideggers, den er 1929 gegenüber Rosenzweig als den konsequenteren Denker vorzog. Er schreibt: „Das neue Denken war vor allem von Franz Rosenzweig ins Leben gerufen worden, der für den größten jüdischen Denker gehalten wird, den das deutsche Judentum hervorgebracht hat. Ihm wurde durch eine andere Form des neuen Denkens entgegengewirkt, der von Heidegger ins Leben gerufenen Form. Es war offensichtlich, daß Heideggers neues Denken sowohl von jeder Nächstenliebe als auch von jeder Menschlichkeit weit wegführte. Andererseits konnte man nicht leugnen, daß er ein tieferes Verständnis als Rosenzweig dafür hatte, was die Einsicht oder Forderung beinhaltete, daß die traditionelle Philosophie, die auf griechischen Fundamenten beruhte, durch ein neues Denken abgelöst werden müsse. Er hätte niemals wie Rosenzweig gesagt: ‚Wir wissen aufs genaueste, wissen es mit dem anschaulichen Wissen der Erfahrung, was Gott, was der Mensch, was die Welt für sich genommen *ist*‘.“¹⁹

Strauss wendet sich hier gegen die Möglichkeit einer Erneuerung des jüdischen Glaubens als Beitrag zur Moderne, wie sie Franz Rosenzweig vertrat. In den zionistischen Debatten machte er die Position stark, dass eine Engführung und Vereinnahmung von Nietzsches Kritik des Gottesglaubens als bloßer Kritik *christlicher* Gottes- und Moralvorstellungen definitiv auszuschließen sei. Schon die indirekte Rede „wird für den größten jüdischen Denker gehalten“ in Bezug auf Rosenzweig bringt Strauss' Distanz zu diesem zum Ausdruck.

Nietzsches Verdienst ist es also, wie Strauss sagt, dass er „uns in die Lage gebracht [hat], die Sokratische Frage wiederzuerstehen, sie als *unsere* Frage wiederzuerkennen.“²⁰ Dies ist dann jedoch auch der Punkt, an

¹⁸ LS II, 389 (Hervorhebungen im Text).

¹⁹ LS I, 19.

²⁰ LS II, 461 (Hervorhebung im Text).

dem sich Strauss von Nietzsches Arbeit der Destruktion abwendete, um in Heideggers Platon- und Aristoteles-Interpretationen seinen eigenen Weg zu einer konstruktiven Philosophie der Gegenwart zu finden.

4. Das zwiespältige Verhältnis zu Hermann Cohen

Aus dem „Bruch mit der Religion“, der aus dem Ernstnehmen von Nietzsches Diktum vom „Tod Gottes“ resultiert, ergibt sich nach Strauss also erst die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Erneuerung der sokratischen Frage nach dem guten Leben, der Frage, wie zu leben sei. An dieser Stelle deutet sich kurz an, in welcher Weise die politische Philosophie des späten Strauss noch aus den Überzeugungen des jungen, radikalen Nietzscheaners lebt. Die entscheidende Bedeutung, die der späte Strauss der sokratischen Frage nach dem guten Leben zuweist, nährt sich aus der bei der Nietzsche-Lektüre gewonnenen Doktrin, in einem atheistischen Zeitalter zu leben.

Dieser Überzeugung entspringt nun jedoch auch eine Zuspitzung, die bislang noch nicht angesprochen wurde. Wenn in den bisherigen Ausführungen zuerst Strauss' Kritik an Ernst Cassirer, dann an Franz Rosenzweig entwickelt wurde, blieb einer doch immer ausgenommen, nämlich Hermann Cohen. Ihm gestand Strauss als einzigem zu, die jüdische Religion authentisch bewahrt zu haben: „Es ist bezeichnend für die Differenz, die von Anfang an zwischen Cohen und der Marburger Schule bestand, daß Cohens Polemik gegen den Mythos, die nicht die ‚Aufhebung‘, sondern die Beseitigung des Mythos anstrebt, eben *nicht* von idealistischen Motiven geleitet ist. Cohen lehrt, das *ethische* Motiv, das Interesse an dem Wozu, *verdränge* – nicht: hebe auf – das *mythische*, das Interesse an dem Woher. Was bedeutet dies? Die Transzendenz des Sollens gegenüber dem Sein fordert von sich aus im konkreten Zusammenhange des menschlichen Daseins, wie Cohen genug und übergenug gesagt hat, die Weiterbildung der Ethik zur Religion. Das ethische Transzendenz-Motiv hat bei Cohen von vorne herein latent die Kraft und Tiefe des religiösen. Und da ist es nun wesentlich, daß er zuletzt in seiner Theologie von dem *religiösen* Transzendenz-Gedanken aus die prophetische Polemik gegen den Bilderdienst aufnimmt, die – um es nochmals zu sagen – eine leidenschaftliche Verwerfung und nicht eine ‚Aufhebung‘ ist. Hier wird offenbar, in welchem inneren Zusammenhange Cohens ganzes philosophisches System, welches sich in seiner Theologie in jeder Hinsicht *erfüllt*, mit dem Judentum steht, und hier ist ein wirkliches, ein systematisches Verständnis der Heraufkunft der Prophetie erzielt.“²¹

Deutlich wird hier noch einmal, wie Strauss Cohen gegen Ernst Cassirer und dessen Philosophie der mythologischen Formen auszuspielen versucht.

²¹ LS II, 348 f. (Hervorhebungen im Text).

Es ist jedoch zu fragen, inwieweit Strauss Cohens Intentionen eigentlich korrekt wiedergibt. Denn seine starke Betonung des Transzendenzgedankens und die einseitige Rückführung des Ethischen auf das Religiöse widersprechen eigentlich Cohens Absichten und wecken den Verdacht, dass Strauss diesen nur als autoritative Maske für seine eigenen Vorstellungen verwendet. Doch abgesehen von diesen Schwierigkeiten affirmiert Strauss zu dieser Zeit zumindest noch sehr deutlich die Möglichkeit einer moralischen Kritik der Moderne aus dem Geist der biblischen Prophetie.

Dies sollte sich ändern. In einer Rezension zu Sigmund Freuds 1927 erschienenem Buch *Die Zukunft einer Illusion* wendet Strauss die zuvor geschilderte Kritik an Rosenzweig und Cassirer zuletzt auch gegen Cohen.²² Er nutzt das Medium einer Freud-Rezension, um seinen eigenen, sich nun allmählich festigenden Standpunkt öffentlich auszusprechen: „das jüdische Volk kann im Zeitalter des Atheismus seine Existenz nicht mehr auf Gott, sondern allein auf sich selbst, auf seine Arbeit, auf sein Land und auf seinen Staat gründen; es muß auch als Volk mit den Traditionen brechen, mit denen so viele Einzelne schon längst gebrochen haben; besser die redliche Enge und Kargheit der Zivilisation als eine Weite und Fülle, die für den Atheisten nur durch eine Lüge zu erkaufen wäre.“²³

Die Sachwalter einer solchen „Lüge“ sind für Strauss die Kultur-Zionisten, aber auch Cohen selbst, indem er zwei sich ausschließende Traditionen zu verbinden sucht: „Der Kultur-Zionismus hat das zweifelhafte Verdienst, zwischen dem politischen Zionismus und der Tradition vermittelt zu haben, indem er die jüdische Religion von vornherein als Hervorbringung des jüdischen Volksgeistes verstand. [...] Die Propheten berufen sich aber nicht auf den jüdischen Volksgeist, sondern auf Gott [...] der Atheist [...] muß sich [...] klarmachen, daß er mit seiner Auslegung den ursprünglichen Sinn des Gesetzes und der Propheten leugnet [...] dann hat er begriffen, eine wie dürftige Abstraktion die ‚prophetische Ethik‘ ist, die nach der Leugnung Gottes übrigbleibt.“²⁴

Strauss wendet sich hier gegen jeden Versuch, den universalistischen Geist der jüdischen Propheten als jüdisches Erbe dem Projekt der Moderne einzuschreiben. Stattdessen plädiert er für eine radikale Dichotomisierung von Glauben und Unglauben, für die er bei Freud ein Vorbild entdecken will: „Der politische Zionismus, der sich radikal begründen will, muß sich als ungläubig begründen. Die Auseinandersetzung zwischen dem politischen Zionismus und seinen radikalen Gegnern ist nur als Kampf zwischen

²² Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig: 1927. Strauss, Leo: „Die Zukunft einer Illusion‘ (1928)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 431–439.

²³ LS I, 432.

²⁴ Ebd.

Unglauben und Glauben zu führen. Dieser Kampf ist alt, ‚das ewige und einzige Thema aller Welt- und Menschheitsgeschichte‘. Dieser Kampf, der in der Epoche der Kultur- und Erlebens-Philosophie fast eingeschlafen war, wird in Freuds erwähnter Schrift wieder aufgenommen.“²⁵

Mit dem leicht ungenauen Zitat aus Goethes *West-östlichem Divan*,²⁶ einem von Strauss' Lieblingszitaten, entwickelt er nun die Konsequenzen aus Nietzsches Satz „Gott ist tot“. Für Strauss betrügt sich Cohens universalistisch-ethische Auslegung der Propheten selbst, wenn nicht wahrgenommen wird, „dass prophetische Ethik nach der Leugnung Gottes nur eine ‚dürftige Abstraktion‘ bleibe.“²⁷ Das dürftige Gerüst, das nach der Preisgabe der orthodoxen Dogmatik übrig bleibt, werde nur notdürftig durch die Wende zu einer Theologie der Erfahrung kaschiert: „Als letzte Möglichkeit, die religiösen Lehren zu begründen, bleibt die eigene, gegenwärtige Erfahrung der Gläubigen. Diese Begründungsweise entspricht dem heute herrschenden Geist, dem positiven Geist, am meisten; [...] sie beruft sich allein auf das, was der Gläubige sieht, was er erfährt. Der Ungläubige scheint daher nichts weiter tun zu können, als gestehen: ich sehe und erfahre nichts von dem, was du, Gläubiger, zu sehen und zu erfahren behauptest; [...] was bedeutet das dem Anderen? [...] gesteht er damit nicht zu, daß ihm ein Organ fehlt, daß er blind ist? Den Vorwurf kann er dem Gläubigen nicht zurückgeben: denn der Gläubige sieht alles, was der Ungläubige sieht, und er sieht mehr als dieser. [...] Die Emphase der Berufung auf Erfahrung wird dadurch gedämpft, daß es auch Hexen-, Geister- und Teufels-Erfahrung gibt.“²⁸

Das Entscheidende an dieser hier erstmals geäußerten Kritik an einer Neuerschließung religiösen Glaubens am Leitfaden eines Erfahrungsparadigmas ist Strauss' Insistieren darauf, dass Erfahrungen für sich genommen gar nichts erschließen. Es kommt vielmehr auf die *Interpretation* der gemachten Erfahrungen an; erst diese verleiht ihnen ihre Bedeutung. In der Linie dieser Kritik verweist Strauss darauf, dass die Möglichkeit der Erfahrung religiöser Erlebnisse eben den Glauben an die Existenz Gottes voraussetzt, den sie begründen sollen: „Wichtigkeit und Tiefe sind schlechte Kriterien, wenn es sich um die *Wahrheit* handelt. Die wichtigsten und tiefsten Behauptungen der Religion werden kraftlos, wenn Gott nicht existiert. Die Gläubigen versichern, die Existenz Gottes erfahren zu haben,

²⁵ Ebd., 433.

²⁶ Im Original lautet das Zitat: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens.“ Goethe, Johann Wolfgang von: *Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 2: Gedichte und Epen II*, München: 1998. Hier: S. 208.

²⁷ Brumlik, Micha: *Kritik des Zionismus*, Hamburg: 2007. Hier: S. 87.

²⁸ LS I, 435.

Gott begegnet zu sein; die Ungläubigen versichern nicht nur, daß sie keine derartigen Erfahrungen gehabt haben, sie zweifeln überdies die Erfahrung der Gläubigen an. Welche Möglichkeiten hat der Ungläubige, um Erfahrungen zu kontrollieren, die er selbst nicht hat? [...] Die Macht Gottes über die Natur zeigte sich früheren Geschlechtern in den Wundern [...]. Von gläubiger Seite ist bemerkt worden, daß bereits in der Schrift der Akzent nicht auf der Wunder-*Tatsache*, sondern auf der Wunder-*Erwartung* liegt: Gottvertrauen bekundet nicht, wer das eingetretene Wunder konstatiert, sondern, wer das künftige Wunder gläubig erwartet.“²⁹

Die Argumentation zeigt, dass Strauss wenig Interesse an einer dialogorientierten, lernbereiten Auseinandersetzung mit einer Theologie der Erfahrung hat. Es geht ihm primär um Grenzziehungen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass er tatsächliche Schwierigkeiten des Erfahrungsansatzes benennt. Doch es kommt ihm gar nicht darauf an, diese zu klären oder zu diskutieren, inwiefern die hier identifizierte Haltung des Vertrauens nicht nur religiöse Erfahrung kennzeichnet, sondern eine Struktur *jeder* menschlichen Erfahrung bildet.³⁰ Stattdessen geht es ihm darum, das Recht des Unglaubens zu sichern und zu zeigen, dass der *Glaube* an die Existenz Gottes *jeder* Erfahrung und *jedem* Beweis vorausgeht.³¹ Dieser Punkt ist ihm wichtig, weil daran die Signifikanz seiner Forderung hängt, dass Nietzsches Kritik am Gottesglauben radikal gelesen werden muss: Sie ist nicht einfach nur eine Kritik am Christentum, sondern an der biblischen Tradition und am Gottesglauben insgesamt. Angesichts des mit Nietzsche erreichten Stands der Religionskritik einerseits und des soziologisch beobachtbaren Religionsverlustes andererseits hat für Strauss jeder Rekurs auf eine biblische Moral ihre Glaubwürdigkeit verloren, weil der Glaube an die Existenz Gottes keine allgemein geteilte Überzeugung mehr ist.

Weil eine am biblischen Erbe und an den Propheten sich orientierende Ethik darum ihren universalen Status eingebüßt hat und selbst partikular geworden ist, deshalb wird es für Strauss notwendig, durch eine Erneue-

²⁹ Ebd., 436 (Hervorhebungen im Text).

³⁰ Vgl. Theunissen, Michael: „Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie“, in: *Information Philosophie* 5 (2003), 7–14.

³¹ „Schon lang ist entschieden, daß kein Aufstieg von der Welt zu Gott möglich ist ohne Voraussetzung des Glaubens; nunmehr ist auch entschieden, daß die Aufklärung über die Lage des Menschen, über das Elend des Menschen nicht zu Gott führt, wenn Gott nicht schon vorausgesetzt wird.“ LS I, 438. Und Strauss ergänzt mit dem Interesse an der Rechtfertigung einer atheistischen Haltung: „Viel ist gewonnen, wenn die Trostlosigkeit, Hoffnungslosigkeit, Hilflosigkeit des Menschen, wenn ‚das Elend des Menschen ohne Gott‘, wenn die Unruhe, Friedlosigkeit, Schalheit und Flachheit des Lebens ohne Gott kein Einwand gegen den Unglauben mehr ist; wenn es nicht mehr als ausgeschlossen erscheint, daß Wahrheit und Tiefe Gegensätze sind, daß nur die Illusion Tiefe hat.“ Ebd.

nung der sokratischen Frage nach dem guten Leben nach *vor-religiösen* Grundlagen der Moral zu suchen. Allein diese könnten wahrhaft universal sein. Noch 1962 in einem Rückblick auf die Weimarer Zeit bestätigt er diese Sichtweise: „Dadurch, wie er andere beurteilte, hatte Nietzsche [...] klargemacht, daß die Leugnung des biblischen Gottes die Leugnung der biblischen Moral verlangt, wie säkularisiert sie auch sei, die [...] keine andere Stütze hat als den biblischen Gott“. ³² Einem Vorschlag Micha Brumliks folgend, könnte man Strauss' sich an Cohen und Rosenzweig abarbeitendes, von Nietzsche inspiriertes Lebenswerk deshalb mit „in credentes' –wider die Gläubigen“ überschreiben. ³³ Auch in einem seiner letzten Texte, einem erst 1972 verfassten Einleitungssessay zur amerikanischen Übersetzung von Cohens religionsphilosophischem Hauptwerk, hält Strauss an einer solchen Sichtweise fest und macht Cohen, trotz aller Anerkennung, den Vorwurf der Naivität: Angesichts der Diktaturen des 20. Jahrhunderts versage beides, sowohl Rosenzweigs Flucht in den Glauben wie auch Cohens Flucht in aufklärerischen Universalismus. ³⁴

5. An den Ursprüngen des Theologisch-Politischen: Ein bislang unbekannter Brief an Julius Guttmann

Mit seinem von Nietzsche inspirierten Leitthema einer Neuverhandlung der „*querelle des anciens et des modernes*“, die Strauss als Prüfung der kritischen Ansprüche der Aufklärung aus Gründen der „Redlichkeit“ einfordert, wie auch mit seiner dezidierten Kritik der Religion im Namen einer Verteidigung des philosophischen Lebens, sind die Grundzüge von Strauss' intellektueller Physiognomie umrissen. ³⁵ Es gehört jedoch zu den

³² Ebd., 23.

³³ Brumlik, Zionismus, 91.

³⁴ Strauss, Leo: „Introductory Essay for Hermann Cohen, Religion of Reason out of the Sources of Judaism“, in: ders., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, IL: 1983, 233–247. Zum Kontext von Strauss' religionsphilosophischer Kritik an Cohen vgl. Steiner, Stephan: „Die Eröffnung der symbolischen Dimension. Zum Streit um Hermann Cohens Gesetzesinterpretation“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Erzeugung and Korrelation – The Question of Language in the Philosophy of Religion Following Hermann Cohen* [im Erscheinen].

³⁵ Die Prägung von Strauss' Thema einer Neuverhandlung der *querelle des anciens et des modernes* durch Nietzsche zeigt ihre religionskritische Stoßrichtung, die Strauss in einem Brief an Karl Löwith herausstellt: „Ad querelle des anciens et des modernes: ich leugne nicht, sondern behaupte, dass die moderne Philos. wesentliches mit der christlich-m.a.lichen gemeinsam hat; das bedeutet aber, dass der *Angriff* der Modernen sich entscheidend gegen die *antike* Philosophie richtet. [...] die grössten Exponenten der antiken Seite in der querelle, d.h. Swift und Lessing, wussten, dass das eigentliche Thema des Streits Antike und Christentum ist. [...] Diese Männer hatten keinen Zweifel, dass die

fundamentalen Schwierigkeiten jeder Darstellung seines Denkens, dass er einerseits zwar sehr prononcierte Dualismen aufbaut, andererseits aber stets wieder darauf bedacht ist, diese zu unterlaufen und sich einfachen Kategorisierungen zu entziehen. Diese von Strauss bewusst inszenierten Ambivalenzen werden immer wieder begegnen. Um mit ihnen umzugehen, bleibt kein anderer Weg, als den von Strauss in seinen Texten kryptisch ausgelegten Spuren geduldig nachzugehen, sie lesbar zu machen und durchzuarbeiten.

Dieser Vorbehalt gilt deshalb entsprechend auch für Strauss, den Religionskritiker. Denn obwohl er sich in Jerusalem in seinen Vorlesungen an der Jahreswende 1953/54 als dezidierter Apologet des philosophischen Lebens präsentiert,³⁶ in seinem Briefwechsel mit dem ehemaligen Vorgesetzten an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Julius Guttmann, klingt diese scheinbar eindeutige Stellungnahme doch sehr viel zwiespältiger. Am 20. Mai 1949 berichtet Strauss an Guttmann von einem Besuch Gershom Scholems, der ihn offenbar derart nachhaltig beschäftigte, dass er sich zu einer Rechtfertigung seiner intellektuellen Entwicklung der letzten fünfzehn Jahre gedrängt fühlte. In diesem hoch aufschlussreichen Brief schreibt Strauss: „Scholem war hier und hat mit Entschiedenheit seine Ansicht über das, was meine Pflicht gegenüber der Wissenschaft des Judentums wäre, zum Ausdruck gebracht. Ich gestehe, dass ich beeindruckt und verwirrt bin – gleich der Jungfrau von Orleans, die glücklich war, ihre Lämmer auf die Weide zu treiben, bis dann der Ruf der Nation zu ihr drang. Ich könnte jetzt nicht mehr mit derselben Bestimmtheit, wie in meinem vorigen Briefe, sagen, dass ich nie wieder zum jüdischen Mittelalter zurückkehren werde. Mehr kann ich im Augenblick nicht sagen. Was aber Maimonides betrifft, so besteht hier doch eine tiefere Schwierigkeit. Wenn ich mit meiner Vermutung recht habe, war Maimonides in viel radikalerem Sinn ‚Philosoph‘ als heute gewöhnlich angenommen und es eigentlich fast immer angenommen, oder wenigstens gesagt, wurde. Es taucht hier sofort die Frage auf, inwieweit man verantwortlicherweise diese Möglichkeit öffentlich exponieren darf – die Frage, die ja das Problem der Esoterik sofort aktuell oder, wie man neuerdings sagt,

Antike, d.h. die echte Philosophie, eine ewige Möglichkeit ist.“ LS III, 661 (Hervorhebungen im Text).

³⁶ „We are confronted with the incompatible claims of Jerusalem and Athens to our allegiance. We are open to both and willing to listen to each. We ourselves are not wise but we wish to become wise. We are seekers for wisdom, ‚philosophoi‘. By saying that we wish to hear first and then to act to decide, we have already decided in favor for Athens against Jerusalem.“ Strauss, Leo: „Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections“, in: ders., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, IL: 1983, 147–173. Hier: S. 149 f.

‚existenziell‘ macht. Dies war einer der Gründe, weshalb ich das prinzipielle Problem der Esoterik – oder das Problem des Verhältnisses von Denken und Gesellschaft – in corpore sibi, also an irgendeinem strategisch günstigen nicht-jüdischen Gegenstand darlegen wollte. Ich wählte Xenophon, teils wegen des Zusammenhangs mit dem Problem des Sokrates, teils weil die Vermutung gilt, dass, wenn *sogar* Xenophon, dieser scheinbar harmlose Schriftsteller, dann umso mehr... Die kleine Schrift ist eine Vorstudie. Ich will irgendwann einmal die Interpretation der vier Sokratischen Schriften Xenophons fertig stellen.“³⁷

Diese bemerkenswerte Passage enthält eine Erklärung der plötzlichen Wende, die Strauss während der späten 1930er Jahre vollzog. Damals brachen seine Studien zur arabisch-jüdischen Philosophie des Mittelalters unvermittelt ab. Dieses Arbeitsfeld ersetzte er dauerhaft durch eine Hinwendung zur antiken Philosophie, der er dann bis zu seinem Lebensende treu blieb. In Strauss' Werk findet sich an keiner Stelle eine Erläuterung dieser bislang vollkommen rätselhaft gebliebenen Zäsur. Über die Gründe konnte stets nur spekuliert werden.³⁸ Natürlich bot sich Strauss in dieser Situation bereitwillig als Führer der verwirrten Leser an, indem er eine handliche Selbstinterpretation zur Verfügung stellte, die den unversöhnbaren Gegensatz zwischen „Athen“ und „Jerusalem“ betont. Der Brief an Guttman vermittelt hier nun einen deutlich anderen und differenzierteren Eindruck.

In Reaktion auf Scholems Mahnung an Strauss' Pflichten gegenüber seiner jüdischen Herkunft zeichnet er ein deutlich komplexeres Bild als die polemische Entgegensetzung zweier Traditionen, die unvermittelt nebeneinander gestellt werden. Stattdessen bemüht sich Strauss um eine Darlegung seiner tatsächlichen Motive, die gerade den Schutz der religiösen Tradition ins Zentrum stellen. Vor dem Hintergrund, dass Strauss aus einem ländlichen, tief gläubigen orthodoxen Elternhaus stammt, mag diese Art von Respekt nicht nur eine Floskel sein. Jedenfalls gibt Strauss als Grund seiner Abwendung vom jüdischen Denken und seiner exklusiven Hinwendung zur Antike an, dass seine Studien ihn zur Entdeckung einer philosophischen Kritik der religiösen Tradition *innerhalb* der religiösen Tradition geführt hätten, die er nicht mehr verantwortlich öffentlich ma-

³⁷ Leo Strauss an Julius Guttman vom 20. Mai 1949 (Hervorhebung im Text), Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 4, Folder 8. Für die Zitierlaubnis der Texte aus Strauss' Nachlass danke ich Prof. Nathan Tarcov herzlich.

³⁸ Kenneth Hart Green schrieb der Maimonides-Lektüre zwar bereits eine Schlüsselrolle für Strauss' Transformation des theologisch-politischen Problems zu, jedoch fehlte bislang ein eindeutiger Beleg für diese Deutungsoption. Der unpublizierte Brief an Guttman schließt diese Lücke. Green, Kenneth H.: „In the Grip of the Theological-Political Predicament‘: The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 41–74.

chen wollte. Auf den Punkt gebracht betrifft dieser Vorbehalt die These, dass Maimonides – der kanonische Autor der jüdischen Theologie schlechthin – ein Häretiker sein soll. Gegenüber Guttman erklärt Strauss sein Verantwortungsgefühl gegenüber der jüdischen Tradition zum motivierenden Anlass seiner Abwendung von der arabisch-jüdischen Theologie, um diese Entdeckung nicht öffentlich aussprechen zu müssen.

II. Religiöse Lage und zionistisches Engagement

Um die Wende der von Nietzsche inspirierten Kulturkritik ins Politische zu verstehen, spielt nun Strauss' Erfahrung als Jude im Deutschland der Weimarer Republik eine entscheidende Rolle. Die spannungsreichen, nicht nur deutsch-jüdischen, sondern auch innerjüdischen Identitätskonflikte, mit denen er sich auseinandersetzen hatte, bilden die entscheidende Erweiterung seines philosophischen Horizonts, die ihn nicht nur aus dem gemeinsamen Erfahrungs- und Denkhorizont mit den Marburger Generationsgenossen Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer und Gerhard Krüger herausheben, sondern von denen her letztlich auch sein Weg zur spezifischen Thematisierung des politischen Aspekts der Philosophie verstanden werden muss. Die Rolle dieser Erfahrungen als Jude in der Weimarer Republik für die Genese seiner Politischen Philosophie gilt es im Folgenden zu skizzieren.

1. Strauss als Teil der jüdischen Jugendbewegung

Die Gründe, die Strauss für die Irrwege des deutschen Antiliberalismus und ihre philosophische Relevanz sensibel gemacht haben sollen, liegen nach seinen Selbstaussagen in der spezifischen Erfahrung als Jude im Deutschland jener Jahre.³⁹ Was ihn vom größten Teil seiner bildungsbürgerlich-apolitischen, philosophischen Zeitgenossen dabei unterschied und den Grundstein seiner politischen Wendung der philosophisch-phänomenologischen Reflexionen legte, war seine „Konversion“ zum einfachen, „straightforward political Zionism“. Diese Formulierung ist selbst bereits eine Positionierung innerhalb des schillernden Spektrums jüdischer Identitätssuche jener Zeit. Ebenso wie Deutschland um eine eigene Identität rang, suchte die junge, um 1900 geborene Generation jüdischer Intellektu-

³⁹ Erste Erkundungen zu diesem Thema unternimmt Söllner, Alfons: „Leo Strauss' Denkweg gegenüber der Moderne – Der Weimarer Ausgangspunkt“, in: ders., *Fluchtpunkte: Studien zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Baden-Baden: 2006, 79–97. Allerdings bleibt Söllner mehr als skeptisch gegenüber Strauss' angeblicher Verteidigung des Liberalismus.

eller, durch den Weltkrieg und das sich abzeichnende Scheitern der Assimilation verunsichert, nach einer Bestimmung dessen, was das Adjektiv „jüdisch“ besagen sollte. Strauss' eigenes zionistisches Engagement fand seine charakteristische Prägung in diesen Zusammenhängen dann insbesondere durch seine Verbindung mit der jüdischen Jugendbewegung. In dieser gehörte er zeitweise dem *Blau-Weiß* an, einer bündisch organisierten Gruppe innerhalb der jüdischen Jugendbewegung, die sich als Avantgarde einer neuen jüdischen Elite in der Arbeit an der „Erfindung einer jüdischen Nation“ verstand.⁴⁰ Durch diesen jüdischen Kontext war Strauss in ein zweites soziales Milieu gestellt, in dem er jenseits der traditionellen philosophischen Schulgrenzen mit Generationsgenossen wie Norbert Elias, Walter Benjamin, Gershom Scholem und den „Frankfurtern“ Leo Löwenthal und Erich Fromm in Kontakt kam.⁴¹

Zur Vergegenwärtigung dieser Zusammenhänge ist besonders das ausführliche autobiographische Vorwort zur amerikanischen Übersetzung des Spinozabuches instruktiv.⁴² Strauss verfasste es 1962, um den amerikanischen Lesern die Situation der Entstehung des Buches – es wurde nach seiner Auskunft zwischen 1925 und 1928 geschrieben – vor Augen zu führen. Er stilisiert darin die eigene intellektuelle Entwicklung als Reaktion auf ein klar identifizierbares Leitproblem, dem er den Titel des „jüdischen Problems“ gibt. Diese späte Selbstinterpretation konfrontiert mit den spezifischen Schwierigkeiten der Verwendung von Ego-Dokumenten. Ihre Informationen können nicht einfach als objektive Quellen benutzt werden. Bevor Strauss' Deutungsangebot deshalb herangezogen und entfaltet wird, soll darum mit einem Blick auf erhaltene Stellungnahmen aus den 1920er Jahren selbst und auf alternative Erinnerungsressourcen begonnen werden.

Besonders prägnant schildert die damalige Konstellation eine kurze handschriftliche Notiz, die Gershom Scholem in Jerusalem nach dem Tod von Leo Strauss im Jahr 1973 anfertigte.⁴³ Diese Aufzeichnungen geben

⁴⁰ Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg: 1997.

⁴¹ Aufschlussreich für diese Zusammenhänge sind die autobiographischen Erinnerungen von Norbert Elias an diese Zeit: Elias, Norbert: „Notizen zum Lebenslauf“, in: ders., *Autobiographisches und Interviews*, Frankfurt/M.: 2005, 9–96. Zum Kontext vgl. Hackeschmidt, Jörg: „The Torch Bearer: Norbert Elias as a Young Zionist“, in: *Leo Baeck Institute Year Book XLIX* (2004), 59–74.

⁴² Vgl. LS I, 5–54.

⁴³ Diese Aufzeichnungen wurden von Heinrich Meier entdeckt, der sie in seinem *Vorwort zur zweiten Auflage* des ersten Bandes von Strauss' *Gesammelten Schriften* erwähnt und in Auszügen zitiert. Zu den folgenden Zitaten aus Scholems handschriftlichen Aufzeichnungen vgl. Meier, Heinrich: „Vorwort zur zweiten Auflage“, in: Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, XV–XX.

einen Abriss von Strauss' zionistischem Engagement während der 1920er Jahre. Scholem rekapituliert darin die ideologischen Frontverläufe der zionistischen Gruppierungen, die Strauss als Akteur innerhalb der verschiedenen Organisationen offenbar gezielt herausforderte. Unter anderem erwähnt Scholem einen Vortrag, den Strauss bei einem vom Kartell Jüdischer Verbindungen (K.J.V.) organisierten Sommerlager in Forchtenberg 1924 gehalten hatte: „Scharfe Stellung gegen den Kulturzionismus (= Ernst Simon, Achad Haam), für politischen [Zionismus]. Radikale Formulierung des Verhältnisses von jüd. Nationalismus und jüdischer Religion. Von St.'s Kritikern z. T. völlig missverstanden – als ob er zur Orthodoxie neige.“⁴⁴ Schon zu diesem frühen Zeitpunkt ist das Missverständnis, Strauss' intellektuelle Verteidigung der religiösen Orthodoxie mit einem Bekenntnis zu dieser zu verwechseln, also belegt.

Der Konflikt, auf den Scholem anspielt, beschreibt die tatsächlichen Ereignisse zutreffend. Das Geschehen ist dokumentiert durch einen Artikel, den Hans Weinberg unter dem Titel *Zionismus und Religion* als Antwort auf Strauss' Forchtenberger Vortrag publizierte.⁴⁵ In diesem warf er Strauss vor, sich gegen den politischen Zionismus und für die religiöse Orthodoxie entschieden zu haben. In derselben Ausgabe erschien damals Strauss' unmittelbare Erwiderung. Er präzisiert dort den Sinn seiner Gegenüberstellung von jüdischer Politik und jüdischer Religion; diese wollte dazu auffordern, „die Auseinandersetzung mit der Tradition ernst zu nehmen“, sie vor allem nicht in einer billigen „Synthese“ den eigenen Bedürfnissen anzupassen.⁴⁶ Strauss' Abgrenzung von solchen Verwechslungen erinnerte Scholem zutreffend und notierte pointiert: „Der Zionismus muß sich *prinzipiell atheistisch begründen*, Str. *verlangt*, wieder *gegen Kulturzionismus, völligen Bruch* mit der jüdischen Tradition. Radikale Wendung. Darüber heftige Auseinandersetzungen im KIV.“⁴⁷

Strauss' Gegendarstellung von 1925 vereinfachte die Diskussionslage jedoch keineswegs. Wenige Jahre später musste er sich gegen den umgekehrten Vorwurf verteidigen, dass er „Propaganda für den Atheismus“ treibe.⁴⁸ Dies kam der tatsächlichen Lage zumindest näher, Strauss beharrte jedoch darauf: „Propaganda für den Atheismus brauchen wir nicht und

⁴⁴ Ebd., XV (Hervorhebung im Text).

⁴⁵ Weinberg, Hans: „Zionismus und Religion“, in: *Der Jüdische Student* 22 (1925), 8–15.

⁴⁶ LS I, 428 f.

⁴⁷ Meier, Vorwort zur zweiten Auflage, XV (Hervorhebungen im Text).

⁴⁸ Strauss, Leo: „Zur Ideologie des politischen Zionismus (In Erwiderung auf drei Aufsätze Max Josephs) (1929)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 441–448. Hier: S. 442.

wollen wir nicht.“⁴⁹ Anstatt sich selbst die Rolle des Agitators zuzuweisen, hält er sich diskret im Hintergrund und gibt vor, schlicht die gegenwärtige Situation zu beschreiben: „Den Atheismus fordern wir nicht; wir erkennen ihn als tatsächlich und als mächtig. Wie immer man seine Zukunftsaussichten beurteilt [...] ich glaube, daß sie sehr groß sind, daß das kommende Jahrhundert in dem selben Sinn und Grad atheistisch sein wird, in dem das zwölfte Jahrhundert offenbarungsgläubig war“.⁵⁰

Die Position, die Strauss in seinem Wechselspiel von Kritik und Affirmation des politischen Zionismus stark macht, läuft zuletzt auf die Etablierung einer scharfen Trennung zwischen einer „auf dem Glauben fußenden gläubigen Politik“ und einer „auf dem Unglauben fußenden ungläubigen Politik“ hinaus.⁵¹ Diese scharfe Trennung besitzt die Funktion, seinen Lesern klar zu machen, dass weder der politische Zionismus „weltanschaulich neutral“ noch die Religion „politisch neutral“ sein könne: „Der politische Zionismus ist die Organisation des Unglaubens im Judentum; er ist der Versuch, das jüdische Volk auf dem Boden des Unglaubens zu organisieren. So ordnet sich sein Kampf dem alten Kampf zwischen Glauben und Unglauben, der ‚das ewige und einzige Thema aller Welt- und Menschengeschichte‘ ist, ein und unter.“⁵²

Mit der Konstruktion dieses unversöhnbaren Gegensatzes schafft Strauss den Brückenschlag von seinen zionistischen Stellungnahmen zu einer radikalen Kritik des Liberalismus. Die liberale Konfliktlösungsstrategie der „Neutralität“, die Religion schlicht zur Privatsache erklärt und damit als Konkurrentin der Politik entfernt, scheitert am Zwang zur Entscheidung, den eine absolute Kluft zwischen Glauben und Unglauben aufreißt. Deshalb kann Strauss sagen, dass die zionistischen Debatten ihn mit dem „theologisch-politischen Dilemma“ konfrontierten, welches zum Menetekel des Liberalismus werden sollte.

2. Strauss als Weimarer Jude: Das so genannte „jüdische Problem“

Im Zentrum der ambivalenten Haltung gegenüber dem Liberalismus steht für Strauss damit also ein Ensemble von Gründen, die er 1962 unter dem Titel des „jüdischen Problems“ zusammenfasst.⁵³ Was will eine solche

⁴⁹ Ebd., 443.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd., 445.

⁵³ Der Versuch einer Interpretation von Strauss durch seine Beschreibung als „Weimarer Jude“ wird in zahlreichen Arbeiten aufgegriffen, die jedoch höchst kontroverse Positionen vertreten. Meist übernehmen diese entweder affirmativ Strauss' eigene Ausführungen oder sie enthüllen in einer „Hermeneutik des Verdachts“ (Ricoeur) Strauss' parteiische Darstellungen und Verzerrungen. Repräsentativ für diese beiden Möglichkei-

Formulierung benennen? Strauss eröffnet sein Vorwort mit dem Satz: „Der Autor war ein junger in Deutschland geborener und aufgewachsener Jude, der sich im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas befand.“⁵⁴ Entscheidend sind hier der Verweis auf sein Judentum und die Verortung in Deutschland. Aus beiden Charakteristika erwächst, was er kryptisch als „theologisch-politisches Dilemma“ bezeichnet. Was hat es damit auf sich?

Strauss beginnt seinen autobiographischen Text zunächst mit einigen Impressionen aus Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg. Diese sollen seinen amerikanischen Lesern die These von der „Schwäche der Weimarer Republik“ illustrieren.⁵⁵ Strauss meint: „Die Schwäche der Weimarer Republik machte ihre rasche Zerstörung gewiß. Nicht gewiß machte sie den Sieg des Nationalsozialismus.“⁵⁶ Letzteren führt er allein auf die Logik der Machtausübung zurück; die zielstrebigste und rücksichtsloseste Partei hätte sich in einer unübersichtlichen Situation durchgesetzt. Dass es allerdings überhaupt zu dieser Unübersichtlichkeit gekommen sei, die den Nationalsozialismus ermöglichte, das sei allein der Schwäche der Weimarer Republik anzulasten. Diese jedoch resultierte Strauss zufolge aus ihrem „moderaten, nichtradikalen Charakter“.⁵⁷ Moderat und nichtradikal war die Weimarer Republik, weil sie nach dem verlorenen Krieg ihre antiwestliche Polemik einstellte und nun eine Vermittlung und Versöhnung zwischen den zwei Traditionen suchte. Im „Entschluß, zwischen der Hingabe an die Prinzipien von 1789 und der Hingabe an die höchste deutsche Tradition ein Gleichgewicht zu wahren“, war für Strauss schon das Scheitern angelegt.⁵⁸

Diese Schwäche der liberalen Demokratie in Deutschland sei aber auch an der „Lage der einheimischen Juden“ abzulesen gewesen, die „prekärer war als in jedem anderen westlichen Land“.⁵⁹ Ein solches Urteil ist rückblickend, im Licht des nationalsozialistischen Vernichtungswahns, vollkommen einsichtig, aus einer Perspektive vor 1933 wirkt es jedoch höchst paradox. Die Weimarer Republik brachte nicht nur die endgültige rechtliche Gleichstellung jüdischer Bürger, sie eröffnete auch in gesellschaftli-

ten steht einerseits der bereits zitierte Aufsatz von Alfons Söllner: „Leo Strauss' Denkweg gegenüber der Moderne – Der Weimarer Ausgangspunkt“, Baden-Baden 2006, andererseits der Text von Biale, David: „Leo Strauss: The Philosopher as Weimar Jew“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 31–40. Die hier vorgelegte Interpretation versucht hingegen einen Mittelweg zwischen diesen beiden Deutungsextremen zu finden.

⁵⁴ LS I, 5.

⁵⁵ Ebd., 6.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., 5.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., 8.

cher Perspektive eine Blütezeit neuer Freiheiten und Möglichkeiten.⁶⁰ Das eindrücklichste Beispiel dieser bereits im 19. Jahrhundert begonnenen Kultursynthese ist die Entstehung der „Wissenschaft des Judentums“, die selbst Strauss nur mit Epochen größter Errungenschaften in der jüdischen Geschichte vergleicht: „Man kann nicht umhin, die Periode des deutschen Judentums mit der Periode des spanischen Judentums zu vergleichen.“⁶¹ Den Haken dieser fruchtbaren Anregungen sieht er allerdings in ihrer Einseitigkeit, denn „die politische Abhängigkeit war auch eine geistige Abhängigkeit. Das war der Kern des Dilemmas des deutschen Judentums.“⁶²

Während sich das liberale Judentum Deutschlands – die Vätergeneration von Strauss – an das Erbe Goethes band, isolierte es sich so von jener Entwicklung, die sich in westlichen Ländern im Zeichen des Liberalismus ereignete: der Entstehung des Zionismus. Aufgrund dieser Konstellation entfaltete sich die Diskussion um den Zionismus in Deutschland als Generationenkonflikt, der tiefe Gräben aufriß.⁶³ Die junge Generation polemisierte heftig gegen das liberale Judentum ihrer Väter und diskreditierte die gesamte Assimilation als politische Naivität, was aus Strauss' Anklage der Schwäche der Weimarer Republik noch deutlich spricht. Durch die Shoah wurde dieser Konflikt nicht nur abrupt beendet, sondern scheinbar auch eindeutig beantwortet. Obwohl Strauss für die deutsche Wissenschaft des Judentums also keinerlei Sympathien hegt⁶⁴ und in frühen Jahren leidenschaftlicher Zionist war, weigert er sich paradoxerweise jedoch genauso, für die zionistische Lösung dessen Partei zu ergreifen, was er als „theologisch-politisches Dilemma“ bezeichnet. Das Phänomen einer solchen „Unlösbarkeit“ versucht er mit dem Titel des „jüdischen Problems“ einzufan-

⁶⁰ Vgl. Brenner, Michael: *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, CT: 1996.

⁶¹ LS I, 8.

⁶² Ebd., 9.

⁶³ Vergleiche die aufschlussreiche Darstellung „Jugendkultur und Zionismus“ bei: Hackeschmidt, 53 ff.

⁶⁴ Besonders eindrücklich wird dies durch das Gerücht der Zensur belegt, das Strauss in einem Brief an Gerhard Krüger gegen seine Vorgesetzten an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin lanciert: „Die Fehler meiner Schrift sind mir allzu bekannt: haben Sie nur kein Mitleid, auch in der Rezension selbst nicht! Ich wäre Ihnen nur sehr dankbar, wenn Sie die eigentliche Absicht des Buches so scharf aussprechen würden, wie ich es wegen der Zensur, der ich unterstand, nicht konnte.“ LS III, 393. Heinrich Meier greift diese Bemerkung affirmativ auf und stützt die Behauptung der Zensur durch Zitate aus dem bislang unpublizierten Briefwechsel zwischen Strauss und seinem Vorgesetzten Julius Guttmann vgl. Meier, Vorwort zur zweiten Auflage, XVIII ff. Gegen eine solche Deutung der von Strauss gestreuten Gerüchte opponiert eindringlich Meyer, Thomas: „Spinoza in Weimar. Ein Nichtgespräch zwischen den Anwesenden Ernst Cassirer und Leo Strauss“, in: Birgit Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg: 2012, 41–66.

gen. Worum handelt es sich dabei nun und was sind seine Gründe für die Verweigerung aller bekannten Frontverläufe?

Das „jüdische Problem“ besteht in der Frage, wie ein jüdisches Leben in einer nichtjüdischen Umwelt möglich ist. Die liberale Antwort darauf besteht in der Neutralität des Staates gegenüber den Differenzen zwischen seinen Bürgern, seien sie weltanschaulicher, konfessioneller, ethnischer oder geschlechtlicher Art. Zum Erfolg dieser Möglichkeit meint Strauss nur: „Das deutsch-jüdische Problem wurde nie gelöst. Es wurde vernichtet durch die Vernichtung der deutschen Juden.“⁶⁵ Der Vorzug der zionistischen Antwort besteht demgegenüber in ihrem Bewusstsein, dass es sich beim „jüdischen Problem“ um eine „Machtfrage“ handelt. Mit Herzl formuliert Strauss: „Wer der Fremde im Lande ist, das kann die Mehrheit entscheiden; es ist eine Machtfrage.“⁶⁶ Trotz des Vorzugs dieses machtpolitischen Bewusstseins verbleibe jedoch auch der Zionismus im unzureichenden Denkraum des Liberalismus. Denn letztlich versuche auch er das „jüdische Problem“ zu lösen, indem er es „der Welt assimiliert“; assimiliert werde es aufgrund eines Denkens „in bloß menschlichen Kategorien“, welches die jüdische Situation als „rein politisches Problem“ beschreibe und das auserwählte Volk zu einer Nation „wie alle Nationen“ mache.⁶⁷ Eben damit wird aber der spezifische Charakter des jüdischen Volkes tiefgreifend modifiziert, denn wenn seine Konstitution durch die göttliche Offenbarung am Berg Sinai ignoriert wird, dann geht dadurch der gesamte theologisch-politische Kern seiner Existenz als Problem verloren. Diese Vorbehalte gegenüber den Implikationen zionistischen Denkens waren sehr wohl auch in den internen Auseinandersetzungen der Zionisten präsent, die Strauss zur Profilierung seiner Kritik deshalb skizziert.

Strauss unterscheidet drei konkurrierende Formen in der Entwicklung des Zionismus, die er als Antwortversuche auf die Aporien der jeweils vorhergehenden Situation zu einem notwendigen Ablauf stilisiert. „Der politische Zionismus im strengen Sinne war [...] die Bewegung einer Elite im Namen einer Gemeinschaft, die durch gemeinsame Abkunft und gemeinsame Erniedrigung konstituiert wird, zur Wiederherstellung ihrer Ehre durch den Erwerb von Eigenstaatlichkeit und daher eines Landes“.⁶⁸ Das autobiographische Bekenntnis zu dieser Form des Zionismus sollte an dieser Stelle nicht vergessen werden. Strauss spricht hier also nicht abstrakt, sondern vor dem Hintergrund einer intensiv durchlebten eigenen Erfahrungsgeschichte. Dies sollte im Folgenden präsent gehalten werden.

⁶⁵ LS I, 10.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd., 11.

⁶⁸ Ebd. (Hervorhebungen St. St.).

Wodurch wird nun der streng politische Zionismus in seinem Bestreben der Wiederherstellung der jüdischen Ehre durch den Erwerb eines eigenen Landes unglaubwürdig? Strauss verweist darauf, dass der säkulare Zionismus mit der religiösen jüdischen Tradition die gemeinsame Sehnsucht nach einer Beendigung der Galuth, des jüdischen Exils, teile. Allerdings wird die scheinbar geteilte Hoffnung durch diesen Erben fundamental verändert: „Die Errichtung des Staates Israel ist die tiefgreifendste Modifikation der Galuth, die sich ereignet hat, aber sie ist nicht das Ende der Galuth: im religiösen Sinne, und vielleicht nicht nur im religiösen Sinne, ist der Staat Israel ein Teil der Galuth.“⁶⁹ Eine solche theologische These enthält massiven politischen Sprengstoff, da sie die Homogenität eines einzigen solidarischen jüdischen Volkes aufsprengt und fundamentale Spaltungen zu erkennen gibt. Die Grenzen des streng politischen Zionismus liegen damit in seiner Reduktion des jüdischen Erbes und seiner Hoffnungen auf eine rein politische Bedeutungsdimension. Strauss' Resümee lautet deshalb: „der jüdische Staat wird ohne eine jüdische Kultur [...] eine leere Hülse sein.“⁷⁰

Auf die Aporien des streng politischen Zionismus antwortete in der Folge der *kulturelle Zionismus*: „dem streng politischen Zionismus fehlt, nur mit der gegenwärtigen Not und dem gegenwärtigen Entschluß befaßt, die historische Perspektive; die Gemeinschaft der Abstammung, des Blutes muß auch eine Gemeinschaft des Geistes, des nationalen Geistes sein“.⁷¹ Der Mangel an jüdischem Erbe, welcher den politischen Zionismus ununterscheidbar macht von jeder anderen nationalen Befreiungsbewegung und gerade sein „jüdisches Element“ preisgibt, soll also durch die Wiederaneignung der jüdischen Kultur in Gestalt des kulturellen Zionismus behoben werden.

Grundsätzlich stimmt Strauss dieser Kritik vollkommen zu, da auch er einen jüdischen Staat ohne Bezug auf das jüdische Erbe für eine „leere Hülse“ hält. Jedoch währt diese Gemeinsamkeit nur kurz, denn er erachtet es als fatales Missverständnis, das „jüdische Erbe“ ausgerechnet mit „jüdischer Kultur“ gleichzusetzen. Der Kulturbegriff interpretiere die geteilte Vergangenheit als ein „Produkt des nationalen Geistes“, letztlich also als ein Produkt menschlicher Aktivität.⁷² Eine solche Perspektive verzerre die Bedeutung der jüdischen Tradition jedoch vollständig, entferne ihr spezifisches Merkmal und mache sie jeder anderen beliebigen „hohen Kultur“ gleich: „die Grundlage, die autoritative Schicht des jüdischen Erbes stellt sich nicht als ein Produkt des menschlichen Geistes dar, sondern als eine

⁶⁹ Ebd., 13.

⁷⁰ Ebd., 12 f.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., 13.

*göttliche Gabe, als göttliche Offenbarung.*⁷³ Wenn der kulturelle Zionismus also das „jüdische Erbe“ zu retten versucht, indem er von „jüdischer Kultur“ spricht, dann geht darin – Strauss zufolge – die wichtigste aller Differenzen verloren, nämlich jene zwischen Kultur und Offenbarung, zwischen dem von Menschen Gemachten und dem von Gott Gegebenen.

Im Scheitern des kulturellen Zionismus begegne so zuletzt wieder die Unvermeidlichkeit des theologisch-politischen Problems: „Der kulturelle Zionismus glaubte einen sicheren mittleren Boden zwischen der Politik (der Machtpolitik) und der göttlichen Offenbarung gefunden zu haben [...], aber ihm fehlte die Strenge der beiden Extreme. Wenn der kulturelle Zionismus sich selbst versteht, wird er *religiöser Zionismus*.“⁷⁴ Damit hat nun auch der dritte Kandidat die Bühne betreten. Beachtenswert an dem Zitat ist jedoch gleichfalls das allmähliche Erkennbarwerden Strauss'scher Lieblingsmotive: Das theologisch-politische Problem wird nur durch eine Liebe zum Extremen sichtbar, Versuche der Vermittlung und Versöhnung enden notwendigerweise in Selbstillusionierung. Dies sind weitreichende hermeneutische Vorannahmen, die nur postuliert, aber an keiner Stelle näher begründet werden.

Der religiöse Zionismus ist damit die einzige Variante zionistischer Denks, die sich mit intellektueller Redlichkeit den Spannungen zwischen politischen Ansprüchen der Gegenwart und Forderungen der religiösen Tradition aussetzt. Den Versuch des Liberalismus, solche Spannungen zu vermeiden, indem das religiöse Leben der Sphäre des Privaten zugeordnet wird, hält Strauss lediglich für unredliche Strategien der Selbsttäuschung. Konflikte verschwinden allerdings nicht, nur weil man die Augen vor ihnen verschließt. Der einzig gangbare Weg liege deshalb allein in einem Zu-Ende-Denken der beiden Extreme. Wenn jedoch der religiöse Zionismus die einzig redliche Verhältnisbestimmung von Religion und Politik darstellt, dann führe dies unvermeidlicherweise zu einer ganz neuen Frage, die in zionistischen Debatten bislang nicht gestellt wurde, weil ihr radikal politischer Charakter nicht bemerkt wurde, nämlich: Wie ist es um die Möglichkeit religiösen Glaubens unter modernen Bedingungen bestellt? Gibt es eine überzeugende Rückkehr zum Judentum, die mehr ist als bloße Folklore?

3. Zionismus und Atheismus

Eine Antwort auf diese Fragen sucht Strauss schließlich, indem er erneut den Versuch einer knappen Darstellung der religiösen Lage der damaligen Gegenwart unternimmt. Die religiöse Lage der Gegenwart ist für ihn durch

⁷³ Ebd. (Hervorhebung St. St.).

⁷⁴ Ebd. (Hervorhebung St. St.).

das zentrale Ereignis des 19. Jahrhunderts geprägt, die Zerstörung der Grundlage jeder Teleologie durch Darwin: „Die von Darwin [...] entfachten Stürme hatten sich gelegt; man konnte der Wissenschaft und der Geschichte alles zugeben, [...] der Kampf um die Hauptstadt war durch die auf breiter Front erfolgte Kapitulation vor Wissenschaft und Geschichte für den ganzen Bereich, in dem Wissenschaft und Geschichte beanspruchen, zuständig zu sein oder zu werden, und durch die gleichzeitige Abwertung jenes ganzen Bereichs als religiös irrelevant entschieden worden. Er war, so versicherte man, nur durch ein Selbstmißverständnis der Religion religiös relevant geworden“.⁷⁵

Obwohl, oder gerade weil Strauss persönlich für den Atheismus optiert, will er der zeitgenössischen Religion und Theologie einen so einfachen Rückzug von den traditionell vertretenen Lehren nicht zugestehen. Die Verinnerlichung der Religion, die die theologische Deutung der Natur schlicht preisgibt und die Religion in der Linie Kants zu einem bloß moralischen Postulat verflüchtigt, ist für ihn kein gangbarer Weg. Denn bei näherem Hinsehen offenbart sich eine solche Reaktion der Bescheidenheit als zutiefst aporetisch. Strauss veranschaulicht dies am Beispiel der dogmatischen Differenz zwischen Judentum und Christentum, die unversöhnbar ist.⁷⁶ Wenn eine rationale, säkularisierte Reformulierung der Offenbarung diesen Unterschied gerade auslöscht, dann verrät sie darin ihre Unzulänglichkeit: „Die Wahrheit des traditionellen Judentums ist die Religion der Vernunft, oder die Religion der Vernunft ist säkularisiertes Judentum. Aber denselben Anspruch könnte man für das Christentum geltend machen, und wie nahe säkularisiertes Judentum und säkularisiertes Christentum einander auch kommen mögen, sie sind nicht identisch, und als rein rational sollten sie identisch sein. Vor allem, wenn die Wahrheit des Judentums die Religion der Vernunft ist, dann muß das, wovon man früher glaubte, es sei die Offenbarung des transzendenten Gottes, jetzt als das Werk der menschlichen Einbildungskraft verstanden werden, in der die menschliche Vernunft bis zu einem gewissen Grade wirksam war; was

⁷⁵ Ebd., 15 f.

⁷⁶ In seinem Essay zu Paul de Lagarde fand Strauss deutliche Worte für seine Auffassung des Verhältnisses von Judentum und Christentum: „Zwischen Judentum und Christentum gibt es keine Versöhnung, das Judentum ist das antichristliche Prinzip schlechthin. Wieso war es den Juden möglich, in Deutschland emanzipiert zu werden? Die Juden haben diese Aufnahme dem Umstand zu verdanken, daß jüdischer Geist Deutschlands Herr geworden ist. Denn der Liberalismus ist nichts anderes als säkularisiertes Judentum. [...] So und nur so darf die Frage gestellt werden: Wie konnte es trotz der inneren Fremdheit von Deutschtum und Judentum zu der sogenannten Assimilation kommen? Und die Antwort auf diese Frage wird nicht umhin können, die allgemeine Form derjenigen Lagardes zu tragen: Nur durch eine gewisse ‚Verjudung‘ des deutschen Geistes war diese Assimilation möglich.“ LS II, 328.

jetzt zu einer klaren und deutlichen Idee geworden ist, war ursprünglich eine verworrene Idee.“⁷⁷

Im Unterschied zu Nietzsche affirmiert Strauss die durch den Verlust der alten Teleologie entstandene neue Situation jedoch nicht einfach. Die Drohung eines Verlustes des theistischen Gottesgedankens als Ergebnis der Wendung zu einer auf Erfahrung gegründeten Theorie der Religion wird von Strauss nicht als Befreiung begrüßt.⁷⁸ Im Gegenteil, er kritisiert diese Entwicklung gerade und gründet darauf seine Kritik der modernen Religionstheorie. Auf diesem Boden errichtet er seine Alternative „Orthodoxie *oder* Atheismus“. Jedoch unternimmt Strauss die Anstrengung einer Verteidigung der orthodoxen, dogmatischen Gestalt des Judentums keineswegs um der Religion willen, sondern um den wahren Konflikt wieder freizulegen. Dieser lautet für ihn: „Die Rückkehr zum Judentum erfordert heute auch die Überwindung dessen, was man das immerwährende Hindernis für den jüdischen Glauben nennen mag: der traditionellen Philosophie, die griechischen, heidnischen Ursprungs ist.“⁷⁹ Die Neuverhandlung des „immerwährenden Kampfs zwischen Vernunft und Offenbarung“ ist für ihn aber das Medium, um das Recht der Philosophie zu verhandeln.⁸⁰

Eine Variante dieses laut Strauss „immerwährenden Kampfes zwischen Vernunft und Offenbarung“ bildet für ihn der Streit zwischen Zionismus und Orthodoxie, in dem um das Fundament für einen jüdischen Staat gerungen wurde.⁸¹ In diesen Debatten bezog Strauss nicht erst im Rückblick, sondern schon während der Weimarer Republik Stellung. Besonders auf-

⁷⁷ Die beträchtliche Nähe von Strauss' Argumentation zu Nietzsches Denken offenbart ein Vergleich mit dem Aphorismus 53 aus *Jenseits von Gut und Böse*: „Warum heute Atheismus? – ‚Der Vater‘ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter‘, ‚der Belohner‘. Insgleichen sein ‚freier Wille‘: er hört nicht, – und wenn er hörte, wüsste er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, dass zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – dass er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Misstrauen ablehnt.“ Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe, Bd. 5*, München: 1988. Hier: S. 72 f.

⁷⁸ „Die Philosophie, wie man sie bisher kannte, das alte Denken, war so weit davon entfernt, von der Erfahrung Gottes auszugehen, daß sie von dieser Erfahrung abstrahierte oder sie ausschloß; mithin war sie, wenn sie theistisch war, genötigt, auf Beweise für die Existenz Gottes als eines denkenden oder eines denkenden und wollenden Wesens zurückzugreifen.“ LS I, 18.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. Rabkin, Yakov M.: *A Threat from Within: A History of Jewish Opposition to Zionism*, London: 2006.

schlussreich ist in dieser Hinsicht ein Zeitungsartikel, den er unter dem Titel „Zionismus und Orthodoxie“ am 24. Juni 1924 in der *Jüdischen Rundschau* veröffentlichte.⁸² Strauss diskutiert in diesem Text erstmals öffentlich die Möglichkeit einer Synthese zwischen politischem Zionismus und der religiösen Tradition. Dieser erteilt er eine scharfe Absage und bemüht sich stattdessen um die Öffnung eines möglichst tiefen Grabens zwischen politischem Zionismus und religiöser Orthodoxie. Zunächst denunziert er den Zionismus als „ein Produkt der Assimilation“.⁸³ Sein Antrieb sei allein „das Streben nach nationaler Würde“, wobei die Herstellung dieser nationalen Würde „durch die selbständige Vorsorge“ der Betroffenen erreicht werden soll.⁸⁴ Mit diesem Ziel offenbare sich der politische Zionismus jedoch als Kind der Assimilation, da auch für sie das „Streben nach Würde“ im Zentrum stehe.⁸⁵

Im autobiographischen Rückblick gab Strauss zu Protokoll, dass er sich in seinen frühen Jahren zum politischen Zionismus bekannte. Der Text von 1924 dokumentiert hingegen den Bruch mit dieser Ansicht. Die Gleichsetzung des politischen Zionismus mit der Assimilation ist ein von Strauss bewusst verwendeter Affront, der nicht nur seinen Willen zur Provokation belegt, sondern gleichzeitig seinen Abschied vom Zionismus öffentlich macht. Er hält diesem nun vor: „Nur bei oberflächlicher Betrachtung also bedeutet der politische Zionismus einen Bruch mit der Assimilation. Er gibt zwar das *ausdrückliche*, eben assimilatorische Wollen der Assimilation preis, er bewahrt aber deren *eigentliches* Wollen, indem er es vertieft.“⁸⁶ Worin besteht aber dieses eigentliche Wollen der Assimilation, das der Zionismus nur vertieft? Es ist seine Abhängigkeit von *europäischen*, also nicht-jüdischen Ideen, die Strauss ihm zum Vorwurf macht. Indem der Zionismus zuletzt in der Idee der Nation und im Nationalismus wurzle, verrate er das jüdische Volk ebenso, wie es zuvor die Assimilation mit ihrer Abhängigkeit von der Idee der Emanzipation tat.

Besonders aufschlussreich aber sind die Beispiele, mit denen Strauss dem Zionismus seinen Abfall vom jüdischen Erbe anlastet. Es sind durchweg Beispiele des Bruchs mit Auffassungen der orthodoxen religiösen Tradition. Der politische Zionismus bewege sich „völlig jenseits der Mög-

⁸² Seit der dritten, ergänzten und erweiterten Auflage aus dem Jahr 2008 ist dieser zuvor vergessene Text nun auch im Rahmen von Strauss' *Gesammelten Schriften* publiziert und zugänglich gemacht: Strauss, Leo: „Zionismus und Orthodoxie (1924)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2008, 451–458.

⁸³ Ebd., 451.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd., 452 (Hervorhebungen im Text).

lichkeiten der Galuth“ (dem religiösen Gedanken des Exils), da er durch sein Prinzip der selbständigen Vorsorge von der „prophetischen Forderung des ‚Stillesein und Vertrauen‘“ nicht nur abrücke, sondern ganz grundsätzlich das „Absehen von der ‚göttlichen Hilfe‘“ zu seinem Leitmotiv erhebe.⁸⁷ Die Politik „als nüchternes Abwägen der menschlichen und natürlichen Kräfte“ stehe in einem unversöhnbaren Widerspruch zur Interpretation von „Verfolgungen“ als „Strafen oder Versuchungen“. Deshalb werde auf diese „nicht mehr durch Gebet und Buße“ reagiert, sondern „durch Gegenwehr und Vorsorge“.⁸⁸ Wie auch Löwith es später vermutete, scheint Strauss sich im Schatten der Kritik am Zionismus zum Verteidiger der religiösen Orthodoxie zu wandeln. Doch dieser Schein trügt, ganz so einfach ist die Sache nicht. So scharf sich Strauss gegen den Zionismus wendet, ebenso scharf wendet er sich zugleich gegen die Orthodoxie. Allerdings bleibt diese Kritik verborgener. Der vorliegende Zeitungsartikel bietet jedoch ideale Bedingungen, um die These einer solchen doppelten Frontstellung zu veranschaulichen.

Im Anschluss an die vernichtende Kritik des politischen Zionismus wendet sich Strauss einer Auseinandersetzung mit Isaac Breuers Buch *Wegzeichen* zu, das einen Aneignungsversuch der orthodoxen Tradition enthält.⁸⁹ Auch diesen setzt Strauss einer radikalen Kritik aus, weil er in ihm die „Gefahr schlimmster Modernismen“ wittert.⁹⁰ Besonders spannend ist diese Ablehnung aber, weil auch Breuer sich die Tradition der Orthodoxie aufgrund des in ihr enthaltenen Gesetzes-Begriffs anzueignen versucht. Von ihm her sieht er einen Weg zur Überbrückung, also zur Synthese, des feindlichen Gegensatzes Zionismus und Orthodoxie. Dagegen protestiert Strauss massiv.

Breuer konzipiert das „Gesetz“ als Ausdruck eines „Gesamtheits-Willens“, um diesen dann als „Gesamtheitswillen der jüdischen Nation“, als „nationalen Willen“ zu interpretieren.⁹¹ Dem kann und will Strauss nicht zustimmen, stattdessen bemüht er sich zu zeigen, dass „Gott“ und „Offenbarung“ notwendige inhaltliche Voraussetzungen des jüdischen Gesetzesgedankens sind, die seine Bindekraft erst begründen: *„Nicht also der Gesamtheits-Wille des jüdischen Volkes bindet heute wie einst schlechthin an das Gesetz, sondern der Glaube an die Existenz Gottes und die göttli-*

⁸⁷ Ebd., 451.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Breuer, Isaac: *Wegzeichen*, Frankfurt/M.: 1923. Breuer war der Enkel von Samson Raphael Hirsch, dem Begründer der jüdischen Neo-Orthodoxie im 19. Jahrhundert. Vgl. Mittleman, Alan L.: *Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, New York, NY: 1990.

⁹⁰ Zionismus und Orthodoxie, 454.

⁹¹ Ebd., 456.

che Provenienz des Gesetzes.“⁹² Die Zusammenfügung von Religion und Politik lehnt Strauss also ab, anders aber sieht es mit den Prämissen Breuers aus, die die Argumentation von *Philosophie und Gesetz* respektive *Natural Right and History* vorwegnehmen. Strauss paraphrasiert sie folgendermaßen: „Die *formale* Unabhängigkeit und Unbedingtheit des Rechts darf über dessen Abhängigkeit von ‚metarechtlichen‘, ursprünglichen menschlichen Antrieben nicht täuschen. Die *faktische* Geltung des Rechts hängt ab von Fakten, unter denen die Zwangsgewalt des Staates eine vergleichsweise geringe, jedenfalls sekundäre Rolle spielt.“⁹³

Einerseits affirmiert Strauss diesen Verweis auf die metarechtlichen Ursprünge der Geltung des Rechts, andererseits dient ein Verweis auf die „lebendigen Antriebe“, auf welcher allein die Motiv-Kraft der metarechtlichen Herkunft beruhe, als skeptischer Vorbehalt gegen die religiöse Tradition. Ein skeptischer Vorbehalt ist der Verweis auf die notwendige Lebendigkeit der Antriebe deshalb, weil Strauss nahelegen möchte, dass die Religion als Garantin von Normen metarechtlicher Herkunft unter Bedingungen einer säkularen Moderne keineswegs mehr selbstverständlich herangezogen werden könne: „Ein Gesetz gilt nur für die juristische Betrachtung ‚schlechthin‘. Seine Motiv-Kraft, auf die für seine Realität alles ankommt, ist metarechtlicher Herkunft. So hängt auch für die faktische, für die nationale Bedeutung des jüdischen Gesetzes alles davon ab, ob es lebendige Antriebe gibt, die zur Befolgung des Gesetzes treiben.“⁹⁴

Als solche „lebendigen Antriebe“ setzt Strauss für das jüdische Gesetz den Glauben an die Existenz Gottes und an die Offenbarung als unaufgebare Bedingungen voraus. Er bezweifelt jedoch, dass diese heute fraglos bei allen vorausgesetzt werden können. In der fragenden Formulierung scheint deshalb seine Option für den Atheismus durch, auch wenn Strauss seinen Ausweg der Möglichkeit eines dritten Wegs, der über die sokratische Frage nach dem guten Leben zu einer Verteidigung des philosophischen Lebens führt, damals noch nicht gefunden hat. Strauss' Verhältnisbestimmung zwischen überzeitlichem Recht und menschlichen, lebendigen Antrieben verweist damit auf seinen Topos der Redlichkeit, der schon seine polemische Option für eine „biologisch fundierte“ Begründung von Normen prägte.⁹⁵ Aus der nun erarbeiteten Perspektive erklärt sich der innere Zusammenhang dieser heterogenen Polarisierungen: Beide treffen zusammen im Anspruch einer Verteidigung des Atheismus aus Redlichkeit. In Analogie zu Strauss' Oppositionsbildung zwischen biologisch und biblisch begründeter Ethik bezeichnete schon Friedrich Nietzsche den

⁹² Ebd., 458 (Hervorhebung im Text).

⁹³ Ebd., 455 (Hervorhebungen im Text).

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ LS II, 320.

„redlichen Schriftsteller“ David Friedrich Strauß in seiner ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* gerade deshalb als unredlich, weil er trotz der mechanistischen Lehre Darwins den Menschen noch immer erbauliche Gute-Nacht-Geschichten erzählte.⁹⁶ Strauss radikalisiert die Forderung einer redlichen Prüfung der eigenen religiösen Überzeugungen jedoch noch einmal, indem er nicht einfach Redlichkeit in Bezug auf religiöse Entscheidungen fordert, denen nicht ihre Schwere genommen werden darf. Dieses eher traditionelle Motiv einer Religionskritik aus moralischen Motiven verschärft er zum Argument, dass in der Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung *redlich* nur eine einzige Wahl getroffen werden kann, nämlich die Entscheidung für den Atheismus. Strauss liefert also keineswegs bloß eine existenzphilosophisch eingekleidete moralische Erinnerung daran, dass niemand letzten Entscheidungen entgehen kann, er entwirft vielmehr die aggressive Apologie eines „neuen Glaubens“ – dem intellektuell angeblich unvermeidlich gewordenen Bekenntnis zu einem „Atheismus aus Redlichkeit“.⁹⁷

Wesentliche Elemente der Argumentation aus *Philosophie und Gesetz* und *Natural Right and History* lassen sich in diesen frühen Texten damit bereits beobachten. Auch wenn der eigene positive Gegenentwurf zur Kritik noch nicht entwickelt ist, die Verteidigung eines „Atheismus aus Redlichkeit“ ist hier bereits fest etabliert: „So viel über die Fragwürdigkeit der

⁹⁶ Vgl. Nietzsche, UB I, 171 (Hervorhebung im Text): „Wenn je ein Gott und ein Mensch übelberaten waren, so ist es doch dieser Straußsche Gott, der die Liebhaberei zu irren und zu fehlen hat, und der Straußsche Mensch, der diese Liebhaberei büßen muß – da hört man freilich ‚eine Bedeutung von unendlicher Tragweite anklingen‘, da fließt das lindernde Universal-Öl Straußens, da ahnt man die Vernünftigkeit alles Werdens und aller Naturgesetze! Wirklich? Wäre dann nicht vielmehr unsere Welt [...] das Werk eines untergeordneten Wesens, das die Sache noch nicht recht verstand, also ein Versuch? ein Probestück, an dem noch gearbeitet wird? Strauß selber müßte sich dann doch zugeben, daß unsere Welt eben *nicht* der Schauplatz der Vernunft, sondern des Irrrens sei, und daß alle Gesetzmäßigkeit nichts Tröstliches enthalte, weil alle Gesetze von einem irrenden, und zwar aus Vergnügen irrenden Gott gegeben sind. Es ist wahrhaftig ein ergötzliches Schauspiel, Strauß als metaphysischen Baumeister einmal in die Wolken hineinbauen zu sehen. Aber für wen wird dies Schauspiel aufgeführt? Für die edlen und behäbigen ‚Wir‘, damit ihnen nur ja der Humor nicht verdorben werde: vielleicht sind sie inmitten des starren und erbarmungslosen Räderwerks der Weltmaschine in Angst geraten und bitten zitternd ihren Führer um Hilfe. Deshalb läßt Strauß ‚linderndes Öl‘ fließen, deshalb führt er einen aus Passion irrenden Gott am Seile herbei, deshalb spielt er einmal die gänzlich befremdende Rolle eines metaphysischen Architekten. Alles dieses tut er, weil jene sich fürchten und er selber sich fürchtet, – und hier gerade ist die Grenze seines Mutes [...]. Er wagt es nämlich nicht, ihnen ehrlich zu sagen: von einem helfenden und sich erbarmenden Gott habe ich euch befreit, das ‚Universum‘ ist nur ein starres Räderwerk, seht zu, daß seine Räder euch nicht zermalmen! Er wagt es nicht: so muß denn doch die Hexe dran, nämlich die Metaphysik.“

⁹⁷ Vgl. LS II, 23 und 26 f.

schlechthinnigen und voraussetzungslosen Verbindlichkeit des Gesetzes als Gesetz. Die Rezeption des Gesetzes, in dem von der Orthodoxie geforderten Sinn, setzt durchaus voraus die Rezeption eines Minimums von ‚Lehre‘, nämlich der oben angegebenen Thesen von Gott und Offenbarung. Nun kann gesagt werden, daß die zunächst glaubenslose Rezeption des *Gesetzes* die seelischen Dispositionen für die Rezeption der *Lehre* schaffe, daß sozusagen die motiv-lose Erfüllung des Gesetzes hinführe zu einer motivierten. So populär heute dieser Weg ist – er läuft Gefahr, nichts anderes zu bedeuten als die durch immer stärker werdende Gewöhnung bewirkte Einschläferung der intellektuellen Gewissenhaftigkeit. [...] der letzten religiösen Entscheidung darf nicht so, auf Grund von formal-juristischen oder auf Grund von erbaulichen Erwägungen, ihre Schwere genommen, ihre Spitze abgebrochen werden.“⁹⁸

Aufgrund der theologischen Unterscheidung zwischen „glaubensloser Rezeption des Gesetzes“ und „Rezeption der Lehre“ verwirft Strauss auch die religionspsychologischen Ansätze seiner Zeit zur Beschreibung des Glaubens als Erfahrung des Unbedingten oder als Vertrauenszustand. Die fundamentale Bedeutung dieser Unterscheidung für Strauss' Begriff von Offenbarung und ihre weitreichenden religionstheoretischen Konsequenzen sollen am Ende dieses Abschnitts im Kapitel „Vernunft und Offenbarung“ diskutiert werden. Bemerkenswert ist hier zunächst vor allem, wie bereits in diesem frühen Text der Epochenschwellencharakter der Aufklärung, die in ihr durchbrechende Spannung zwischen einem theozentrischen und einem anthropozentrischen Weltbild, im Mittelpunkt steht. Dies ist die Problematik, die Strauss im Hintergrund des Streits von Zionismus und Orthodoxie diagnostiziert. Die Ausführungen im Naturrechtsbuch setzen diesen Problemstand ständig voraus, ohne ihn jedoch explizit anzusprechen oder zu thematisieren. Dass dieses aus sich selbst heraus primär zu Missverständnissen führt und kaum zu verstehen ist, verwundert dann nicht mehr. Die Frage des Gesetzes als dogmatisches Herzstück des jüdischen Monotheismus bildet deshalb den ständigen Hintergrund von Strauss' politischem Philosophieren, vor allem aber seiner Verteidigung und Inanspruchnahme des Naturrechts.

Die komplizierten Verflechtungen und Abgrenzungen zwischen unverbrüchlich-ewigem Gesetz und göttlichem Gesetz sind damit grob skizziert. Dass die Grenzen trotzdem nicht so klar und sauber verliefen, wie Strauss es gerne suggerieren möchte, daran erinnern die Anekdoten, die Hans Jonas in seiner Autobiographie über die gemeinsamen Erfahrungen mit dem Freund Leo Strauss in den zionistischen Jugendbewegungen der 1920er Jahre berichtet: „Er war entschlossener Zionist wie ich und verstand den

⁹⁸ Zionismus und Orthodoxie, 458 (Hervorhebungen im Text).

Zionismus als säkulare Bewegung, die nicht mit der Aufrechterhaltung der jüdischen Religion verbunden war.“⁹⁹ Vor dem Hintergrund dieser Überzeugung verknüpfte sich für Strauss das Bekenntnis zum Zionismus mit einer Hinwendung zum Atheismus. Allerdings gibt Jonas dann auch intimere Erinnerungen preis und erzählt, wie diese Entscheidung für Strauss mit einer beträchtlichen emotionalen Anstrengung zur Ausblendung seiner im ländlich-orthodoxen Elternhaus erworbenen Prägungen verbunden war. Jonas schildert die Situation folgendermaßen: „Sein Elternhaus war orthodox gewesen, und er hatte sich unter großen Seelennöten von der traditionellen Erziehung seiner Jugend losgerissen. Es war ihm nicht leicht gefallen, die Philosophie zu seiner Richtschnur zu machen [...]. Diese Freiheit, die notwendig für das Philosophieren und unverträglich mit dem Glauben an eine bestimmte Religion oder Offenbarung oder überhaupt an einen Gott ist, diese geistige Notwendigkeit, Atheist zu werden, um Philosoph sein zu können, hat ihn sein Leben lang geplagt. Er hat diese Entscheidung zwar getroffen, sich aber nie von dem Gefühl befreien können, daß er damit etwas begangen hatte, dessen Richtigkeit niemals endgültig zu erweisen war. Das stürzte ihn immer wieder in einen gewissen grundsätzlichen Zweifel, ob der Weg der rationalen Aufklärung, der mit der Verneinung fester Glaubenssätze verbunden ist, der Wahrheit entspricht und für den Menschen heilsam ist. Er hat sozusagen an der Notwendigkeit gelitten, Atheist zu sein.“¹⁰⁰

Vor dem Hintergrund dieser inneren Zerrissenheit wirkt dann auch Löwiths Verdacht, dass Strauss eigentlich doch von einer Position des Glaubens aus argumentiere, nicht mehr vollkommen abwegig. Dieser mag zwar nicht zutreffen, aber genauso wenig kann schlicht abgewiesen werden, dass sich Strauss in *Philosophie und Gesetz* sehr wohl zum Verteidiger der Orthodoxie aufwirft. Am Schluss der Einleitung zu *Philosophie und Gesetz* wahrt Strauss gekonnt diese Balance. Die Abkehr vom früheren Bekenntnis zum rein politischen Zionismus und die Hinwendung zu einer Kritik der Aufklärung mittels der Vormodernen kann dort unmittelbar beobachtet werden. Strauss resümiert: „So enthüllt sich zuletzt als die ‚Wahrheit‘ der Alternative: Orthodoxie oder Aufklärung die Alternative: Orthodoxie oder Atheismus. [...] Die damit geschaffene Lage, die gegenwärtige Lage, scheint ausweglos zu sein für den Juden, der nicht orthodox sein kann und der die auf dem Boden des Atheismus allein mögliche ‚Lösung des Judenproblems‘, den vorbehaltlos politischen Zionismus, für eine zwar höchst ehrenhafte, aber auf die Dauer und im Ernste nicht genügende Auskunft halten muß. Diese Lage scheint nicht bloß ausweglos zu sein, sondern sie

⁹⁹ Jonas, Hans: *Erinnerungen*, Frankfurt/M.: 2005. Hier: S. 94.

¹⁰⁰ Ebd., 93 f.

ist es wirklich, solange an den modernen Voraussetzungen festgehalten wird. Gibt es in der modernen Welt zuletzt nur die Alternative: Orthodoxie oder Atheismus, und ist andererseits das Desiderat eines aufgeklärten Judentums unabweislich, so sieht man sich zu der Frage genötigt, ob denn die Aufklärung notwendig moderne Aufklärung ist.“¹⁰¹

Die Orientierung an einem aus der jüdischen Tradition gewonnenen Gesetzesdenken und ein damit im Zusammenhang stehender spezifischer Hang zur Überzeitlichkeit sind somit die entscheidenden Merkmale von Strauss' Kritik am historisch imprägnierten westlich-neuzeitlichen Denken, das er in *Natural Right and History* als spezifisch deutsches identifizieren wird. So argumentiert beispielsweise Leora Batnitzky, dass die Universalisierung des jüdisch-theologischen Gesetzesgedankens durch den Rekurs auf platonisch-aristotelisches Denken als die zentrale Leistung von Strauss' politischem Philosophieren anzusehen sei.¹⁰² Ob eine solche These zu halten ist, bleibt kontrovers. Die argumentative Doppelbewegung zwischen jüdischem Partikularismus und rationalem Universalismus kann jedoch festgehalten werden und wird in Strauss' *Philosophie und Gesetz* wiederkehren. Allerdings sollte diese eher vor dem zeitgeschichtlichen Horizont der Entstehung des Buches ausgelegt werden, anstatt bloß als Stimme im Geistergespräch einer *philosophia perennis*.

Strauss nimmt für sich in Anspruch, dort nichts anderes als die „gegenwärtige Lage“ des Judentums zu diskutieren.¹⁰³ Im Jahr 1935 bedeutet dies für Strauss, der in der Londoner Emigration schreibt, eine Reflexion auf die veränderten und verschärften Bedingungen für das Judentum durch das Jahr 1933. Er folgert daraus eine doppelte Aporie: Einerseits ist einem zu großen Teilen säkular gewordenen Judentum die Sinnressource „jüdisches Gesetz“, also die Offenbarung als allgemein akzeptierte Basis des Zusammengehörens abhanden gekommen, andererseits greife aber auch die Alternative des politischen Zionismus zu kurz, wie in Strauss' scharfer Kritik des zionistischen Projekts bereits gezeigt wurde. In dieser ausweglosen Lage verfolgt er nun die Schaffung einer dritten Möglichkeit. In dieser geht es Strauss zum einen darum, die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer jüdischen Identitätsbildung zu schaffen, die nicht religiös gebunden ist, zum anderen sollen aber gleichzeitig die angeblich de-humanisierenden Konsequenzen des aufklärerischen Modells der Säkularisierung aufgezeigt und angeklagt werden. Als Verteidigerin eines solchen atheistischen Judentums entdeckt er die Philosophie des arabisch-jüdischen Mittelalters. Diese kritisiere einerseits die Offenbarungsansprüche, andererseits anerkenne sie aber dennoch die Ordnungsmacht der Religion. Zum Zeugen

¹⁰¹ LS II, 26 f.

¹⁰² Batnitzky, *Revelation*, 117 ff.

¹⁰³ LS II, 27.

eines solchen Modells wird Strauss ausgerechnet Maimonides, der Thomas von Aquin des Judentums.

III. Jenseits des Erfahrungsparadigmas: Leo Strauss und die dialektische Theologie

Die bisherigen Ausführungen sollten zeigen, wie sich Strauss' Hinwendung zur Religionsphilosophie vor allem aus zwei Motiven speist: Zum einen sieht er darin die Möglichkeit einer fundamentalen Kritik am Neukantianismus seines Doktorvaters Ernst Cassirer, zum anderen bildet das Verhältnis von Religion und Politik ein zentrales Thema der jüdischen Identitätssuche in den damaligen zionistischen Debatten. Innerhalb dieses Rahmens steht nun Strauss' Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. In autobiographischen Äußerungen spielt er auf deren Bedeutung für die Entwicklung seines „theologisch-politischen Problems“ immer wieder an, eine zusammenhängende, explizite Auseinandersetzung mit ihr legte er aber nie vor.¹⁰⁴ Diese Leerstelle soll mit der folgenden Rekonstruktion gefüllt werden.

In dieser zeigt sich, dass Strauss auffällig zwischen ostentativer Bezugnahme und diskretem Schweigen hin und her schwankt. Er bezieht sich zunächst mit großer Geste auf das Vorbild der dialektischen Theologen, um sie später scharf zu verurteilen und anzugreifen. Diese Extreme stehen vollkommen unvermittelt und unkommentiert in Strauss' Werk. Gleichzeitig lässt sich nachweisen, dass Strauss entscheidende Elemente seiner religionsphilosophischen Argumentation von der dialektischen Theologie übernimmt, ohne dies an irgendeiner Stelle auszuweisen. Eine Aufarbeitung der verstreuten Spuren und der Widersprüchlichkeiten dieser Beziehung ist also an der Zeit.

1. Problemaufriss: Strauss in der transkonfessionellen Situation Weimars

Die Aufarbeitung der Rolle der dialektischen Theologie für den jungen Strauss bildet das eigentliche Herzstück der Perspektive auf Strauss als Akteur in den Weimarer Debatten zur Religionsphilosophie. Dieser entscheidende Zusammenhang wurde in der Sekundärliteratur bislang nahezu

¹⁰⁴ „Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen – jüdischen und christlichen – Theologie siegreich zu sein verdiente. Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das* Thema meiner Untersuchungen geblieben.“ LS III, 7 f. (Hervorhebung im Text).

vollkommen übergangen.¹⁰⁵ Grundlage der neuen Betrachtungsweise sind zum einen drei kürzere Aufsätze, die Strauss zwischen 1923 und 1925 als Rezensionen zu Rudolf Ottos Buch *Das Heilige*, zu einem Sammelband Georg Wobbermins mit dem Titel *Religionsphilosophie* und zum Geschichtswerk des jüdischen Historikers Simon Dubnow verfasste, zum anderen ist es die Auseinandersetzung mit dem führenden jüdischen Religionsphilosophen Julius Guttmann, die im Zentrum dieser Deutungsperspektive steht.

Die Textsorte der Rezension bietet den großen Vorzug, Strauss' Denken in unmittelbarer Interaktion mit den Theorieangeboten seiner Gegenwart zu erleben. Die Schreibsituation der frühen Rezensionen lässt dabei erneut das Ringen um Selbstverständigung und die Ausbildung der eigenen Position erkennen. Charakteristisch dafür ist Strauss' polemische Diktion, die in der Einleitung der Rezension zu Rudolf Otto besonders deutlich wird. Mit giftiger Spitze formuliert er dort: „Man trifft es oft in der zionistischen Jugendbewegung, daß unsere jungen Studenten diejenigen philosophischen, soziologischen, historischen Theorien, die sie in den Universitäten kennengelernt haben, alsbald in einer unserer Zeitschriften auf unsere eigenen Probleme anwenden, ein wenig unbekümmert um die etwaige Fragwürdigkeit einer solchen Anwendung. Diese Erscheinung, die zunächst, da sie einer rührenden Unreflektiertheit entspringt, nur komisch wirkt, hat jedoch ernste Hintergründe: Letzten Endes ist sie eine Spiegelung der geistigen Situation des deutschen Judentums überhaupt.“¹⁰⁶

Der hämische Spott, den der 24-jährige über seine Kollegen ausschüttet, verdeckt hier nur mühsam das Legitimationsbedürfnis, das Strauss bei der Besprechung eines nicht-jüdischen Buches in einer jüdischen Zeitschrift scheinbar verspürte. Den Hintergrund dieses Rechtfertigungsdrucks bildet seine Sorge um Abgrenzung gegen das assimilierte Judentum, dessen Identität sich durch den Primat deutscher und europäischer Themen konstituierte. Strauss hingegen, und mit ihm ein großer Teil seiner zionistisch inspirierten Generationenossen, legt enormen Wert darauf, dass alles, womit er sich beschäftigt, spezifisch jüdischen Charakter besitzt. Der Wille zur Konfrontation und zum Bruch mit der Gegenwart im Aufsatz *Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft*, der den Ausruf enthält

¹⁰⁵ Die einzige Ausnahme ist ein Aufsatz Samuel Moyns, der zentrale Intuitionen mit der hier vorgelegten Darstellung teilt, aber unausgeführt lässt: Moyn, Samuel: „From Experience to Law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion“, in: *History of European Ideas* 33 (2007), 174–194.

¹⁰⁶ Strauss, Leo: „Das Heilige (1923)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 307–310. Hier: S. 307.

„Was geht uns als Juden Europa an!“, illustriert deshalb die intellektuelle Situation und das Selbstbild des Schreibenden.¹⁰⁷

Diese Haltung, die von Strauss selbst in ihren Implikationen nicht entwickelt wird, bildet das Fundament nicht nur seiner Kritik der liberalen Väter-Generation, sondern ebenso der Ausarbeitung seiner eigenen Erneuerung des Judentums, die einerseits in einer Zurückweisung der Aufklärungsideen (also des Europäischen), andererseits in einer Restauration des orthodoxen Gesetzesdenkens (also des Jüdischen) wurzelt. Diese eigentlich jüdische Verschärfung erhält ihren besonders paradoxen Charakter durch den Anspruch, die beiden Extreme von einer „atheistischen Voraussetzung“ her zu konstruieren.¹⁰⁸

Für eine solche doppelte Argumentationsrichtung – einerseits Kritik der Aufklärung, andererseits Restauration der Orthodoxie – findet Strauss nun ausgerechnet in Moses Mendelssohn, dem geistigen Vater des jüdischen Wegs in die Aufklärung, ein Vorbild.¹⁰⁹ Strauss war an der *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin als Mitherausgeber der Jubiläumsedition von Mendelssohns Schriften anlässlich seines 200. Geburtstages angestellt. Seine Beteiligung an diesem Projekt ging damals auf den Umstand zurück, dass er als einer der wenigen Kenner von Mendelssohns kaum beachteten hebräischen Schriften galt. In deren Zentrum steht aber „Mendelssohns paradoxe These vom Judentum als bloßer Gesetzesoffenbarung“.¹¹⁰

Eine solche Zuspitzung auf einen jüdischen Partikularismus überrascht bei Mendelssohn als führendem Vertreter der Aufklärung und dem für die Aufklärung typischen Bekenntnis zum Universalismus ganz besonders. Im Anschluss an ein Urteil Julius Guttmanns stellt Schorch fest, dass es deshalb wenig erstaunlich ist, dass Mendelssohn in diesem Punkt keine Nach-

¹⁰⁷ Strauss, Leo: „Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft (1924)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Stuttgart: 1997, 341–349. Hier: S. 341 (Hervorhebung St. St.).

¹⁰⁸ Diese „atheistische Voraussetzung“ stellt Strauss im Briefwechsel mit Gerhard Krüger heraus, in dem er auch auf seine Schwierigkeiten an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin zu sprechen kommt: „Übrigens zwang mich mein Angestellten-Verhältnis dazu, gewisse Dinge in der Arbeit zu verschweigen; [...] ganz abgesehen davon, dass es meine Gesellschaft (Akademie für die Wissenschaft des Judentums) nicht geduldet hätte, dass meine atheistische Voraussetzung als Ausgangspunkt meiner Frage offen herausgestellt worden wäre.“ LS III, 379.

¹⁰⁹ Diese paradoxe Konstellation arbeitet Grit Schorch in einer exzellenten Darstellung des Verhältnisses Strauss-Mendelssohn heraus: Schorch, Grit: „Philosophie und Gesetz. Moses Mendelssohn in Leo Strauss' Wissenschaftsprogramm“, in: *Mendelssohn-Studien* 15 (2007), 73–106. Auf ihrer Darstellung fußen die folgenden Ausführungen.

¹¹⁰ Ebd., 84.

folger fand und seine hebräischen Schriften relativ unbekannt blieben.¹¹¹ Strauss hingegen wurde zu einem dankbaren Rezipienten eben dieser Ambivalenz. Denn Mendelssohns These vom Judentum als bloßer Gesetzesoffenbarung macht den Schritt zu einem allein vom Gesetz her verstandenen Gottes- und Offenbarungsbegriff unvermeidlich, den Strauss als Herzstück seiner Aufklärungskritik ausarbeitet, die er 1935 in seinem Buch *Philosophie und Gesetz* vorlegte.¹¹² Aus diesem verdrängten Erbe entsteht die seltsame Situation, dass sich Strauss in seiner radikalen Kritik des aus der Aufklärung gewachsenen assimilierten Judentums ausgerechnet auf ein Projekt des Geburtshelfers des aufgeklärten Judentums, nämlich Moses Mendelssohn, berufen kann.

In religionsphilosophischer Perspektive rekurriert Strauss damit auf Mendelssohn, um seinen Hauptvorwurf gegen das assimilierte Judentum wie gegen den Kulturzionismus zu formulieren. Beiden wirft er vor, die jüdische Tradition verraten und nach ihren Bedürfnissen zurechtgestutzt zu haben. Er, Strauss, hingegen führe durch seine Liebe zum Radikalen wieder zu den Wurzeln der jüdischen Tradition zurück, das im anti-modernen, anti-aufklärerischen Charakter des Gesetzesdenkens bestehe. Damit entwirft Strauss zugleich ein alternatives Modell der Erneuerung des Judentums, das vor allem gegen die Verwässerung durch europäische Einflüsse schützen soll und gegen Franz Rosenzweig gerichtet ist.

Was Strauss in diesem Szenario freilich unterschlägt, ist der Umstand, dass seine alternative Rückkehr zur Orthodoxie, sein Aufstand gegen die Tradition des liberalen Judentums, gegen das Europäische und gegen die Aufklärung, keineswegs einer solitären Neuverortung gegenüber der Moderne entsprang, die er im puristischen Studium jüdischer Quellen gefunden hätte. Seine Aneignung der Tradition steht vielmehr selbst ganz und gar im Horizont eines europäischen, genauer: Eines protestantischen Ereignisses, nämlich der kulturevolutionären Wirkung der neu entstandenen dialektischen Theologie. Es ist zu zeigen, wie sich Strauss' polemische Zuspitzungen der Prägung durch diese Zeitströmung verdanken. Dass sich seine leidenschaftlichen Invektiven gegen das unerkannte „Europäertum“ (bzw. Deutschtum) selbst im Bannkreis einer „europäischen“ (bzw. deutschen) Reaktion bewegen, entbehrt nicht einer gewissen Tragik, deren Spuren Strauss kaum zufällig nie erläutert und eher zu verwischen trachtet.

Strauss' eindringliches Plädoyer für eine strikte Trennung der Traditionen entstammt damit gerade selbst nicht einer Welt des rein Jüdischen,

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Zu einem Interpretationsversuch von *Philosophie und Gesetz* vor diesem Hintergrund vgl. Meyer, Thomas: *Vom Ende der Emanzipation: Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, Göttingen: 2008. Insbesondere: S. 61 ff.

sondern dem *transkonfessionellen* Raum der Weimarer Republik.¹¹³ Dem darin herrschenden Pluralismus, dem Austausch- und Konkurrenzverhältnis der Konfessionen und Religionen, verdankte auch das deutsche Judentum eine Phase besonderer Lebendigkeit.¹¹⁴ Um solche Zusammenhänge zu erschließen, tut ein historisch informierter Blick auf Strauss' die Historie so wenig liebende Philosophie Not.

2. Ambivalenzen in der Stellung zur dialektischen Theologie

Strauss' Verhältnis zur dialektischen Theologie ist durch fundamentale Ambivalenzen gekennzeichnet. Zum einen lobt er die Vertreter dieser neuen theologischen Bewegung euphorisch, zum anderen kritisiert er sie scharf. In diesem Kapitel sollen darum seine widersprüchlichen Stellungnahmen rekonstruiert und ein Angebot zu ihrer Deutung vorgeschlagen werden. Die These lautet, dass Strauss' paradoxe Äußerungen zur dialektischen Theologie nur verstanden werden können, wenn sie im Horizont seiner Polemik gegen die damalige jüdische Religionsphilosophie, insbesondere gegen Franz Rosenzweig, Julius Guttman und Ernst Cassirer, gelesen werden.

Um diesen verborgenen Zusammenhang von Strauss' scheinbar unverbundenen Attacken sichtbar zu machen, gilt es zunächst, kurz an die zentralen Motive der dialektischen Theologie zu erinnern. Die zwei wichtigsten Kennzeichen dieser Bewegung – die Deutung der *Offenbarung als Tatsächlichkeit* sowie die *Offenbarung als Kritik der Subjektivität* – lassen sich im Folgenden dann als entscheidende Elemente von Strauss' frühen Texten nachweisen, die er als Kritik an Ernst Cassirer und Julius Guttman verfasste. Allerdings bezieht sich Strauss nicht nur affirmativ auf das Projekt einer Renaissance der religiösen Orthodoxie. Im Zentrum seiner Abgrenzung stehen die Begriffe *Transzendenz* und *Tatsächlichkeit*. Strauss wirft seinen Adressaten Friedrich Gogarten und Franz Rosenzweig vor, diese noch nicht radikal genug gedacht zu haben. Aus dieser Doppelbewegung von Rezeption und Distanzierung erwächst Strauss' ambivalente Bezugnahme auf die dialektische Theologie, die nun darzustellen ist.

2.1. Das Projekt der dialektischen Theologie

Karl Barth stellt im Rückblick die Genese der „dialektischen Theologie“ folgendermaßen dar: „Als wir im Herbst 1922 ‚Zwischen den Zeiten‘ be-

¹¹³ Vgl. Hübinger, Gangolf: *Kulturprotestantismus und Politik*, Tübingen: 1994. Außerdem: Sieg, Ulrich: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin: 2001.

¹¹⁴ Vgl. Gay, Peter: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933*, Frankfurt/M.: 2004.

gründeten [...], da waren wir uns, wie wir meinten, leidlich einig in dem, was wir wollten: im Gegensatz zu der positiv-liberalen oder liberal-positiven Theologie des Jahrhundertanfangs mit dem Menschgott, den wir als deren Heiligtum erkannt zu haben meinten, eine Theologie des Wortes Gottes, wie sie sich uns als jungen Pfarrern von der Bibel her allmählich als geboten aufgedrängt hatte und wie wir sie bei den Reformatoren vorbildlich gepflegt fanden.“¹¹⁵ Es war also im Jahr 1922 die Gründung der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*, die zum Ausgangspunkt der neuen theologischen Bewegung wurde. Der Name der Zeitschrift war dabei Programm: „Zwischen den Zeiten“ beschreibt eine Krisenerfahrung, sie ist jener historische Augenblick, in dem sich die Institutionen auflösen und das Bewusstsein aufkommt, dass die Tradition, das etablierte Denken, nicht mehr selbstverständlich trägt.

Barths Weggefährte bei dieser Gründung war der Theologe Friedrich Gogarten. Ihr gemeinsamer Impuls der Rückkehr zu einer „Wort Gottes Theologie“ richtete sich vor allem gegen die Religionstheorie Friedrich Schleiermachers, dessen Ansatz bei der menschlichen Erfahrung die damalige protestantische Theologie beherrschte.¹¹⁶ Dies prangerten die jungen Theologen als Götzendienst am Menschen an, statt als Rede von Gott. Der Ausgangspunkt eines solch radikalen Bruchs mit der anthropozentrischen Religions- und Bewusstseinstheologie des 19. Jahrhunderts war in Deutschland die durch das Ende des Ersten Weltkriegs verursachte Krisenstimmung.¹¹⁷ In seinem *Vorwort zur zweiten Auflage* des Römerbriefkommentars bringt Barth diese Umstände prägnant auf den Punkt.¹¹⁸ Er be-

¹¹⁵ Barth, Karl: „Abschied von ‚Zwischen den Zeiten‘ (1933)“, in: ders., *Dialektische Theologie*, Frankfurt/M.: 2009, 381–391. Hier: S. 381.

¹¹⁶ Als Gründungsdokumente der „Wort Gottes Theologie“ gelten: Barth, Karl: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, in: *Christliche Welt* 36 (1922), 858–873. Sowie: Gogarten, Friedrich: „Zwischen den Zeiten“, in: *Christliche Welt* 34 (1920), 374–378. Die Motive und das Programm dieser neuen Theologie schildert instruktiv: Körtner, Ulrich H. J.: *Theologie des Wortes Gottes: Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen: 2001.

¹¹⁷ „Karl Barths unwissenschaftlicher, unorthodoxer, aber zutiefst bewegender Kommentar zum Römerbrief wurde ‚zwischen den Zeiten‘ geschrieben und wird wohl nur in Krisen ‚zwischen den Zeiten‘ recht verstanden. Durch den 1. Weltkrieg war damals eine Welt aus den Fugen geraten. Zwischen Spartakus und Freikorps, Geldinflationen und seelischen Zusammenbrüchen brach die bürgerliche Epoche in Europa zusammen. Diese Zeitstimmung und zugleich eine erste christliche Antwort auf sie brachte die ‚Theologie der Krise‘, die so genannte ‚dialektische Theologie‘ zum Ausdruck.“ Moltmann, Jürgen: „Warnung vor einem gefährlichen Glück. Wiedergelesen: Karl Barth ‚Der Römerbrief‘, 1922“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. Februar 1977, S. 21.

¹¹⁸ Barth, Karl: „Vorwort zur zweiten Auflage (1922)“, in: ders., *Dialektische Theologie*, Frankfurt/M.: 2009, 116–132. Der anthropozentrischen Religions- und Bewusstseinstheologie des 19. Jahrhunderts, die sich auch durch ihre während des Weltkriegs erlebte

gründet dort, warum er das Buch nach nur drei Jahren in einer neuen Bearbeitung vorlegt, bei der „kein Stein auf dem anderen geblieben ist“.¹¹⁹ Seinen „energischen Stellungswechsel“ und die daraus resultierende „Frontverlegung“ führt er auf die Begegnung mit den Schriften Franz Overbecks, Sören Kierkegaards, Fjodor Dostojewskis und die „fortgesetzte Beschäftigung mit Paulus“ zurück.¹²⁰ Diese vier machten ihm immer mehr die Notwendigkeit einer Rückkehr zum unmittelbaren Wort Gottes, zur direkten Beschäftigung mit der Bibel, deutlich. Die Wende zum Wort Gottes konfrontiere den Menschen wieder mit der Tatsache der Offenbarung und der Krise, die diese für das menschliche Erkennen bedeute.¹²¹

Im Namen der „dialektischen Theologie“ versammeln sich also vor allem zwei Elemente: Es ist eine *Theologie der Krise* und, als Theologie des Wortes Gottes, eine *Betonung der Tatsächlichkeit der Offenbarung*. Beide Motive vereinigen sich in der Kritik an einem erfahrungsbasierten, anthropozentrischen, subjektiven Religionsverständnis. Der Name „dialektische Theologie“ für diese Bewegung entsprang dabei einem Zufall. Barth berichtet, wie er ihnen „von irgend einem Zuschauer angehängt worden“ sei.¹²² Trotz aller historischen Kontingenz der Namensgebung zeigen Barths Bezugnahmen auf Kierkegaard jedoch, dass der Ausdruck sehr wohl den originären Impuls dieser theologischen Bewegung trifft. Kierkegaards „dialektische Methode“ hat das Ziel, den „unendlichen qualitativen Unterschied“ zwischen Gott und Welt kenntlich zu machen.¹²³ Dieser „un-

geringe Widerstandskraft gegen die ideologischen Mächte der Zeit diskreditiert habe, stellt Barth die als Krise erfahrene Selbstoffenbarung Gottes gegenüber, wie er sie im Römerbrief des Paulus findet. Diese zerbrache alle menschlichen Versuche der Deutung, Erklärung oder Annäherung: „Jesus als der Christus ist die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet.“ Barth, Karl: *Der Römerbrief (erste Fassung)*, 1919, Zürich: 1985. Hier: S. 6.

¹¹⁹ Barth, Vorwort, 116.

¹²⁰ Ebd., 118.

¹²¹ Um dieses Herzstück seiner Theologie zu charakterisieren, bezieht sich Barth auf Kierkegaard: „Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.‘ Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“ Ebd., 125 f. (Hervorhebungen im Text).

¹²² Barth, Abschied, 381.

¹²³ Die Formulierung vom „unendlichen qualitativen Unterschied“ von Zeit und Ewigkeit“ ist eine Prägung Barths, die sich jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit auf Kierkegaards Buch *Einübung im Christentum* bezieht. Dieser schreibt dort: „Es ist nämlich ein unendlich klaffender Unterschied zwischen Gott und Mensch, und daher erwies

endliche qualitative Unterschied“ zwischen Gott und Welt markiert die Uneinholbarkeit der Realität Gottes durch eine Theorie menschlicher Subjektivität.

Den darin enthaltenen Affekt gegen jede Vermittlungstheologie illustriert mit exemplarischer Deutlichkeit Gogartens Polemik gegen den Religionsbegriff. Gogarten wendet in dieser die seit dem 19. Jahrhundert omnipräsent gewordene Infragestellung der Wirklichkeit Gottes in einem radikalen Befreiungsschlag zu einer Infragestellung des sich zu solcher Selbstmächtigkeit aufwerfenden Menschen um: „Denn nicht Gott ist fraglich, sondern wir Menschen sind fraglich und am ersten ist von Gott her unsere Religion und Frömmigkeit fraglich. [...] Von allen Anmaßungen des Menschen ist das, was man gemeinhin Religion nennt, die ungeheuerlichste. Denn sie ist die Anmaßung, vom Endlichen zum Unendlichen kommen zu können; sie ist die Anmaßung, einen absoluten Gegensatz, den zwischen Schöpfer und Geschöpf, vom Geschöpf her überbrücken zu wollen“.¹²⁴ Das eigentliche Hindernis für die Wahrnehmung Gottes wird also überhaupt erst durch die historisch-kritische Religionsforschung und den von ihr verwendeten Religionsbegriff erzeugt.¹²⁵ Gegen eine wissenschaftliche Theologie solcher Art wird darum der Rückgang auf die Bibel gefordert.

2.2. Offenbarung als Tatsächlichkeit

Auf Strauss' Seite bildet das früheste Zeugnis einer lobenden Bezugnahme auf solche Motive der dialektischen Theologie nun eine Rezension, die er

es sich in der Lage der Gleichzeitigkeit, daß das Christ Werden [...] noch größere Marter, Qual und Pein ist als die größte menschliche, dazu ein Verbrechen in den Augen der Mitlebenden. Und das Gleiche wird sich stets erweisen, wenn das Christ Werden in Wahrheit die Bedeutung gewinnt: gleichzeitig werden mit Christus. [...] Denn im Verhältnis zum Unbedingten ist nur eine Zeit: die Gegenwart; wer nicht gleichzeitig ist mit dem Unbedingten, für den ist er nicht da. Und da Christus das Unbedingte ist, sieht man leicht, daß es im Verhältnis zu ihm nur eine Lage gibt: die der Gleichzeitigkeit; die dreihundert, siebenhundert, fünfzehn-, siebzehn-, achtzehnhundert Jahre tun nichts ab und nichts zu, verändern ihn nicht, machen aber auch nicht offenbar, wer er gewesen, denn wer er ist, ist offenbar allein für den Glauben.“ Kierkegaard, Sören: *Einübung im Christentum*, Simmerath: 2003. Hier: S. 62 f. Eine hilfreiche Schilderung der theologischen Kierkegaard-Rezeption während der Weimarer Republik findet sich bei: Wilke, Matthias: *Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs: Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit*, Tübingen: 2005. Sowie: Bartels, Cora: *Kierkegaard receptus: Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*, Göttingen: 2008.

¹²⁴ Gogarten, Friedrich: *Die religiöse Entscheidung*, Jena: 1921. Hier: S. 18 f.

¹²⁵ Zur Geschichte der Religionsforschung vgl. Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München: 1997.

1923 zu Rudolf Ottos Buch *Das Heilige* verfasste.¹²⁶ Obwohl Ottos neukantianisch fundierte Methodik sonst kaum auf Zustimmung bei Strauss hoffen durfte, konnte er aufgrund der strikten Betonung der Transzendenz doch zum Vorbild werden: „Die hohe Bedeutung des Ottoschen Buches besteht darin [...], daß die *Transzendenz* des religiösen Gegenstandes der ganz selbstverständliche Ausgangspunkt der Untersuchung ist.“¹²⁷ Weil Otto die Gottesidee als das „ganz Andere“ beschreibt und Strauss in dem Buch deshalb ein Konzept radikaler Transzendenz entdecken konnte, rezensierte er es enthusiastisch: „schon der Umstand allein vermag diesem Typus der Theologie unsere Sympathie zu verschaffen, daß mit seiner Aufgabenstellung bereits der grundsätzliche Subjektivismus unmöglich gemacht ist. Man müßte eine Theologie als Attributenlehre *fordern*, auch wenn sie schlechterdings unausführbar wäre, bloß um den Gedanken der Transzendenz Gottes von Anfang an als Leitgedanken haben zu müssen.“¹²⁸

Wider eine subjekt- und erfahrungsbasierte Religionswissenschaft, die eigentlich auch Ottos Ausgangspunkt ist, setzt Strauss in seiner Rezension also das Ideal einer Religionsphilosophie, die jeden „Subjektivismus“ unmöglich machen muss. Er unterscheidet zu diesem Zweck zwischen einer „früheren Theologie“ und der religiösen Lage „heute“: „Die frühere Theologie spekulierte in einem religiös geschlossenen Gewölbe – die neue Theologie lebt unter freiem Himmel und hat nach ihren Kräften selber am Bau des Gewölbes mitzuhelfen. Damals war die erste *Tatsache* Gott – heute: Welt, Mensch, religiöses Erlebnis.“¹²⁹ Seine Gegenwart identifiziert Strauss also ablehnend – wie die dialektischen Theologen – als beherrscht von einer Theologie, die den Gottesgedanken im Namen von Erfahrung, Mensch und Welt relativiere. Gegen eine solche gelte es, *Gott als Tatsache* wiederzugewinnen.

Hier taucht zum ersten Mal die Rede von religiösen Gegenständen als „Tatsachen“ auf. Der Gottesgedanke in der Gegenwart leidet daran, dass er nicht mehr die *erste* Tatsache ist. Es gibt also offenbar eine Rangordnung der Tatsachen. Verändert wurde diese Hierarchie, laut Strauss, durch den verhängnisvollen Einfluss der *romantischen Religionsphilosophie*: „Nicht in der Tiefe des Subjekts, sondern gerade in der Tiefe des Objekts liegt die Irrationalität, die die Religion meint. Wir bedürfen also nicht der romantischen ‚Religionsphilosophie‘.“¹³⁰ Die Gründungsschrift der romantischen

¹²⁶ Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1916], München: 2004.

¹²⁷ LS II, 309 f. (Hervorhebung St. St.).

¹²⁸ Ebd., 310 (Hervorhebung im Text).

¹²⁹ Ebd., 308 (Hervorhebung St. St.).

¹³⁰ Ebd., 309.

Religionsphilosophie, die Strauss hier als Gegner identifiziert, ist Schleiermachers Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.¹³¹

Worin genau Strauss' Kritik an dieser Tradition besteht, bleibt in der Rezension zu Otto noch kryptisch. Mehr als erste Stichworte fallen nicht. Er erklärt jedoch programmatisch, dass durch die strikte Betonung des Transzendenzgedankens die „*Erlebens-Jenseitigkeit Gottes*“, die „*Lebens-Jenseitigkeit Gottes*“ und die „*Ideen-Jenseitigkeit Gottes*“ gesichert werden soll.¹³² Darin ist die dreifache Stoßrichtung seiner Kritik als Kritik einer *historistischen* Erfahrungsphilosophie, einer *lebensphilosophischen* Existenzphilosophie sowie des *idealistischen* Neukantianismus angedeutet. Die Wichtigkeit dieser programmatischen Abgrenzung unterstreicht Strauss, wenn er sie ein Jahr später in einer Rezension zu dem von Georg Wobbermin herausgegebenen Band *Religionsphilosophie* wörtlich wiederholt.¹³³ Die Spur der Ausarbeitung eines radikalen Verständnisses von Transzendenz setzt sich dort fort. Die dreifache Gegnerschaft gilt es nun zu belegen.

Nach einem erneuten Verweis auf Otto fragt Strauss in der zweiten Rezension nach den Konsequenzen einer radikalen Fassung des Gedankens von der „*Transzendenz Gottes*“ für eine religionswissenschaftliche Bestimmung des Verhältnisses von „*Mythos*“ und „*Religion*“. Diese Fragestellung enthält eine doppelte Stoßrichtung von Strauss' kritischer Verwendung des Transzendenzargumentes. Zum einen richtet er sich erneut gegen „*romantische Vorurteile*“, denn: „*Bedenken haben wir gegen die Art, wie der Mythos als Vorstufe der Religion ausgegeben wird.*“¹³⁴ Die romantische Einebnung der kategorialen Differenz von Mythos und Religion sei allein durch den Verlust eines strikten Verständnisses von Transzendenz möglich geworden. Auf diesem Boden stehe aber auch der zweite Gegner, gegen den sich Strauss wendet. In der Gegenwart sei Ernst Cassirers Werk ein symptomatischer Ausdruck für die Wirkmacht des romanti-

¹³¹ Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: 2001. Zur Wirkungsgeschichte und Aktualität der *Reden* vgl. Herms, Eilert: *Menschsein im Werden: Studien zu Schleiermacher*, Tübingen: 2003.

¹³² LS II, 310 (Hervorhebungen im Text).

¹³³ Wobbermin, Georg: *Religionsphilosophie*, Berlin: 1924. Strauss, Leo: „Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft (1924)“, in: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 341–349. Die erneute Verwendung der dreifachen Formel findet sich hier auf S. 346. In diesem Zusammenhang sollte erwähnt werden, dass Wobbermin nicht nur der Nachfolger Ernst Troeltschs auf dessen Heidelberger Lehrstuhl war, sondern auch der erste Übersetzer von William James' Buch *The Varieties of Religious Experience* ins Deutsche, vgl. Pfeleiderer, Georg: *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft: Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*, Tübingen: 1992.

¹³⁴ LS II, 346.

schen Denkfehlers, der zwischen Mythos und Religion nicht mehr zu unterscheiden wisse: „Fragt man nun aber, welches Motiv die Überwindung des Mythos, die vielmehr dessen ‚Aufhebung‘ ist, herbeiführt, so antwortet Cassirer echt idealistisch, daß die Überwindung herbeigeführt werde dadurch, daß der Geist die Welt des Mythos als sein eigenes Gebilde durchschaue, daß der Geist sich selber in der Welt des Mythos erkenne – womit dann diese Welt ihren ‚Zwangs‘-Charakter gegenüber dem Menschen verliere. ‚Der Stufengang der geistigen Ausdrucksformen‘ führt vom Mythos über die Sprache zu der Kunst, in welcher der Geist zu seiner höchsten Freiheit gelangt.“¹³⁵

Ein *kontinuierliches* Entwicklungsmodell geistiger Ausdrucksformen, wie Cassirers Kulturphilosophie es anbiete, perhorresziert Strauss als das Ende jeder Möglichkeit, den Gottesgedanken zu verstehen. Wie die dialektischen Theologen im Fall ihrer liberalen Vorgänger identifiziert auch Strauss hier eine Reduktion der Religion auf bloßes „Menschenwerk“: „Auf die biblische Entwicklung ist diese Theorie natürlich nicht anwendbar. Wenn die Gebilde der vorprophetischen ‚Religion‘ als ‚Menschenwerk‘ durchschaut werden, so bedeutet dies zwar ebenfalls die Aufhebung des Zwangscharakters dieser Gebilde. Es tritt nun aber nicht an die Stelle des den Menschen zwingenden *Menschenwerkes* der autonome menschliche Geist, sondern vielmehr ein anderer, ein stärkerer, der ‚einzige‘ Zwang. Nicht weil sie den Menschen *zwingen*, sondern weil sie, als von menschlicher Herkunft, den Menschen nicht *zwingen können*, werden die Gebilde des Mythos verworfen.“¹³⁶

Strauss pocht also darauf, dass es nicht der es besser wissende menschliche Geist ist, der den Zwangscharakter des Mythos beseitige, sondern dass allein die Erkenntnis der Differenz zwischen *menschlichen* Forderungen und *göttlichen* Forderungen die ersteren relativiere. Das mythische Denken werde somit allein durch ein ethisches verdrängt, das mit dem religiösen seine radikale Transzendenz teile: „das *ethische* Motiv, das Interesse an dem Wozu, *verdränge* – nicht: hebe auf – das mythische, das Interesse an dem Woher. Was bedeutet dies? Die Transzendenz des Sollens gegenüber dem Sein fordert von sich aus im konkreten Zusammenhange des menschlichen Daseins [...] die Weiterbildung der Ethik zur Religi-

¹³⁵ Ebd., 348. Vgl. Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil – Das mystische Denken [1925]*, Darmstadt: 1994. Strauss' Vorwürfen wird in der Cassirer-Forschung entschieden widersprochen, vgl. Barash, Jeffrey Andrew: „Ernst Cassirer's Theory of Myth. On the Ethico-Political Dimension of His Debate with Martin Heidegger“, in: ders., *The Symbolic Construction of Reality*, Chicago, IL: 2008, 114–132. Außerdem: Deuser, Hermann (Hg.): *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, Würzburg: 2002.

¹³⁶ LS II, 348 (Hervorhebungen im Text).

on.“¹³⁷ Diese radikale Transzendenz, die sich jeder menschlichen Hervorbringung entzieht, wird begrifflich als „Tatsache“ oder „Tatsächlichkeit“ gefasst.

2.3. Offenbarung als Kritik der Subjektivität

In der Linie dieser Argumentation rekurriert Strauss 1935 auf die „Tatsache der Religion“ als die „Crux der Kulturphilosophie“.¹³⁸ Diese gerne zitierte Äußerung steht am Beginn einer vernichtenden Rezension, die Strauss zum religionsphilosophischen Standardwerk seines ehemaligen Vorgesetzten Julius Guttman verfasste.¹³⁹ Die subjektivitätskritische Stoßrichtung seines Offenbarungskonzepts wird dort deutlich, wenn er am Beispiel Gutmans „das Problem des ‚methodischen Eigenwerts der Religion‘“ verhandelt und diesem einen „Mangel an Ursprünglichkeit“ nachweisen will.¹⁴⁰ Die Frage nach dem „methodischen Eigenwert der Religion“ kennzeichnet dabei eine kulturphilosophische Religionstheorie, gegen die sich Strauss hier wendet.¹⁴¹ An die Stelle eines solchen individualistischen Verständnisses der Religion, das seinen Ausgang bei einer Theorie der Subjektivität und dem religiösen Erleben nimmt, will Strauss die Erneuerung des Gesetzesdenkens der jüdischen Orthodoxie setzen: „im folgenden [wollen wir] versuchen, auf diejenige Leitidee der mittelalterlichen Aufklärung hinzuweisen, welche der modernen Aufklärung und ihren Erben abhanden gekommen ist und durch deren Verständnis viele moderne Überzeugungen und Bedenken ihre Macht verlieren: auf die Idee des Gesetzes.“¹⁴²

Er wirft Guttman vor, dass dieser „in der Bestimmung des ‚methodischen Eigenwerts der Religion‘ die Aufgabe der ‚Religionsphilosophie‘“

¹³⁷ Ebd., 348 f. (Hervorhebung im Text).

¹³⁸ „Sind ‚Religion‘ und ‚Politik‘ die die ‚Kultur‘ transzendierenden oder, um genauer zu sprechen, die ursprünglichen Tatsachen, so ist die radikale Kritik des ‚Kultur‘-Begriffs nur in der Form eines ‚theologisch-politischen Traktats‘ möglich“. LS II, 30 f. (Hervorhebungen im Text).

¹³⁹ Guttman, Julius: *Die Philosophie des Judentums* [1933], Berlin: 2000. Strauss, Leo: „Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums. Bemerkungen zu Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 29–66.

¹⁴⁰ LS II, 31.

¹⁴¹ Vgl. Troeltsch, Ernst: „Die Selbständigkeit der Religion“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5 (1895), 361–436. Zur Wirkungsgeschichte von Troeltschs im Anschluss an Kants Religionsphilosophie ausgearbeitetem Theorem der „Selbständigkeit der Religion“ vgl. Chapman, Mark D.: *Ernst Troeltsch and Liberal Theology: Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*, Oxford: 2001.

¹⁴² LS II, 27.

sehe.¹⁴³ Daraus konstruiert Strauss jedoch einen massiven Vorwurf: „Mit anderen Worten: wir hegen den schwer zu beschwichtigenden Verdacht, daß sich in der modernen Philosophie dasselbe begibt wie in der mittelalterlichen, nämlich der Verrat des biblischen Erbes um einer fremden ‚Frömmigkeit‘ willen.“¹⁴⁴ Die Parallele zwischen Strauss' Kritik an Gutmans jüdischer Religionsphilosophie und dem Angriff der dialektischen Theologie auf die etablierte liberale Theologie sollte damit deutlich sein: Beide werfen ihren Zeitgenossen den *Verrat am biblischen Erbe* vor. Der religiöse Wandel seit der Aufklärung wird von Strauss dabei als „fremde Frömmigkeit“ denunziert.¹⁴⁵

Wie schon im Mittelalter das biblische Erbe durch die Begegnung mit der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie nachhaltig transformiert wurde, so wiederhole sich dieses Bedrohungsszenario in der Moderne. Strauss ist nicht dazu in der Lage, dies als kreativen Prozess der Hervorbringung von Neuem anzuerkennen, sondern sieht darin nur eine Verfallsgeschichte. Die „historische Forschung“ als Verkörperung der „modernen Instanz“ sei dabei weit gefährlicher als es die mittelalterlichen Überformungen des biblischen Erbes waren: „Und zwar scheint uns der durch die moderne Philosophie begangene Verrat um vieles schlimmer zu sein als die Verfehlungen der Früheren [...], weil die Modernen ihren Verrat in viel verdeckter und eben darum ‚substanz‘-zerstörenderer Weise begehen.“¹⁴⁶

Die verdeckte Form des Verrats der Modernen am biblischen Erbe besteht darin, dass sie nicht mehr die direkte Konfrontation mit der Orthodoxie suchen. Anstatt die Tradition zu widerlegen, werde durch die Methode der Historisierung ein distanzierender Schutzwall um sie gelegt. Als „Kultur“ neutralisiere diese Distanzwissenschaft heute alle existenziellen Ansprüche und halte sie auf Abstand.¹⁴⁷ Die „Tatsache der Religion“ soll je-

¹⁴³ Ebd., 41 (Hervorhebung im Text).

¹⁴⁴ Ebd., 42.

¹⁴⁵ „Wenn anders sich nun aber schließlich die Idee einer Analyse des ‚religiösen Bewußtseins‘ als *die* Möglichkeitsbedingung der verstehenden Bewahrung des biblischen ‚Frömmigkeitstypus‘ herausstellt, so kann man die Frage nicht umgehen, in Orientierung an welchem ‚Frömmigkeitstypus‘ denn eigentlich diese Idee ursprünglich konzipiert worden ist.“ Ebd., 41 (Hervorhebung im Text).

¹⁴⁶ Ebd., 42.

¹⁴⁷ Wegen dieser Konsequenz der kulturphilosophischen und historistischen Transformation unseres Bezuges auf die Tradition, dass nämlich dem unhistorischen Denken der Tradition per se seine Geltung immer schon abgesprochen werde, bezeichnet Strauss den Historismus in Anlehnung an Platons Höhlengleichnis eine „zweite Höhle“: „Die Absicht der Aufklärung war die Rehabilitierung des Natürlichen durch die Leugnung (oder Einschränkung) des Übernatürlichen; aber ihre Leistung war die Entdeckung eines neuen ‚natürlichen‘ Fundaments, das alles weniger als natürlich, vielmehr gleichsam das

doch einen Ausweg aus den Nivellierungen des Kulturbegriffs weisen.¹⁴⁸ Das Befreiende der Religion – wie der Politik – liegt für Strauss darin, dass sie die Realität der Gewalt, die Möglichkeit des „Kampfes auf Leben und Tod“ wieder auf die Tagesordnung setzt und so mit der Unausweichlichkeit von existenziellen Entscheidungen konfrontiert: „Es gab eine Zeit – und diese Zeit liegt nicht so sehr weit zurück –, in welcher Tradition und Wissenschaft nicht auf parallelen Ebenen, ohne sich je zu tangieren, friedlich nebeneinander lebten, sondern beide Mächte miteinander auf Leben und Tod um die Hegemonie auf der *einen* Ebene der ‚Wahrheit‘ kämpften.“¹⁴⁹

Diese „eine Ebene der Wahrheit“ werde durch die Kulturphilosophie preisgegeben. Dass dies ein unerträglicher Zustand ist, sehe jedoch nur ein, wer „die jüdische Tradition als Richterin über das moderne Denken anerkennt.“¹⁵⁰ Als zentrale Aufgabe des theologisch-politischen Problems gibt sich damit die Verabschiedung der Kulturphilosophie zu erkennen. Auch die Verbindung zwischen Redlichkeitsthematik und Auslegung der Offenbarung als Tatsache wird nun deutlich: Gegen Cassirer und die neukantianische Religionsphilosophie gerichtet, beharrt sie auf der Wirklichkeit unversöhnbarer Gegensätze. Diese entziehen sich jeder Vermittlung, Symbolisierung oder Idealisierung. Weil das Motiv der Offenbarung als Tatsache jede kulturphilosophische oder idealistische Deutung an ein Ende kommen lässt, steht sie im Zentrum von Strauss' theologisch-politischer Argumentation.

Residuum des ‚Übernatürlichen‘ ist. [...] Das von der Aufklärung gemeinte, aber gerade von ihr verschüttete natürliche Fundament wird allein auf die Weise zugänglich, daß der Kampf der Aufklärung gegen die ‚Vorurteile‘ [...] sinngemäß zu Ende geführt wird. [...] Darum und nur darum ist die ‚Historisierung‘ der Philosophie berechtigt und notwendig: nur die Geschichte der Philosophie ermöglicht den Aufstieg aus der zweiten, ‚unnatürlichen‘ Höhle, in die wir weniger durch die Tradition selbst als durch die Tradition der Polemik gegen die Tradition geraten sind, in jene erste, ‚natürliche‘ Höhle, die Platons Gleichnis schildert, und aus der ans Licht zu gelangen der ursprüngliche Sinn des Philosophierens ist.“ LS II, 13 f. Aufgabe der Philosophie ist nach Strauss also die Aufdeckung jenes tiefsten Vorurteils, das den aufklärerischen Kampf gegen die Vorurteile erst ermöglichte: das Vorurteil von der *Historizität der Wahrheit!*

¹⁴⁸ Ebd., 30.

¹⁴⁹ Ebd., 342 f. (Hervorhebung im Text). Dass es keine Gründe mehr gebe, um auf Leben und Tod miteinander um die Wahrheit zu kämpfen, kennzeichne im Übrigen die „Denkart des Liberalismus“, wie in Heideggers Buch *Beiträge zur Philosophie* nachzulesen ist: „Das Transzendente ist hier eine ‚Idee‘ oder ‚Werte‘ oder ein ‚Sinn‘, solches, wofür sich nicht leben und nicht sterben läßt, was aber durch ‚Kultur‘ sich verwirklichen soll.“ Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt/M.: 1989. Hier: S. 25.

¹⁵⁰ LS II, 42.

Diese Konstellation wird in Strauss' Abgrenzung von Ernst Simons *kulturzionistischer* Erneuerung der Orthodoxie, die Ausgleich und Versöhnung sucht, bestätigt. In der Rezension *Biblische Geschichte und Wissenschaft* von 1925 nimmt Strauss explizit auf die dialektische Theologie Bezug und findet besonders anerkennende Worte für sie: „Die Tüchtigen haben sich die Bahn frei gemacht – man sehe in die Zeitschrift ‚Zwischen den Zeiten‘.“¹⁵¹ Gegen Simons kulturphilosophisches Bemühen um Ausgleich und Synthese zwischen jüdischer und europäischer Tradition stellt Strauss eine Radikalisierung des Denkens: „Als Juden sind wir radikal, lieben wir keine Kompromisse.“¹⁵² Dieser Hang zum Radikalen verbindet ihn aufs Innigste mit der dialektischen Theologie. Beide betonen, dass die falschen Synthesen der Annäherung von religiösem Glauben und säkularer Umwelt durch striktes Festhalten an der unüberbrückbaren Kluft zwischen Offenbarung und Welt zu vermeiden seien.¹⁵³

2.4. Welche Transzendenz?

Die angemahnte Trennung von Erfahrung und Offenbarung sieht Strauss nun allerdings auch bei Friedrich Gogarten noch nicht konsequent genug verwirklicht. Bereits im 1925 bis 1928 geschriebenen Spinoza-Buch formuliert er eine scharfe Kritik an Gogarten und verweist darauf, dass dieser mit seiner Theologie unbemerkt im anthropologischen Paradigma der Erfahrung befangen bleibe und die radikale „Un-Menschlichkeit“ der Offenbarung verfehle: „In seiner Polemik gegen die Versuche, die Schrift von dem ‚religiösen Erlebnis‘ der Propheten aus zu verstehen, verfehlt Friedrich Gogarten seinerseits die Sachlage, indem er überhaupt leugnet, daß

¹⁵¹ Strauss, Leo: „Biblische Geschichte und Wissenschaft (1925)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 357–362. Hier: S. 359.

¹⁵² LS II, 359.

¹⁵³ Dieses Motiv der Ablehnung jeden Ausgleichs zwischen Religion und Moderne teilt Strauss zudem mit Martin Heidegger, der insbesondere in seinen frühen Freiburger Vorlesungen zu Beginn der 1920er Jahre scharf gegen Kulturphilosophie und Wertphilosophie polemisiert: „Die Religion muß aber auch untergebracht werden im System – und zu diesem Zweck hat man den Wert des Heiligen erfunden. Das Heilige ist zwar nach Windelband kein selbständiger Wert – so etwas zu sagen um 1900 und vor dem Kriege wäre gewagt. Da nun aber die Welt seit dem Kriege sehr religiös geworden ist und sogar Weltkongresse veranstaltet werden, entsprechend der internationalen Vereinigung der Chemiker oder der Meteorologen, kann man schon riskieren zu sagen, die Religion sei auch ein Wert, ja sogar hierbei bleibt man nicht stehen, sondern – die Einsichten werden vermutlich noch tiefer – Gott ist ein Wert und selbst der höchste Wert. Dieser Satz ist freilich eine Blasphemie, die dadurch nicht herabgemindert wird, daß sie Theologen als letzte Weisheit vortragen.“ Heidegger, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt/M.: 1995. Hier: S. 84.

(im Sinn der Schrift) Gott unmittelbar von dem Menschen gehört werde.“¹⁵⁴ Strauss verweist hier auf die qualitative Differenz zwischen Propheten und Menschen, in der sich die Differenz zwischen einem Offenbarungsparadigma und einem Erfahrungsparadigma spiegle: „Wesentlich ist, daß die Offenbarungs- Religion (sic!) sich radikalerweise auf eine Tatsache beruft, die vor allem menschlichen Urteil liegt [...]. Die Gegenwärtigkeit der Offenbarung ist von der Gegenwärtigkeit der Erfahrung [...] dadurch unterschieden, daß die Erfahrung unmittelbare Erfahrung ist und sein will [...], daß das unmittelbare Hören der Offenbarung aber den Willen zur Unmittelbarkeit, zur Nähe auslöscht, den Willen zur Ungegenwärtigkeit, zur Mittelbarkeit hervorruft.“¹⁵⁵ Gogartens Offenbarungsbegriff zeige vor diesem Hintergrund selbst spezifisch moderne Engführungen, auf die Strauss aufmerksam machen will.

Diese frühe Kritik an der dialektischen Theologie vertieft Strauss in *Philosophie und Gesetz*, wo er sie modifiziert wieder aufnimmt, wenn er gegen Gogarten vorbringt, dass in dessen Offenbarungsbegriff die Schöpfungslehre keinen Platz habe, insofern sie auf den Menschen verengt und damit „völlig ‚verinnerlicht‘“ wie „verflüchtigt“ wird: „hier bleibt völlig dunkel, ob auch ‚das kausale Sein‘ der Naturdinge als Geschaffen-Sein verstanden werden muß. [...] in seinen eigenen Äußerungen übergeht er die Geschaffenheit der außermenschlichen Natur gleichsam geflissentlich. [...] Wir glauben Gogarten nicht unrecht zu tun, wenn wir sagen: die Schöpfung hat für ihn, soweit ihn nicht die theologische Tradition nachträglich in ihren Bann zieht, Sinn nur als Schöpfung des Menschen.“¹⁵⁶ Diese Kluft zur Tradition, die an Gogartens Gottesbegriff sichtbar werde, resultiere aus seiner Prägung durch die Existenzphilosophie, die Mensch und Natur noch radikaler auseinanderreiße als der Idealismus.

Die Kritik, die Strauss fünf Jahre zuvor *unter Berufung auf die dialektische Theologie* gegen eine historisch-kritische Bibelwissenschaft richtete, trifft nun also plötzlich Gogarten selbst.¹⁵⁷ Wenn er diesem vorwirft, dass bei ihm Gott nur noch als „Herr der menschlichen Welt“, nicht mehr aber als „Herr der Natur“ erscheine, dass „die Lehre von der Schöpfung als Schöpfung auch der außermenschlichen Natur“ – also in ihrem ursprüngli-

¹⁵⁴ LS I, 231. (Hervorhebungen im Text).

¹⁵⁵ Ebd., 230 f. (Hervorhebungen im Text).

¹⁵⁶ LS II, 37.

¹⁵⁷ Damals polemisierte Strauss noch gegen Deutschland als „Land der ‚Versöhnungen‘ und der ‚Aufhebungen‘“, in dem der Glaube „bagatellisiert“ werde: „Es geht nicht an, von Gott zu sprechen, wenn man an die Macht Gottes über die Natur nicht glaubt. [...] Ohne die Macht über die Natur wäre Gott in Wahrheit ohnmächtig.“ Gegen solche, „die Gottes Namen unnützlich führen“, lobte er „die Tüchtigen“ der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“. Ebd., 359 f.

chen, biblischen Sinn – in Gogartens Theologie ihren Ort verloren habe, dann führt er das auf die Wirkungen der Existenzphilosophie zurück.¹⁵⁸ Anhand dieser Verknüpfung der dialektischen Theologie mit der Existenzphilosophie distanziert sich Strauss von der dialektischen Theologie und präsentiert sich als ihr entschiedener Kritiker: „Wir hatten gesagt, die Verlegenheit, in der sich das moderne Denken befindet, werde nicht geringer, sondern eher noch größer, sobald das ‚Bewußtsein‘ durch die ‚Existenz‘, durch den ‚Menschen‘ ersetzt wird.“¹⁵⁹

Ohne die Vorbildfunktion der dialektischen Theologie für seine Kritik am Neukantianismus oder auch nur seine frühere Bewunderung in irgendeiner Weise zu erwähnen, inszeniert Strauss sich hier als Solitär, der Distanz zu allen Seiten wahr.¹⁶⁰ Die Existenzphilosophie sei aus der Perspektive des Verhältnisses von Mensch und Natur nicht bloß ein gescheiterter Versuch der Überwindung des Idealismus, sie verschlimmere und vertiefe dessen spezifische Schwierigkeiten sogar noch: „die idealistische Philosophie hatte zwar grundsätzlich ebenso wie die Existenzphilosophie die Natur und den Menschen (unter den Titeln ‚Sein‘ und ‚Sollen‘ bzw. ‚Natur‘ und ‚Sittlichkeit‘) auseinandergerissen, sie hatte aber [...] die deutlichste Erinnerung daran bewahrt, daß der ‚Schöpfungsgedanke‘ [...] das Verhältnis von Gott und außermenschlicher Natur betrifft“.¹⁶¹ Die Existenzphilosophie, in deren Zeichen Gogartens Erneuerung der Theologie steht, gebe selbst diese Erinnerung noch preis.

2.5. Welche Tatsächlichkeit?

Die Auseinandersetzung mit der Theologie Gogartens zeigt jedoch gerade in dieser Verknüpfung ihren bloß medialen Charakter. Denn Strauss' eigentlicher Gegner ist zuletzt weder die dialektische Theologie noch Gogarten, vielmehr schiebt er Letzteren nur vor, um seine Kritik an der Leitfigur des deutschen Judentums, an Franz Rosenzweig, zu artikulieren. Wenn dieser mit seinem „neuen Denken“ zum großen Erneuerer des Judentums im 20. Jahrhundert wurde, dann geschah dies auf dem Boden einer Kritik des deutschen Idealismus im Namen von Individualität und Erfahrung.¹⁶² Diese Perspektive gewinnt er aus einer Neuinterpretation der philosophi-

¹⁵⁸ Ebd., 36.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Die intensive Auseinandersetzung Karl Barths mit dem Neukantianismus rekonstruiert aufschlussreich: Lohmann, Johann Friedrich: *Karl Barth und der Neukantianismus: Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, Berlin: 1995.

¹⁶¹ LS II, 37.

¹⁶² Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M.: 1988.

schen Bedeutung des Offenbarungsgedankens.¹⁶³ Im deutschen Judentum wirkte Rosenzweig damit ähnlich revolutionär wie Barths *Römerbrief* im Protestantismus.¹⁶⁴ Im Unterschied zur dialektischen Theologie bezog sich Rosenzweig jedoch affirmativ auf das Paradigma der Erfahrung.¹⁶⁵

Es wurde gezeigt, dass Strauss dem Projekt, die Objektivität Gottes durch eine Erforschung der menschlichen Subjektivität zu erschließen, höchst skeptisch gegenübersteht. Darin teilt er mit Rosenzweig den Vorbehalt gegen die idealistische Tradition. Dessen große Leistung benennt Strauss deshalb als Erneuerung des Offenbarungsdenkens in einer „Rückkehr zum [jüdischen] Gesetz“:¹⁶⁶ „Daß Gott sich dem Menschen offenbart, daß er zum Menschen spricht, ist nicht bloß durch Traditionen bekannt, die bis in die ferne Vergangenheit zurückreichen, und wird daher jetzt ‚bloß geglaubt‘, sondern wird wirklich gewußt *auf Grund gegenwärtiger Erfahrung*, die jeder Mensch machen kann, wenn er sich ihr nicht verweigert. Diese Erfahrung ist *keine Art der Selbsterfahrung*, [...] sondern von etwas Unerwünschtem, das von außen kommt, das dem Menschen widerstrebt; [...] sie ist die Erfahrung eines unzweideutigen Befehls, der hier und jetzt an mich ergeht, im Unterschied zu allgemeinen Gesetzen oder Ideen, die immer bestreitbar sind und Ausnahmen zulassen; nur indem man sich dem *erfahrenen Ruf Gottes* ergibt, der dazu aufruft, ihn mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Macht zu lieben, kann man dahin gelangen, den anderen Menschen als seinen Bruder zu sehen und ihn zu lieben wie sich selbst.“¹⁶⁷

Der „Ruf Gottes“, seine Selbstoffenbarung, durchbricht damit die Immanenz und Selbstreferentialität der rein menschlichen Welt des Idealismus, in der der Mensch nur noch seine eigene Stimme vernimmt. Rosenzweigs Konzept der „Tatsächlichkeit“ soll genau diesen Bruch mit dem

¹⁶³ Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs ‚neues Denken‘*, Bd. 2: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/Br.: 2006.

¹⁶⁴ Strauss merkt dazu an: „Das neue Denken war vor allem von Franz Rosenzweig ins Leben gerufen worden, der für den größten Denker gehalten wird, den das deutsche Judentum hervorgebracht hat.“ LS I, 19. Die indirekte Formulierung deutet allerdings an, dass Strauss sich diesem Urteil keineswegs anschließt.

¹⁶⁵ Vgl. Casper, Bernhard: *Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn: 2004. Als Vorläufer und Wegbereiter dieser Überwindung des deutschen Idealismus im Namen einer „erfahrenen Offenbarung“ deutete Rosenzweig die religionsphilosophischen Spätschriften seines Lehrers Hermann Cohen. Vgl. Rosenzweig, Franz: „Einleitung zu Hermann Cohens Jüdischen Schriften“, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: 1984, 177–223.

¹⁶⁶ LS II, 442.

¹⁶⁷ LS I, 17 (Hervorhebungen St. St.).

Idealismus ermöglichen.¹⁶⁸ Strauss unterstellt nun jedoch, dass Rosenzweigs „erfahrendes Denken“ gerade diesem idealistischen Subjektivismus verhaftet bleibe: „Tatsächlich war Rosenzweigs Rückkehr nicht uneingeschränkt. Das Judentum, zu dem er zurückkehrte, war nicht identisch mit dem Judentum der Zeit vor Moses Mendelssohn. [...] Rosenzweigs *Stern der Erlösung* [ist] in erster Linie nicht ein jüdisches Buch, sondern ein ‚System der Philosophie‘. Das neue Denken ist ‚erfahrende Philosophie‘. Als solcher ist ihm leidenschaftlich an der Differenz zwischen dem *gelegenen, was vom heutigen Gläubigen erfahren wird* oder von ihm zumindest erfahren zu werden vermag, und dem, *was bloß durch die Tradition gewußt wird*; diese Differenz war für das traditionelle Judentum nicht von Belang.“¹⁶⁹

Rosenzweigs Rückkehr zum Gesetz unterscheidet Strauss vom „*Gesetz als solchem*“.¹⁷⁰ Der Unterschied liegt darin, dass Rosenzweig noch nicht ausreichend „Verzicht auf die europäischen *Vorurteile*“ geleistet habe. Am mittelalterlichen Judentum sei zu lernen, dass Erfahrung gerade noch nicht ausreiche, um zur biblischen Lehre zu führen. Alles komme auf die *Interpretation* der Erfahrung an, die von „*nichterfahrenen, Voraussetzungen der Erfahrung*“, nämlich allein vom Gesetz der Tora abhängt: „Die absolute Erfahrung wird nicht zum Judentum zurückführen [...], wenn sie sich nicht in der Bibel wiedererkennt und durch die Bibel läutert und wenn sie nicht mit Betrachtungen dazu verbunden wird, wie das traditionelle Juden-

¹⁶⁸ Mit expressionistischer Wortgewalt schildert Rosenzweig die Not des Lebens vor der Tatsächlichkeit des Todes, für die die idealistische Philosophie nur ein „leeres Lächeln“ habe: „VOM TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermißt sich die Philosophie. Alles Sterbliche lebt in dieser Angst des Todes, jede neue Geburt mehrt die Angst um einen neuen Grund, denn sie mehrt das Sterbliche. Ohne Aufhören gebiert Neues der Schoß der unermüdlichen Erde, und ein jedes ist dem Tode verfallen, jedes wartet mit Furcht und Zittern auf den Tag seiner Fahrt ins Dunkel. Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde. Sie reißt über das Grab, das sich dem Fuß vor jedem Schritt auftut. Sie läßt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die freie Seele flattert darüber hinweg. Daß die Angst des Todes von solcher Scheidung in Leib und Seele nichts weiß, daß sie Ich Ich Ich brüllt und von Ableitung der Angst auf einen bloßen ‚Leib‘ nichts hören will – was schert das die Philosophie. Mag der Mensch sich wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde verkriechen vor den herzischenden Geschossen des blindunerbittlichen Tods, mag er es da gewaltsam unausweichlich verspüren, was er sonst nie verspürt: daß sein Ich nur ein Es wäre, wenn es stürbe, und mag er deshalb mit jedem Schrei, der noch in seiner Kehle ist, sein Ich ausschreien gegen den Unerbittlichen, von dem ihm solch unausdenkbare Vernichtung droht – die Philosophie lächelt zu all dieser Not ihr leeres Lächeln“. Rosenzweig, *Stern*, 3.

¹⁶⁹ LS I, 25 (Hervorhebungen St. St.).

¹⁷⁰ LS II, 442 (Hervorhebung im Text).

tum sich selbst versteht, und mit Meditationen über das geheimnisvolle Schicksal des jüdischen Volkes.“¹⁷¹ Wenn Rosenzweig die Erneuerung des Offenbarungsdenkens am Modell der Erfahrung ausrichtet, dann verharre er deshalb immer noch in einem einseitig europäischen Subjektivismus, den Strauss radikaler zu verabschieden verspricht.

Mit seinem Buch *Philosophie und Gesetz* schreibt Strauss gegen eine solche nur vermeintliche Rückkehr zur Tradition an. Er beschreitet den Weg zurück zum Gesetz als Kern des jüdischen Gottesgedankens einerseits gegen Hermann Cohens kantianisch geprägtes Gottesverständnis, in dem sich Gott zu einem bloßen Postulat verflüchtigt, andererseits gegen Franz Rosenzweigs erfahrungsbasiertes Gottesverständnis, in dem Gott als Gott der Erfahrung sein wichtigstes Merkmal, nämlich seine radikale Transzendenz, einbüße.¹⁷² Zum einen beharrt Strauss darauf, dass Cohen in die idealistische Tradition einzuordnen sei, der es „unmöglich“ ist, „Gott als Realität“ aufzufassen. Die Religionsphilosophie seit Schleiermacher, also auch Cohen, verstehe „immer weniger den Menschen als Glied des Kosmos“, sondern umgekehrt immer mehr „die Natur vom Menschen her“. Eben darum aber könne die moderne Religionsphilosophie „Gott nicht vom Kosmos her, als den *Schöpfer*, sondern nur vom Bewußtsein her ‚entdecken‘.“¹⁷³ Weil Mensch und Natur vom idealistischen Denken auseinander gerissen werden, könne die biblische Schöpfungslehre seit Kant „nur noch erinnert, nicht mehr geglaubt“ werden.¹⁷⁴

Rosenzweigs „jüdische Renaissance“ andererseits verschlimmere diese Situation des Idealismus sogar, anstatt sie zu überwinden. Hier kommt jenes Argument zum Tragen, das Strauss gegen Gogarten richtet, das aber vor allem auf Rosenzweig zielt: „die Existenzphilosophie ist noch weniger als die idealistische Philosophie imstande, die Lehre von der Schöpfung in ihrem ursprünglichen, biblischen Sinn zu verstehen.“¹⁷⁵ Rosenzweig tritt unter dem Banner der Existenzphilosophie an, um Gott als „erfahrenen Gott“ aus den Verkrustungen der Tradition und den Formalismen der Kan-

¹⁷¹ LS I, 17.

¹⁷² „Die methodischen Grundlagen seines Systems machen es‘ Cohen auch in seiner letzten Periode, in der er dem Judentum wesentlich näherstand als in der früheren, ‚unmöglich, Gott als Realität aufzufassen‘.[...] Das Unvermögen, ‚Gott als Realität aufzufassen‘, kennzeichnet keineswegs Cohen allein.“ LS II, 35.

¹⁷³ Alle Zitate: Ebd. (Hervorhebung im Text).

¹⁷⁴ Ebd., 38.

¹⁷⁵ Ebd., 37. Rosenzweigs Sympathien für die Existenzphilosophie dokumentiert insbesondere sein Aufsatz *Vertauschte Fronten* von 1929: Rosenzweig, Franz: „Vertauschte Fronten“, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: 1984, 235–237. Zum Kontext vgl. Wiehl, Reiner: „Vertauschte Fronten“. Franz Rosenzweigs Stellungnahme zur Davoser Disputation“, in: Dominic Kaegi (Hg.), *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg: 2002, 207–214.

tischen Philosophie zu befreien und als lebendig erfahrbare Wirklichkeit wiederzugewinnen. In diesem Versuch, die idealistische Philosophie zu überwinden, scheiterte die Existenzphilosophie jedoch und verschärfte nur die dualistische Trennung zwischen Mensch und Natur, statt sie zu beheben.¹⁷⁶

Weil Rosenzweigs existenzphilosophisch inspirierte Konzeption von „Tatsächlichkeit“ aus diesem Dilemma keinen Ausweg biete, folgert Strauss, „daß nicht der *natürliche Fortschritt* von der idealistischen Philosophie zu einem ‚neuen Denken‘, sondern viel eher der *gewaltsame Rückschritt* vom neuesten Denken zum alten Denken unserer heutigen Verlegenheit ein Ende setzen kann.“¹⁷⁷ Hier hat dann Strauss’ These ihren Auftritt, dass die Überlegenheit einer Philosophie der Erfahrung „um den Preis des Verzichts auf den Glauben an die Offenbarung erkaufte“ sei.¹⁷⁸ Sowohl die existenzphilosophische Überwindung des Idealismus als auch eine auf die Philosophie der Erfahrung gegründete Erneuerung des Offenbarungsglaubens seien gescheitert. Damit aber werde der Schritt zu einem allein vom Gesetz her verstandenen Gottes- und Offenbarungsbegriff unvermeidlich. Dass ein solcher alles andere als selbstverständlich ist, müssen die weiteren Ausführungen nun zeigen.

3. Rekonstruktion eines Feindbilds:

Kant und die nachkantische Religionswissenschaft

Die Kritik an Guttman basierte auf einer Wiederaufnahme jener Argumente, die Strauss bereits in der Rezension zu Georg Wobbermins *Quellenhandbuch der Religionsphilosophie* vorgetragen hatte. Gegenüber Wobbermin hielt er sich mit seiner Kritik noch zurück und beschränkte sich auf eine Kennzeichnung seiner methodischen Prämissen: „das positive Moment der Wobberminschen Religions-Philosophie: die transzendente Konstitution der Religion aus dem ‚religiösen Erlebnis‘ heraus [müssen wir] auf sich beruhen lassen.“¹⁷⁹ Strauss deutete die Richtung seiner Kritik

¹⁷⁶ Eine Kritik, die parallel zu Strauss im Übrigen sowohl Günther Anders, Karl Löwith als auch Hans Jonas – alle drei Heidegger-Schüler – in ihren Auseinandersetzungen mit der Existenzphilosophie ebenfalls vortragen. Sie wurden damit zu einflussreichen Vorläufern oder Wegbereitern einer neuen Aufmerksamkeit für das Problem der Natur. Vgl. Thomä, Dieter: „Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders“, in: Günther Anders, *Über Heidegger*, München: 2001, 398–434. Wiese, Christian: *Weiterwohnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin: 2003. Braun, Hermann/Riedel, Manfred (Hgg.): *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: 1967.

¹⁷⁷ LS II, 39 f. (Hervorhebungen im Text).

¹⁷⁸ Ebd., 40.

¹⁷⁹ Ebd., 344.

lediglich an und schwieg vorläufig: „Dieses Moment ist ja, wie gerade Wobbermin oft betont hat, von spezifisch protestantischen Voraussetzungen bedingt. Wir müssen hier als Juden unsere Inkompetenz erklären.“¹⁸⁰

In seiner Auseinandersetzung mit Guttman hat Strauss diese Zurückhaltung offenbar aufgegeben. Dort artikuliert er seine Sicht der Dinge unbefangen, verdächtigt Guttman der schädlichen Vermischung jüdischen und europäischen Denkens und spitzt seine Kritik in dem Vorwurf zu, dass Guttmans der Aufklärung entstammende, liberal-gemäßigte Kulturphilosophie in den Abgrund der „fremden Frömmigkeit“ eines quasi pietistischen – das Innere, die Frömmigkeit betonenden – Verständnisses des jüdischen Monotheismus führe. Was dabei verloren gehe, sei die radikale Fremdheit und Widerständigkeit der Offenbarung – ihre Transzendenz. „Mittels der Kategorie des ‚religiösen Apriori‘ wissenschaftlich erfaßt, stellte sich die Religion nicht mehr, wie in den Auseinandersetzungen des Aufklärungs-Zeitalters, dem Bereich der Wissenschaft, der einsichtigen und kontrollierbaren Erkenntnis, als brutal tatsächliche Offenbarung gegenüber.“¹⁸¹

Über die Herkunft eines solchen Substanzverlustes der religiösen Tradition lässt Strauss nun keinen Zweifel: Sie entstammt Kants Revolution der Denkungsart.¹⁸² Die programmatische Formel „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ stehe symptomatisch für die durch Kant eingeleitete fundamentale Transformation religiöser Wahrheitsansprüche.¹⁸³ Strauss kommentiert die Passage prägnant: „Im Zusammenhang mit dieser Selbstkritik wurde die Religion gerettet um den Preis ihrer idealistischen, ihrer romantischen Umdeutung“.¹⁸⁴ Mit Kants Relativierung des Wahrheitsanspruches der Religion sei letztlich aber auch ihr Transzendenzanspruch preisgegeben. Die Assimilation der Religion an die moderne Welt bilde seitdem deshalb „die Argumentations-Basis der nachkantischen Religions-Wissenschaft“.¹⁸⁵

Die Verabschiedung des originären Wahrheitsanspruches der Dogmatik gehe nun einher mit der Wende zum religiösen Erleben, die an eine „Vergewaltigung“ der Religion“ grenze: „Diese Möglichkeit wird zu einer Selbstverständlichkeit, wenn die dogmatischen Elemente der Religion als sekundär gegenüber dem ‚religiösen Erlebnis‘, womöglich nur als dessen

¹⁸⁰ Ebd., 344 f.

¹⁸¹ Ebd., 343.

¹⁸² Vgl. Lilla, Mark: Kant's Theological-Political Revolution, in: *The Review of Metaphysics* 52 (1998), 397–434.

¹⁸³ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: 1998. Hier: B XXX.

¹⁸⁴ LS II, 343.

¹⁸⁵ Ebd.

‚Ausdruck‘ aufgefaßt werden.“¹⁸⁶ Wenn Strauss also Guttmanns „philosophisches Problem“, nämlich das des „methodischen Eigenwerts der Religion“ verhandelt, dann stellt er damit die Implikationen der spezifisch modernen Betrachtungsweise der Religion zur Debatte. Den methodischen Eigenwert der Religion machte Strauss damals aber keineswegs als Einziger zum Zentrum einer massiven Kritik der Religionsforschung.¹⁸⁷ Wenn Karl Barth den Charakter seiner Theologie als Epochenbruch schildert, entwirft er dafür eine „Ahnenreihe“ seines Denkens, die vor allem in ihrer letzten Referenz aufschlussreiche Parallelen zu Strauss aufweist: „Die Ahnenreihe, an der wir uns [...] zu orientieren haben, läuft über *Kierkegaard* zu *Luther* und *Calvin*, zu *Paulus*, zu *Jeremia*. Auf diese Namen pflegen sich freilich Viele zu berufen. Ich möchte also verdeutlichend hinzufügen [...], daß in der hier empfohlenen Ahnenreihe der Name *Schleiermacher* fehlt.“¹⁸⁸ Den Sinn der Abgrenzung am Ende erläutert Barth folgendermaßen: „Ich halte Schleiermacher bei allem schuldigen Respekt vor der Genialität seines Lebenswerkes [...] für *keinen* guten theologischen Lehrer, weil es bei ihm [...] in der verhängnisvollsten Weise unklar bleibt [...], daß von Gott reden etwas *Anderes* heißt als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden.“¹⁸⁹

Barth wie Strauss monieren also, dass beim modernen Religionsverständnis die radikale Transzendenz Gottes, die Kluft zwischen Gott und Welt, nicht deutlich genug betont werde. Wenn vom religiösen Erleben her, also im Ausgang vom Menschen, der Weg zu Gott gesucht werde, könne das immer nur fehlgehen. Strauss’ eigene Benennung seiner Gegner sollte deshalb nun nicht mehr überraschen: „Um Guttmanns Problemstellung nicht mißzuverstehen, tut man gut, sich seiner früheren Schrift ‚Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken‘ zu erinnern. Am Schluß dieser Schrift bezeichnet er, ausdrücklich an *Kant* einerseits, *Schleiermacher* andererseits anknüpfend, als die Aufgabe der ‚Religionsphilosophie‘ ‚die Analyse des religiösen Bewußtseins‘ in seiner ‚Selbständigkeit‘.“¹⁹⁰

Damit wird deutlich: Wenn sich Strauss gegen Guttmann positioniert, dann richtet er sich gegen die auf *Kant* und *Schleiermacher* zurückgehende Religionstheorie. Deren Bindung der modernen Religionsphilosophie an

¹⁸⁶ Ebd., 343 f.

¹⁸⁷ Vgl. Pannenberg, Wolfhart: *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Stuttgart: 1997.

¹⁸⁸ Barth, Karl: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922)“, in: ders., *Dialektische Theologie*, Frankfurt/M.: 2009, 294–319. Hier: S. 303 (Hervorhebungen im Text).

¹⁸⁹ Ebd. (Hervorhebungen im Text).

¹⁹⁰ LS II, 30 (Hervorhebungen im Text).

die menschliche Subjektivität schaffe den unüberbrückbaren Graben zwischen ihr und der Tradition. Im Ausgang vom religiösen Bewusstsein werde ein ursprünglicher Offenbarungsakt unmöglich. Die Offenbarung als solche sei bereits aufgegeben, wenn man von der Erfahrung ausgehe.¹⁹¹ In der Gegenwart verkörpert dieses Denken für Strauss vor allem die Kulturphilosophie. Guttman macht er dabei sogar den Vorwurf, dass er sich nicht deutlich genug als deren Parteigänger zu erkennen gebe: „Nun fällt aber auf, daß er [Guttman] trotz seiner unverkennbaren Hinneigung zur Kulturphilosophie die Ausdrücke ‚Kultur‘ bzw. ‚Kulturgebiet‘ geradezu geflissentlich vermeidet und die formaleren und darum unvorgreiflicheren Ausdrücke ‚Geltungsgebiet‘, ‚Wahrheitsgebiet‘, ‚Gegenstands- und Bewußtseinsbereich‘ bevorzugt.“¹⁹²

Diese angebliche Vermeidungsstrategie lässt Strauss vermuten, dass sich darin – in einem Moment der Wahrhaftigkeit – das uneingestandene Scheitern eben des kulturphilosophischen Religionskonzepts artikuliere: „Bereits damit legt er den Verdacht nahe, daß die Religion im Rahmen des ‚Kultur‘-Begriffs nicht richtig verstanden werden kann. Denn unter ‚Kultur‘ versteht die Kulturphilosophie die ‚spontane Erzeugung‘ des menschlichen Geistes – die Religion aber hat ihrem eigenen Sinne nach diesen Charakter nicht“.¹⁹³

Es sollte deutlich geworden sein, wie der Streit um den Status der Religionsphilosophie eine Klammer bildet, die das gemeinsame Leitmotiv der Rezensionen zwischen 1923 und 1935 zu erkennen gibt. Die Besprechungen zu Rudolf Otto, Georg Wobbermin, Ernst Simon und Julius Guttman zeigen zugleich die religionsphilosophische Herkunft jener Argumentationsfigur, die sich in Strauss' späterem Werk unter dem Titel der „querelle des anciens et des modernes“ als eine lebenslange Kritik an den neuzeitlichen (europäischen) Wissenschaften entfaltete.¹⁹⁴ In der frühen Kritik an der Religionsphilosophie sind die wichtigsten Motive der Suche nach einem solchen Weg zurück – hinter die Verstellungen der Moderne – vor-

¹⁹¹ „Die Bibel darf nicht mehr als offenbart, sondern sie muß als Hervorbringung des religiösen Bewußtseins verstanden werden; und die Aufgabe der ‚Religionsphilosophie‘ besteht nicht mehr in der Ausgleichung von Lehren der Offenbarung und Lehren der Vernunft, sondern in der Analyse des religiösen Bewußtseins. Und daher muß insbesondere Guttman, der die Bestimmung des ‚methodischen Eigenwerts der Religion‘ als die eigentliche Aufgabe der ‚Religionsphilosophie‘ ansieht, den Offenbarungsanspruch zuvor preisgegeben haben.“ Ebd., 33.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Vgl. Rosen, Stanley: „Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 155–167.

weggenommen und in ihren Voraussetzungen beleuchtet. Unbeachtet blieb bislang die Kluft, die Strauss trotz aller geteilten Feindbilder und der Ähnlichkeit im Gestus entschieden von der dialektischen Theologie trennt: Seine Option für den Atheismus. Diese Ausklammerung war nötig, um die komplexe Nähe sichtbar zu machen. Nun ist es an der Zeit, das Trennende zu benennen.

4. Atheistische Theologie? Ein inszeniertes Zwiegespräch mit Karl Barth

Zwischen Leo Strauss und Karl Barth gibt es keinen historisch nachgewiesenen Austausch. Direkten Bezug auf Barth nimmt Strauss nur an drei Stellen in seinem Werk. Zunächst entlockte ihm Barths öffentlich vollzogener Bruch mit Gogarten und der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* im Jahr 1933 eine Respektsbekundung: „Barth hat mir sehr gut gefallen, viel besser als H[eidegger]. Es wird noch lange dauern, bis der Atheismus mit dem Christentum ‚konkurrenzfähig‘ ist.“¹⁹⁵ Trotz seines nachdrücklichen Insistierens auf einer angemessenen Gottesrede, die allein als radikale Transzendenz legitim sei, bekennt sich Strauss selbst zum Atheismus. Die anerkennende Äußerung ist deshalb umso gewichtiger, da er Barth als unmittelbaren Opponenten wahrnimmt. Eine bereits zitierte Briefstelle an Gerhard Krüger macht dies unmissverständlich klar: „Meine Schrift [Die Religionskritik Spinozas] ist ja eine einzige *Antwort* des Unglaubens auf den Glauben Barth-Gogartenscher Observanz“.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Im Zusammenhang lautet die Briefstelle an Löwith vom 5. September 1933: „Zunächst meinen herzlichen Dank für das 2. Exemplar der Heidegger-Rede und für Barths ‚Theologische Existenz heute!‘ Barth hat mir sehr gut gefallen, viel besser als H. Es wird noch lange dauern, bis der Atheismus mit dem Christentum ‚konkurrenzfähig‘ ist. Vergleichen Sie doch nur das offene persönliche Bekenntnis B.’s zur Offenbarung mit H.’s Bekenntnis zu Atheismus hinter dem Rücken Nietzsches und Barths christliche *Kritik* am Geschehenden mit H.’s *kritikloser* Unterwerfung.“ LS III, 636 (Hervorhebungen im Text).

¹⁹⁶ Ebd., 393. Die dritte explizite Bezugnahme auf Barth lautet: „Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen – jüdischen und christlichen – Theologie siegreich zu sein verdiente. Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das* Thema meiner Untersuchungen geblieben.“ Ebd., 7 f. (Hervorhebung im Text). Die Passage entstammt Strauss’ 1964 verfasstem *Vorwort* zur deutschen Erstauflage seines im englischen Exil erschienenen Hobbes-Buches. Das Zitat unterstreicht noch einmal Strauss’ ungewöhnliche doppelte Frontstellung: Zum einen verteidigt er die orthodoxe Tradition gegen ihre Auflösung in historischen oder liberal-kulturphilosophischen Vermittlungstheologien, zum anderen aber folgert er daraus die Notwendigkeit der Alternative „Orthodoxie *oder* Atheismus“ und erklärt das Bekenntnis zum Atheismus aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit für unvermeidlich. Die massiven Vorurteile, die dieses subtile Wechselspiel von Affirmation

Die Bemerkung ist etwas großspurig, da Strauss danach zwar gegen Friedrich Gogarten und Emil Brunner anscrieb, aber die Auseinandersetzung mit Barth mied. Dies stellt ein umso größeres Manko dar, als auch Barth – wie Strauss, nur früher – Gogartens „anthropologische Richtung“ scharf kritisierte.¹⁹⁷ So verfasste Barth gemeinsam mit Eduard Thurneysen in einer Buchanzeige zu Franz Overbecks aus dem Nachlass kompilierten Buch *Christentum und Kultur* schon 1920 eine Brandschrift gegen die liberale Theologie, die zahlreiche von Strauss' späteren Argumenten vorwegnimmt.¹⁹⁸ Auffällig ist vor allem, wie Barth ganz in Analogie zu Strauss seinen Einspruch gegen das moderne Christentum im Namen intellektueller Redlichkeit erhebt: „Alle irgendwie Berufszufriedenen unter uns werden das Buch mit demselben Mißvergnügen gedruckt und gelesen sehen [...]. Denn es ist ein gefährliches Buch, ein Buch voll apokalyptischer Gerichtsluft, ein Bilanzbuch, ein Buch, das den verständigen Leser von allen Fleischöpfen Aegyptens hinweg in die Wüste ruft“.¹⁹⁹ Barth prophezeit seinen Kollegen: Wenn Overbecks Buch „gelesen und verstanden“ würde, dann müssten „99 Prozent von uns allen“ einsehen, „daß man eigentlich so etwas wie Theologe gar nicht sein kann“.²⁰⁰

Zentral für Barths Text sind darüber hinaus die Betonung der unversöhnlichen Kluft zwischen Vernunft und Offenbarung und der leidenschaftliche Angriff auf das moderne Religionsverständnis: „Das moderne Christentum selbst verrichtet nur Totengräberarbeit [...]. Es glättet nach Kräften an der christlichen Dogmatik, indem es sie dem modernen Denken konformiert. [...] Was es erreicht, läuft lediglich ad majorem gloriam mo-

und Negation belasten, lassen sich im inszenierten Gespräch mit Karl Barth ein wenig exponieren.

¹⁹⁷ Im Rückblick resümiert Barth 1933 diese Auseinandersetzungen folgendermaßen: „Es konnte nun schon nach der Vollendung weniger Jahrgänge unserer Zeitschrift keinem Kundigen verborgen bleiben, daß das Verständnis jenes stillschweigend vorausgesetzten Programms insbesondere bei Gogarten und mir ein nicht unerheblich verschiedenes war. [...] mit den vorrückenden Jahren [...] [wurde] die anthropologische Richtung des Einen mit der Zeit so unverkennbar [...] wie die theologische des Andern“. Barth, Abschied, 381 f. Und als zweite Abgrenzung fügt Barth hinzu: „Es kam dazu, daß ich in und außerhalb unserer Zeitschrift den ebenfalls zu unserer Gruppe gerechneten Emil Brunner eine Theologie treiben sah, die ich immer mehr nur noch als eine unter neuen Fahnen vollzogene Rückkehr zu den [...] mit Ernst *verlassenen* Fleischöpfen des Landes Ägypten, nämlich zu dem neuprotestantischen, bzw. katholischen Schema ‚Vernunft und Offenbarung‘ [...], beurteilen konnte.“ Ebd., 383 (Hervorhebungen im Text).

¹⁹⁸ Overbeck, Franz: *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Basel: 1919. Barth, Karl/Thurneysen, Eduard: „Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie“, in: ders., *Zur inneren Lage des Christentums*, München: 1920, 3–24.

¹⁹⁹ Barth, Anfragen, 5.

²⁰⁰ Ebd.

derni heraus, aber ad detrimentum Christianismi.“²⁰¹ Strauss' Appell für eine Rückkehr zu einer substanziellen Dogmatik klingt hier an. Das Bezwingende beider Autoren lebt zu einem guten Teil von der suggestiven Kraft ihrer Sprache. Damit wird zwar auf tatsächlich bestehende Schwierigkeiten aufmerksam gemacht – sei es das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, oder jenes von Wissenschaft und Lebensführung –, aber anstatt um konstruktive Lösungen zu ringen, werden lediglich irreduzible Antagonismen postuliert. Diese Dualismen haben etwas Unbefriedigendes, zumal wenn Strauss seine eigenen Voraussetzungen nicht ausweist, aber trotzdem Redlichkeit für sich in Anspruch nimmt.

Dieses Verschweigen der eigenen theoretischen Voraussetzungen und Alternativen wird in einem Vergleich mit Barths programmatischem Aufsatz *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* von 1922 besonders sichtbar. Die Gegenüberstellung ist vor allem deshalb so aufschlussreich, weil die Ähnlichkeit der Feindbilder die Agonalität der daraus gezogenen Schlussfolgerungen grell beleuchtet. Für Strauss scheint hier kein Erklärungsbedarf zu bestehen, da er sich substanziell zu Barth nicht äußert. Dessen Text enthält jedoch eine entschiedene Kritik an Strauss' Offenbarungskonzept als Tatsache. Grundsätzlich teilt Barth diese Option, eine Zuspitzung der Tatsächlichkeit zu einem „factum brutum“, einer nackten Tatsache, die allein Gehorsam als Antwort zulässt, lehnt er aber strikt ab: „Die Schwäche der Orthodoxie ist nicht der sogenannt supranaturalistische Inhalt der Bibel und des Dogmas [...] wohl aber der Umstand, daß sie [...] nicht darüber hinauskommt [...] ‚Gott‘ dinglich, gegenständlich, mythologisch-pragmatisch uns selbst und den Menschen gegenüberzustellen: da, das glaube nun!“²⁰²

Barth als Verfechter der Orthodoxie macht hier also darauf aufmerksam, dass das Konzept der Offenbarung als bloße Gehorsamsforderung selbst ins Mythologische abgeleitet. Wie im nächsten Kapitel zu sehen sein wird, bildet aber gerade eine solche Engführung der Tatsächlichkeit der Offenbarung zur „nackten Tatsache“ die Basis von Strauss' Dualismus „Orthodoxie oder Atheismus“. Barth meint dazu: „Da spüren wir, bei aller Bereitwilligkeit, die Hure Vernunft totzuschlagen: so geht's jedenfalls nicht [...]. Warum geht es so nicht? Weil da die Frage des Menschen nach Gott durch die Antwort einfach niedergeschlagen wird. Nun soll er nicht mehr fragen, sondern an Stelle der Frage die Antwort haben. Er kann aber als Mensch von der Frage nicht lassen. Er selbst, der Mensch, ist ja die Frage. Soll ihm Antwort werden, so muß sie seine Natur annehmen, selber zur Frage werden.“²⁰³ Anders als Strauss das Bild entwirft, insistiert Barth hier also dar-

²⁰¹ Ebd., 16 f.

²⁰² Barth, *Wort Gottes*, 308.

²⁰³ Ebd.

auf, dass der Glaube keineswegs schlicht eine Antwort sei, die alles Fragen zum Verstummen bringe.²⁰⁴

Barth beginnt seinen Weg zu dieser Differenzierung bei der Schilderung der „Bedrängnis“, in der jeder Theologe steht: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden.“²⁰⁵ Das Problem dieser Kluft, das Nichtausweichen vor der Transzendenz Gottes, teilt auch Strauss. Wie Strauss identifiziert Barth dieses Verlangen nach Gott mit der Notwendigkeit der Wahrheit für das Leben: „Der Mensch als Mensch schreit nach Gott [...] nach *der* Wahrheit [...] nach *dem* Guten [...] nach der Antwort“.²⁰⁶ Wenn aus gläubiger Perspektive nun eine Antwort gegeben werden soll und von Gott gesprochen werden soll, dann steht diese Rede immer in Gefahr, in „Menschen dienst“ abzugleiten. Die Orthodoxie gewährleiste hier eine „kräftige Erinnerung an das, was überflüssig, und an das, was nötig ist“.²⁰⁷ Anders als bei Strauss wird Orthodoxie hier allerdings nicht einfach mit Gehorsam gleichgesetzt. Den Glauben zeichne nicht einfach das Gehorchen aus, sondern das *Aushalten der Spannung*: dass es unmöglich ist, von Gott zu sprechen, und es trotzdem getan werden muss! „Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige wie unmögliche Aufgabe der Theologie. [...] Wir sollen eben Beides, die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit unserer Aufgabe *wissen*.“²⁰⁸

Wenn Barth mit Strauss sowohl die Ausgangsfrage, wie Rede von Gott überhaupt möglich ist, als auch die Diagnose eines fatalen Auseinanderbrechens von existenzieller Lebensführung einerseits, wissenschaftlicher Rationalität andererseits teilt, dann verweigert er doch die Schlussfolgerung der Alternative Orthodoxie *oder* Atheismus. Trotz der gemeinsamen

²⁰⁴ Den Gegensatz von Glauben als Gehorchen und Philosophieren als Fragen entwickelt Strauss besonders prononciert in seinem Jerusalemer Vortrag *Jerusalem and Athens*: „We are confronted with the incompatible claims of Jerusalem and Athens to our allegiance. We are open to both and willing to listen to each. We ourselves are not wise but we wish to become wise. We are seekers for wisdom, ‚philosophoi‘. By saying that we wish to hear first and then to act to decide, we have already decided in favor for Athens against Jerusalem.“ *Jerusalem and Athens*, 149 f.

²⁰⁵ Barth, *Wort Gottes*, 296. Jürgen Moltmann schildert diese Herausforderung 55 Jahre später noch immer als den unvermindert weiterglühenden Hitzekern der dialektischen Theologie: „Wie kann ein Mensch auf die Kanzel steigen und nicht religiöse Reden über einen Gottesbegriff, sondern das Wort Gottes selbst verkünden? [...] Das klang paradox und ist bis heute vielen ein Rätsel geblieben. Aber es exponierte den Widerspruch aller menschlichen Gotteserkenntnis und bewies die Bereitschaft, diesen Widerspruch auszuhalten und ihn nicht nach der einen oder der anderen Seite hin bequem aufzulösen. [...] Gott erkennen heißt: Gott erleiden, und dem weicht jeder lieber aus.“ Moltmann, *Warnung*, 21.

²⁰⁶ Barth, *Wort Gottes*, 299.

²⁰⁷ Ebd., 307.

²⁰⁸ Ebd., 316 f. (Hervorhebung im Text).

Polemik gegen das moderne Religionsverständnis unterscheidet Barth zuletzt nämlich zwischen „Wahrheit“ und „Zeugnis“: „Ich habe getan, was ich konnte, um [...] darauf aufmerksam zu machen, daß mein Bejahen wie mein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit Gottes zu sein, sondern mit dem Anspruch, *Zeugnis* zu sein von der Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht.“²⁰⁹ Weil der Gläubige *Zeugnis* ablegt, und nicht direkt Gottes Wahrheit sagt, weil er in der *Spannung* von Unmöglichkeit und zugleich Notwendigkeit der Rede von Gott steht, darum gelingt es Barth, die Wahrheit in der Mitte, und nicht im Extremen, zu verorten. So teilt er Strauss' Radikalität, erliegt ihr aber nicht.

IV. Vernunft und Offenbarung

Als Ergebnis der Rekonstruktion von Strauss' religionsphilosophischer Position zeigt sich damit ein von Nietzsche inspiriertes Programm aus Plädoyer für den Atheismus und Radikalisierung der dialektischen Theologie. Den Kern dieser auf den ersten Blick paradoxen Optionen bildet eine unversöhnliche Trennung von Vernunft und Offenbarung, die Strauss als Gebot intellektueller Redlichkeit deklariert. Vorausgesetzt wurde hier stets ein ganz bestimmtes Verständnis von Offenbarung, das zwar skizziert, in seiner Legitimität und Kohärenz jedoch noch nicht diskutiert wurde. Diese Lücke muss nun geschlossen werden.

²⁰⁹ Ebd., 313 f. (Hervorhebung im Text). Diese Differenzierung des Offenbarungsbegriffs in „Wahrheit“ und „Zeugnis“ wird auch in aktuellen theologischen Darstellungen verwendet, wenn Offenbarung als „fundierende Gewißheit“ vom Konzept der Offenbarung als „Wissensvorrang“ abgegrenzt wird: „Der Offenbarung kommt also nicht deshalb Autorität zu, weil eine bestimmte (und menschlichen Bedingungen zugängliche) Instanz als unfehlbar gelten könnte, sondern weil im Zusammenspiel der Faktoren, die für eine autoritative Interpretation in Frage kommen, sich wie in einem Sprung etwas einstellt, das sich immer wieder selbst voraussetzt: die Geistesgegenwart im Herausbilden von Überzeugungen als unbedingter Gewißheit. *So verstanden kann mit Offenbarung und Glaube gerade das nicht gemeint sein, was seit der Neuzeit von aufgeklärter Philosophie in der Regel angegriffen und von den Kirchen mit meist unklaren und autoritären Argumenten verteidigt wurde*: die gewissermaßen vorausgesetzte Gegenständlichkeit und Verfügbarkeit einer unfehlbaren und letzten Instanz.“ Deuser, Hermann: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart: 1999. Hier: S. 38 (Hervorhebung St. St.). So wie Barth Offenbarung nicht als gehorsame Unterordnung unter ein autoritatives Wissen, sondern als in der individuellen Lebensführung zu bezeugende *Gewissheit* interpretiert, bietet auch der amerikanische Theologe Robert C. Neville eine prägnante Definition, die diese Differenz fasst: „Revelation is not a special kind of knowledge, but a special kind of learning.“ Neville, Robert C.: *A Theology Primer*, Albany, NY: 1991. Hier: S. 20.

Zunächst gilt es, noch einmal Strauss' Bekenntnis zum Atheismus zu analysieren. Ein Vergleich mit Franz Rosenzweigs Text *Atheistische Theologie* kann zeigen, dass es sich bei Strauss' Option für den Atheismus keineswegs um den solitären Weg eines intellektuellen Einzelgängers handelt. Vielmehr gibt sich der Weg zwischen Atheismus und Theologie als wichtige Variante der damaligen jüdischen Identitätssuche zu erkennen, in der Strauss verortet werden muss. Vor dem Hintergrund einer solchen Ergänzung des Bildes von Strauss' Atheismus kann in einem zweiten Schritt dann das Problem von Strauss' Offenbarungsverständnis adressiert werden. Die unmittelbaren Reaktionen auf Strauss' Buch *Philosophie und Gesetz* erweisen sich hier als hilfreicher Einstieg. Damals äußerten sich mehrere renommierte jüdische Gelehrte und formulierten eine so treffsichere wie fundamentale Kritik, die zu Unrecht vergessen wurde. Diese wenig beachtete Rezeptionsgeschichte dient als Orientierung bei der Bewertung von Strauss' Offenbarungskonzept, das den normativen Dreh- und Angelpunkt einer Kritik seines Denkens bildet. Die Stichhaltigkeit der damit auf dem Tisch liegenden Argumente soll in einem dritten Schritt schließlich anhand des 1947 in New York gehaltenen Vortrags *Reason and Revelation* überprüft werden, der vor kurzem aus dem Nachlass publiziert wurde.

1. Strauss' Atheismus im Kontext

Im Jahr 1968 veröffentlichte der Historiker Isaac Deutscher einen Essay mit dem Titel *The Non-Jewish Jew*.²¹⁰ An Beispielen wie Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotzki oder Freud entwickelt er dort den Gedanken, dass auch „der jüdische Abtrünnige, der über das Judentum hinausgelangt, [...] in einer jüdischen Tradition“ steht.²¹¹ In dieser „jüdischen Tradition“ eines Hinausgelangens über das Judentum steht auch Strauss, wenn er entlang der Konfliktlinien von Zionismus, Assimilation und Orthodoxie die Legitimität der Rückführung jüdischer Identität auf einen religiösen Kern verhandelt.²¹² Die Gestalt des „nichtjüdischen Juden“ ist damit eine jüdische Variante der Reaktion auf die damals einflussreichen Säkularisierungstheorien. Vor dem Hintergrund der Ausführungen zu Strauss' intensivem Engagement in zionistischen Debatten, aber auch der breiten Rezep-

²¹⁰ Deutscher, Isaac: *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, London: 1968.

²¹¹ Zitiert nach der deutschen Übersetzung: Deutscher, Isaac: *Der nichtjüdische Jude. Essays*, Berlin: 1977. Hier: S. 60.

²¹² Vor einigen Jahren bezog Thomas Meyer bereits Strauss' Atheismus auf diesen klassisch gewordenen Topos jüdischer Studien und stellte fest: „Atheismus und Judentum im 20. Jahrhundert ist Teil eines immer wieder präsenten Krisendiskurses, der beschrieben werden muss“. Meyer, Thomas: „Der nichtjüdische Jude“. Jüdische Identität im 20. Jahrhundert“, in: Richard Faber (Hg.), *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Würzburg: 2006, 105–120. Hier: S. 107.

tion Nietzsches innerhalb des Judentums, sollte es deshalb nicht mehr verwundern, dass sein Bekenntnis zum Atheismus keineswegs ausschließlich die isolierte Geste eines solitären Denkers darstellt, sondern das Modell einer typischen Suchbewegung innerhalb einer Generation jüdischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts ist.²¹³ Auf diese Sachlage verweist der Titel von Isaac Deutschers Buch.

Der Blick auf die jüdischen Kontexte lässt Strauss' Hinwendung zum Atheismus, bei gleichzeitiger intensiver Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition, damit weniger willkürlich erscheinen. Seine Verbindung von Atheismus und Orthodoxie besitzt auf jüdischer Seite zudem einen direkten Vorläufer in Franz Rosenzweigs Essay *Atheistische Theologie*.²¹⁴ Dieser wurde von Rosenzweig bereits 1914 verfasst, aber erst 1937 aus seinem Nachlass publiziert. Noch vor der Ausarbeitung eines radikalen Transzendenzbegriffs in kulturkritischer und subjektivitätskritischer Absicht durch die dialektische Theologie entwirft Rosenzweig dort in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Forschung eine fundamentale Kritik des „neuen Glaubens“, der seinen Ausgangspunkt beim Menschen statt bei Gott nehme.²¹⁵ Die Leben-Jesu-Forschung identifiziert er dabei als ein „Produkt der Aufklärung“, das den „Ansätzen Lessings, Herders, Kants“

²¹³ Dan Diner verweist auf die komplementäre Biographie von Leopold Weiss: Diner, Dan: *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin: 2005. Insbesondere: S. 227 ff. Diner schildert Strauss wie Weiss als Juden, die sich im säkularen Kontext des Berlins der zwanziger Jahre um eine Wiederaneignung ihrer geschichtlichen und spirituellen Herkunft bemühten. Strauss habe aus der Perspektive dieses säkularen Kontexts die jüdische Gesetzestradiation als das verlorene Korrektiv wiederentdeckt, welches der selbstdestruktiv gewordenen Instanz rein durch Menschen gemachter Gesetze eine Grenze ziehen sollte. Leopold Weiss, als illustratives Gegenbild, wandte sich bei seiner Suche hingegen dem Islam zu. Geradezu spiegelbildlich ist in diesem das Gesetz ungebrochen geheiligt und wirksam, weshalb dort das Gegenteil nötig gewesen sei: eine Aufspaltung des Gesetzes. Eine Aufgabe, die er als Muhammad Asad dann zu seinem Lebensprojekt machte. Zum Gesetzesdenken als Beispiel von Säkularisierung im Judentum vgl. Graff, Gil: *Separation of Church and State: Dina de-Malkhuta Dina in Jewish Law 1750–1848*, Alabama, AL: 1985. In seiner Darstellung begeht Diner freilich Löwiths Fehler und übersieht Strauss' *philosophische Intention*: Die Erneuerung des Gesetzesdenkens soll gerade zur *Entscheidung* zwischen Orthodoxie und Atheismus zwingen, bedeutet aber gerade keine Parteinahme für die Orthodoxie.

²¹⁴ Rosenzweig, Franz: „Atheistische Theologie“, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: 1984, 687–699.

²¹⁵ Die Entdeckung des „unendlichen Wertes der Persönlichkeit“ als Voraussetzung der Leben-Jesu-Forschung führt Rosenzweig dabei auf die Goethe-Rezeption der deutschen protestantischen Theologie zurück: „Das Leben Goethes war die heimliche Voraussetzung dieses Lebens Jesu, wie es die deutsch-liberale Theologie zum Glaubensbrennpunkt zu machen hoffte. Zeitstimmung und Einzelforschung waren im Bunde.“ Ebd., 689.

entstamme.²¹⁶ Mit ihrem Fokus auf das „menschliche Leben Jesu als das Leben des großen Lehrers“ schufen sie die Basis für ein „Christentum jenseits des Dogmas von Christus“.²¹⁷

In dieser Tendenz zur Auflösung der Dogmatik kritisierte Rosenzweig bereits, wie später Strauss, den Versuch, das menschliche Wesen an die Stelle der Offenbarung zu setzen. Die Menschwerdung Gottes werde durch die Betonung seines Menschseins ersetzt, die Gabe des Gesetzes am Berg Sinai durch die Autonomie des Sittengesetzes: „Das ist der letzte Sinn der ganzen Bewegung. Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, scheint beseitigt; der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht. [...] Hier nun hilft sich die atheistische Theologie mit einem eigentümlichen Schema, durch das sie das Hereinbrechen des tätigen Göttlichen über das ruhende Menschliche umbildet zu einer wunderbar unvermittelt oder nur durch ihre eigene Spannung vermittelten Gegensätzlichkeit im Menschlichen selbst. Statt der Menschwerdung behauptete man so das Menschsein Gottes, statt seines Niedersteigens zum Berge der Gesetzgebung die Autonomie des Sittengesetzes, überhaupt statt der Offenbarungsgeschichte bestehendes menschliches Wesen, worin Geschichte mehr abrollte, als daß es selber Geschichte erlitt.“²¹⁸

Wie nach ihm Strauss, entwickelt Rosenzweig in diesem Text also die Kritik an einer „Theologie ohne Gott“ und die Möglichkeit der Preisgabe der Offenbarung. Im Gegensatz zu Strauss verführen diese Schwierigkeiten Rosenzweig jedoch nicht dazu, die Leben-Jesu-Theologie schlicht zu verdammen und zu verwerfen. Sensibel arbeitet er stattdessen die Beweggründe einer solchen Revolte heraus. Trotz seiner entschiedenen Kritik vermag er es, einen bewahrenswerten und berechtigten Kern dieser theologischen Strömung des 19. Jahrhunderts freizulegen und sucht die Versöhnung mit ihr: „Gott spricht: wenn ihr mich nicht bezeugt, so bin ich nicht‘ [...] Gott selber macht sich, nicht menschlicher Vorwitz ihn, von der Bezeugung des Menschen abhängig [...]. Daß das Gotteslicht die Menschenseele ist [...], ist atheistischer Ausmünzung ebenso fähig wie seine mystischen Parallelen. Das letzthinnige Zusammentreffen von mystischer und rationalistischer Vermenschlichung [...] leiht dem Versuch entschlossener Verdiesseitigung des Judentums seinen Schein von Berechtigung.“²¹⁹

Die „entschlossene Verdiesseitigung des Judentums“ besitzt einen „Schein von Berechtigung“, weil Gott und Mensch korrelieren. Für Rosen-

²¹⁶ Ebd., 687.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Ebd., 693 f.

²¹⁹ Ebd., 696 f.

zweig besteht die Wahrheit der Offenbarung darin, dass sie ein *Verhältnis* zwischen Gott und Mensch stiftet. So wie eine Reduktion dieses Verhältnisses allein auf den Menschen verfehlt ist, genauso führt die einseitige Akzentuierung Gottes und seiner Transzendenz in die Irre: „die nicht auszufüllende Kluft zwischen dem Menschen, wie ihn Mystik und Rationalismus beide denken, und dem Menschen, wie er Empfänger der Offenbarung und, als solcher, Gegenstand des Glaubens ist, diese unausfüllbare Kluft [...] müßte den irre machen, der es versuchen möchte, das Ganze der religiösen Welt durch die Hälfte ihres Grundbegriffpaars zu decken.“²²⁰

Um die Offenbarung zu denken, braucht es beide Hälften des Paares – Gott *und* Mensch. Die Orthodoxie, in ihrer ausschließlichen Konzentration auf Gottes Transzendenz, steht in der Gefahr, den Menschen zu vergessen. Insofern kann sie die Korrektur durch die Leben-Jesu-Theologie also durchaus gebrauchen. Die Extremismen beider Richtungen bedürfen einander, denn jede für sich verpasse auf ihre Weise die eigentliche Botschaft der Offenbarung – ihre *Relationalität*.

Diese Einsicht veranschaulicht Rosenzweig zuletzt am Konzept des „Volkes“. An ihm zeige sich die Fruchtbarkeit des skizzierten Verständnisses von Relationalität. Denn der Gottesbezug werde darin zur Überwindung des Gegensatz von Partikularem und Universalem, von Judentum und Menschheit: „Eben um das jüdische Volk als das Herzstück des Glaubens zu verstehen, muß er den Gott denken, der zwischen Volk und Menschheit die Brücke schlägt.“²²¹ Solche Vermittlungsversuche lehnt Strauss entschieden ab. Rosenzweigs Deutung des „Auserwählten Volkes“ verdächtigt er einer Verkürzung auf die „Nation“ und deklariert sie als „soziologische“ Entstellung der Tradition: „man muß von Gottes Gesetz, der Tora, ausgehen und nicht von der jüdischen Nation. Aber in diesem entscheidenden Fall geht Rosenzweig in der umgekehrten Weise vor; er geht, wie er es ausdrückt, ‚soziologisch‘ vor.“²²² Eine Würdigung oder inhaltlich gehaltvolle Erwiderung auf Rosenzweigs mühevolleres Ringen um eine Vermittlung der sich feindlich gegenüberstehenden Traditionen bleibt Strauss jedoch schuldig.

²²⁰ Ebd., 697.

²²¹ Ebd.

²²² LS I, 25. Strauss fährt fort: „Er bemerkt, daß die jüdischen Dogmatiker des Mittelalters, insbesondere Maimonides, in der ersteren Weise vorgingen: die traditionelle jüdische Dogmatik verstand die jüdische Nation im Lichte der Tora; sie schwieg über die ‚Voraussetzung‘ des Gesetzes, nämlich über die jüdische Nation und deren Auserwähltheit.“ Ebd., 25 f. Dass Rosenzweig aber keineswegs von „Nation“ spricht, sondern von „Volk“, unterschlägt Strauss zum Wohle seines Arguments.

Ernst Simon, ein Weggefährte aus der jüdischen Jugendbewegung und wie Rosenzweig die Stimme einer vermittlungsbereiten Orthodoxie, konfrontierte Strauss mit dem Unbefriedigenden seines konstruierten Gegensatzes „Orthodoxie *oder* Atheismus“. Seine heftige Reaktion auf Strauss dokumentiert ein Brief, den er am 30. März 1923 an ihn schrieb.²²³ Dieser Brief ist umso interessanter, als er in der Strauss-Forschung bislang vollkommen unbeachtet blieb und anscheinend unbekannt ist. Simon klagt darin nicht nur Strauss' verzerrtes Bild der Orthodoxie an, sondern führt dieses auch direkt auf die Prämissen seiner Option für den Atheismus zurück. Simon deutet Strauss' Verteidigung des Atheismus zudem als Konsequenz eines romantisch verzeichneten Gottesbegriffs. Es lohnt sich, das Briefzitat im Zusammenhang wiederzugeben: „so will ich Dir ganz kurz hier das sagen, was ich gegen Deine Position zu stellen habe. Du hättest nur dann recht, uns als romantisch und letztthin Ungläubige abzutun, wenn wir in dem *beini uwein Bnej Israel* [Ex 31,17: Der Sabbat als Bund (*Brit*), also ewiges Zeichen, zwischen Gott und den Israeliten.] unser eigenes Ich an Stelle des G“ttes-Ich setzen würden, woran keiner von uns denkt. [...] Nicht die Transzendenz ist es also, die wir anzweifeln [...] nur Beweis und Aussage über das Unbeweis- und Unaussagbare darf man von uns wie von keinem Menschen fordern. [...] Schon Deine gewiß vorsichtige Bemerkung in Deinem Aufsatz [gemeint ist die Rezension zu Rudolf Otto], in der Du G“tt die völlige Unabhängigkeit von allem irdischen Geschehen zuweist, scheint mir die Grenze des Erlaubten zu überschreiten, ganz ebenso wie die umgekehrte Bemerkung der Mystik, die diese Abhängigkeit so stark und zwangsläufig betont. Ich verstehe die Psychologie, aus der eine solche Abwehr entstanden ist, aber ich darf ihr nicht folgen, d.h. einen neuen Deismus konstituieren, der anstatt der losgelassenen Welt den losgelassenen G“tt setzt und ganz ebenso wie jener die Einheit dieser Welt zerstört. Vielleicht ist geradezu dieses Bedürfnis nach religiöser Konkretheit, auch da, wo sie prinzipiell [mög]lich ist, diese Sehnsucht nach etwas Greif-, Faß- und Beweisbarem romantischer als unsere Position, die sich in der ewigen und fruchtbaren Resignation des Menschen und Juden zwar erschöpft, aber doch aus ihr schöpferisch wird.“²²⁴

Erneut wird hier Strauss' Haltung des „wir lieben Extreme“ deutlich. Die Unversöhnlichkeit der Gegensätze ist für ihn grundlegend, weshalb er bei einer Position endet, die Simon nur als einseitige Idealisierung und Verabsolutierung der Transzendenz Gottes beschreiben kann. Genau in dieser Zuspitzung auf Extreme in kulturkritischer Absicht trifft sich Strauss' Denken jedoch mit dem methodischen Vorgehen der dialektischen

²²³ Simon, Ernst A.: *Sechzig Jahre gegen den Strom: Briefe von 1917–1984*, Tübingen: 1998.

²²⁴ Ebd., 25 f.

Theologie. In seiner Rezension zu Rudolf Otto 1923 hielt Strauss diese lebenslang unverändert bleibende Haltung folgendermaßen fest: „schon der Umstand allein vermag diesem Typus der Theologie unsere Sympathie zu verschaffen, daß mit seiner Aufgabenstellung bereits der grundsätzliche Subjektivismus unmöglich gemacht ist. Man müßte eine Theologie als Attributenlehre *fordern*, auch wenn sie schlechterdings unausführbar wäre, bloß um den Gedanken der Transzendenz Gottes von Anfang an als Leitgedanken haben zu müssen.“²²⁵

Gegen eine solche Konstruktion unversöhnbarer Gegensätze richtet sich Simons Kritik mit Entschiedenheit. Um die Legitimität und bleibende Gültigkeit seiner Einwände über die 1920er Jahre hinaus verhandeln zu können, müssen sie jedoch im Kontext von *Philosophie und Gesetz* gelesen und durch eine weitere Passage ergänzt werden. Diese konkretisiert Simons Kritik an Strauss noch einmal. Die Bemerkung steht in einem Brief von Simon an Martin Buber, dort fügt er in einem Postskriptum hinzu: „Ich habe große Lust auf Leo Strauß' [sic!] Einleitung [vermutlich zu *Philosophie und Gesetz*] ausführlich, vielleicht in einer Broschüre zu antworten: ‚Orthodoxie oder Atheismus?‘“²²⁶

Der Text, der solche Empörungswellen respektive Bewunderung bei verschiedensten Autoren auslöste, war – wie Ernst Simon es bereits ausspricht – die „Einleitung“ zu Strauss' 1935 erschienenem Buch *Philosophie und Gesetz*.²²⁷ Der Grund für die heftigen Reaktionen liegt nicht zuletzt in der darin enthaltenen, für damalige Ohren provokanten Apologie des Atheismus. Strauss entwickelt in dieser Einleitung eine Genealogie der Religionskritik, die er in ihrer Transformation vom Epikureismus zur Aufklärung nachzeichnet: „Während der Kampf der Epikureer gegen den furchtbaren Wahn der Religion vorzüglich der Furchtbarkeit dieses Wahnes galt, hat es die Aufklärung vorzüglich auf den Wahn-Charakter desselben abgesehen: einerlei, ob die religiösen Vorstellungen furchtbar oder tröstlich sind – als *Illusionen* täuschen sie über die wirklichen Güter“.²²⁸ In Analogie zur linkshegelianischen Religionskritik, die aber freilich nicht erwähnt wird, beansprucht Strauss für sich dann eine spezifische Zuspitzung der aufklärerischen Beschreibung der Religion als Illusion zu einer „radikalen Aufklärung“: „Deren [der Aufklärung] letzter und radikalster Ausdruck ist, daß die religiösen Vorstellungen verworfen werden, nicht

²²⁵ LS II, 310 (Hervorhebung im Text).

²²⁶ Simon, Briefe, 89.

²²⁷ Strauss, Leo: „Einleitung“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 9–27.

²²⁸ LS II, 24 (Hervorhebung St. St.).

weil sie furchtbar, sondern weil sie *wünschbar*, weil sie *tröstlich* sind“.²²⁹ Mit dieser Wendung bereitet Strauss den Schauplatz für seine spezifische Aneignung des Atheismus vor, nämlich eines *Atheismus aus religiösen Quellen*.²³⁰

Sein Argument lautet folgendermaßen: Die Verwerfung des religiösen Glaubens aus einer letzten Aufrichtigkeit, aus einer Verweigerung tröstlicher Illusionen, stelle eine „neue Form der Tapferkeit“ dar, die sich selbst aus religiösen, genauer: moralischen Motiven speise. „Eine neue Form der Tapferkeit [...] stellt sich am Ende als der letzte und reinste Rechtsgrund für die Auflehnung gegen die Tradition der Offenbarung heraus. Diese neue Tapferkeit ist als Bereitschaft, der Preisgegebenheit des Menschen sehenden Auges standzuhalten, als Mut zur furchtbaren Wahrheit, als Härte gegen die Neigung des Menschen, sich selbst über seine Lage zu betrügen, *Redlichkeit*.“²³¹ Diese Form der Redlichkeit müsse als der legitime Erbe der biblischen Tradition angesehen werden. Als „intellektuelle Redlichkeit“ wende sie sich zuletzt nicht nur gegen ihre eigenen Quellen, sondern verbiete zudem auch jede Form der Synthese oder Vermittlung zwischen den streitenden Parteien: „die ‚intellektuelle Redlichkeit‘ ist es, die alle Versuche, zwischen Aufklärung und Orthodoxie zu ‚vermitteln‘ [...] nicht bloß als unzulänglich, sondern auch und vor allem als unredlich zu verwerfen gebietet, die vor die Alternative: Aufklärung oder Orthodoxie

²²⁹ Ebd., 24 f. (Hervorhebung St. St.). Eine exzellente Darstellung dieser „radikalen Aufklärung“, die ihren Ausgang bei den Denkern des Vormärz – Max Stirner, Bruno Bauer und Karl Marx – nimmt, findet sich bei Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [1941], Hamburg: 1995. Löwith rekonstruiert dort die linkshegelianische Kritik: dass wir in Illusionen leben; dass wir uns in Furcht und Trost täuschen lassen; dass wir die Gegensätze, die „Zerrissenheit der wirklichen Welt“ (Marx) erkennen und aushalten müssen. Aus diesen Motiven wächst dann der Brückenschlag zwischen Atheismus und dem Postulat intellektueller Redlichkeit.

²³⁰ Eine ausgezeichnete historische Rekonstruktion des „religiösen Atheismus“ bietet: Schlette, Magnus: „Vollendung der Religion? Überlegungen zum religiösen Atheismus im 19. Jahrhundert“, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen: 2003, 41–73. Den religiösen Charakter des Atheismus illustriert Schlette dort einleitend mit einer prägnanten Anekdote: „Folgendes Aperçu kursierte in Heideggers Schüler-Kreis: Ein Atheist sei jemand, der fortwährend an Gott denkt. Die Pointe besteht darin, dass der A-theismus die bloße Kehrseite des Theismus ist, insofern derjenige, der sich die Mühe macht, die religiösen Überzeugungen und Gewissheiten zu destruieren, ihnen eben dadurch verbunden bleibt. Demnach wäre auch der Atheist religiös, jedenfalls dann, wenn denn das Nomen religio [...] etymologisch auf das Verb religare zurückzuführen ist und folglich grundsätzlich die Bindung des Menschen an Gott benennt.“ Ebd., 41. Da Strauss direkt und indirekt an Heideggers Schüler-Kreis partizipierte, erhellt diese Anekdote nicht zufällig auch seine Position.

²³¹ LS II, 25 (Hervorhebung St. St.).

zwingt, und, weil sie die tiefste Unredlichkeit in den Prinzipien der Tradition selbst zu finden glaubt, selbst auf das Wort ‚Gott‘ verzichten heißt.“²³²

Gerade diese letzte Stelle gemahnt nicht nur an die Parallelen zur dialektischen Theologie, sie ruft vor allem auch Simons Kritik an Strauss in Erinnerung. Simon wirft ihm letztlich vor, dass Strauss sich nicht mit der *Endlichkeit* des menschlichen Gottesverhältnisses abfinden könne und nur deshalb zu der Forderung gelange, dass auf das Wort „Gott“ aus Gründen der Redlichkeit überhaupt zu verzichten sei.

2. Antworten auf „*Philosophie und Gesetz*“

Eine Weiterführung und angemessene Auslegung von Ernst Simons Kritik an Strauss kann nun anhand zweier Texte entwickelt werden, die der Altphilologe Fritz Heinemann und der inzwischen bereits bekannte Julius Guttman verfassten. Zunächst sollen Gedankenlinien aufgenommen werden, die Julius Guttman in seiner Antwort *Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?* als Erwiderung auf Strauss' Studie zur jüdischen Philosophie des Mittelalters vorbrachte.²³³ Guttman verfasste seine Replik im Jahr 1939/40 in der Emigration in Jerusalem. Dieser Text wurde von ihm selbst nicht publiziert und konnte erst 1974 aus seinem Nachlass herausgegeben werden. Aufgrund des entlegenen Publikationsortes ist der Text bis heute in Deutschland kaum zugänglich.²³⁴ Dies ist umso bedauerlicher, als ein am 22. Mai 1952 verfasster Brief von Strauss an Gershom Scholem belegt, dass Strauss diese Kritik nicht nur kannte, sondern auch großen Respekt für sie hatte. Er schreibt: „Von Guttman's angefangener Replik wusste ich durch ihn selber. Er schrieb mir vor einigen Jahren (vielleicht sind es schon 8–10 Jahre her), dass er die Fortsetzung der Replik aufgeben habe, weil ich selber meinen in *Philosophie und Gesetz* exponierten Standpunkt aufgeben hätte. Das ist insofern richtig, als ich öffentlich G.' [Guttmanns] These hinsichtlich der Identität von Vernunft und Offenbarung im M.A. [Mittelalter] zugestimmt habe, aber in meiner nun-

²³² Ebd., 25 f.

²³³ Guttman, Julius: „Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?“, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Jerusalem: 1974, 148–173.

²³⁴ Die Wiederentdeckung dieser nahezu vergessenen Antwort ist den Recherchen Thomas Meyers im Zuge seiner Neuedition und Kommentierung von Guttmanns Hauptwerk *Die Philosophie des Judentums* zu verdanken. Großzügigerweise machte er mir in diesem Zusammenhang auch den bislang unpublizierten Briefwechsel zwischen Strauss und Guttman zugänglich, der in der Jerusalemer Nationalbibliothek liegt. Teile dieses Briefwechsels finden sich auch im Nachlass von Strauss an der University of Chicago: Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 1, Folder 14 und Box 4, Folder 8.

mehrigen Zustimmung ist meine frühere Ablehnung ‚aufgehoben‘: ich habe mich s.z.s. [sozusagen] gegen G.’ gemäßigten Rationalismus auf dem Weg über einen jüdischen Thomismus zum radikalen ‚Rationalismus‘ bewegt, bin also nunmehr auf dem rechten Flügel (denn die Rechte ist die Wahrheit, die Linke ist sinister, wie niemand besser als Sie weiss), während ich in *Ph. u. G.* auf dem linken Flügel stand: Guttman immer in der Mitte. (Ich versuche *nunmehr*, zu einem gemäßigten ‚Rationalismus‘ vorzudringen, der aber, fürchte ich, G. noch inakzeptabler wäre, als die beiden früheren Positionen). Wie dem auch sei, ich bin der Meinung, dass G.’ Kritik immer noch höchst relevant ist.“²³⁵

Hier soll ausschließlich Strauss’ letzter Bemerkung nachgegangen werden, dass er Guttmanns Kritik immer noch für „höchst relevant“ halte.²³⁶ Was äußert Guttman also in seiner Replik? Um diese zu verstehen, muss zunächst kurz die Anlage von Strauss’ Buch *Philosophie und Gesetz* rekapituliert werden. Die Schrift besteht aus drei bereits früher verfassten Aufsätzen, die anlässlich des Maimonides-Jubiläums im Jahr 1935 zu einem Buch zusammengestellt und mit einer neu geschriebenen Einleitung, die Strauss’ Programm exponiert, publiziert wurden. Isaak Heinemann nennt sie despektierlich eine „Reihe lose verbundener Aufsätze unter gemeinsamem Titel“.²³⁷ Der erste Aufsatz „Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums“ ist eine Rezension und enthält einen direkten Angriff auf Julius Guttmanns Buch *Die Philosophie des Judentums*. Diesem kommt vor allem die Bedeutung der Abgrenzung gegenüber der etablierten Interpretation der jüdischen Philosophie des Mittelalters zu. Strauss’ eigenes systematisches Programm enthalten hingegen die nächsten beiden Texte. Unter den Titeln „Die philosophische Begründung des Gesetzes“ bzw. „Die gesetzliche Begründung der Philosophie“ entwickelt er dort jene Thesen, die Guttman treffend zusammenfasst, wenn er schreibt: Zum einen „will er [Strauss] zeigen, daß die mittelalterlichen Philosophen die Offenbarung grundsätzlich als Gesetz verstehen“, zum anderen „daß für sie das Gesetz die Instanz ist, vor der die Philosophie sich selbst religiös zu rechtfertigen hat“.²³⁸

Die „gesetzliche Begründung der Philosophie“ und die „philosophische Begründung des Gesetzes“ sind damit also die zwei inversen argumentati-

²³⁵ LS III, 727 f. (Hervorhebungen im Text).

²³⁶ Ein Versuch, die enigmatischen und mit schillernden Assoziationen bewusst kokettierenden politischen Bemerkungen in dieser Selbstdarstellung auszulegen, erfolgt im Kapitel „An den Wurzeln des Totalitären: Historismus statt Nihilismus“. Vgl. In dieser Arbeit S. 110 ff.

²³⁷ Heinemann, Isaak: „Neuere Arbeiten zur Philosophie des Mittelalters“, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79 (1935), 195–205. Hier: S. 195.

²³⁸ Guttman, Philosophie der Religion, 152.

ven Leitthemen, die dem Buch seine Gestalt geben. Strauss beginnt mit dem zweiten Thema, der gesetzlichen Begründung der Philosophie. In diesem Aufsatz entwickelt er seine These von der Gebundenheit der mittelalterlichen Philosophie an die Offenbarung. Guttman zeichnet nach, wie Strauss damit „eine verbreitete Ansicht berichtigen“ will. Denn der Rationalismus der islamischen und jüdischen Philosophie werde in der Regel mit einem modernen Rationalismus identifiziert.²³⁹ Mit der Lehre vom Primat der Offenbarung im Mittelalter will Strauss einen anderen Rationalismus skizzieren, der konfrontativen Auseinandersetzungen mit der Religion entgeht und sich dieser unterordnet.²⁴⁰ Freilich erkennt Guttman, dass dies bei Strauss durchaus doppelbödig gemeint ist, denn mit der späteren Unterscheidung zwischen esoterischem und exoterischem Schreiben wird diese Unterordnung der Philosophie zu einer bloßen Täuschungsgeste im Raum des Öffentlichen. Bereits 1935 deutet Strauss in diesem Sinne die Möglichkeit an, „daß dieser oder jener Rationalist die gesetzliche Begründung der Philosophie nicht ehrlich gemeint, nur zur Beschwichtigung der Verdächtige *anderer* geschrieben hat“.²⁴¹ Den noch schwerwiegenden Einwand deckt Guttman allerdings mit der Überlegung auf, dass Strauss mit einem solchen Modell eines gebundenen Rationalismus der eigentlichen Schwierigkeit, nämlich der Klärung der Frage, was unter Offenbarung zu verstehen sei, ausweiche. Als Beispiel nennt er die Emanationslehre des islamischen Aristotelismus: „Auch sie erkennt die Tatsache der Offenbarung an, nur sieht sie in ihr ein *natürliches* und damit universales Faktum [...] Diese Auffassung der Offenbarung bleibt bei Strauss gänzlich unberücksichtigt, trotzdem es deutlich ist, daß sich für die Philosophie ein ganz anderes Verhältnis zu Offenbarung und Gesetz ergibt, wenn an Stelle des einen von Gott offenbarten Gesetzes eine Vielheit natürlich entstandener Prophetien tritt“.²⁴²

Im letzten Einwand deutet sich bereits der Übergang zur Kritik des dritten Aufsatzes in *Philosophie und Gesetz* über „Die philosophische Begründung des Gesetzes“ an, dem eigentlichen systematischen Kernkapitel von Strauss' Buch. Guttman betont, dass die Lehre vom Primat der Offenbarung nur vorbereitenden Charakter für die zweite These habe: Dass nämlich die „Offenbarung ihrem Wesen nach Gesetz ist“.²⁴³ Den Sinn dieser Formulierung führt Guttman zu Recht auf Strauss' Intention einer politischen Interpretation des Offenbarungsbegriffes zurück. Allerdings

²³⁹ Vgl. Ebd., 152 f.

²⁴⁰ Vgl. Brague, Rémi: „Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's ‚Muslim‘ Understanding of Greek Philosophy“, in: *Poetics Today* 19 (1998), 235–259.

²⁴¹ LS II, 67 (Hervorhebung im Text).

²⁴² Guttman, Philosophie der Religion, 161 (Hervorhebung St. St.).

²⁴³ Ebd.

bezweifelt er massiv, ob Strauss' radikale Engführung und Reduktion des mittelalterlichen Offenbarungsbegriffs auf eine rein politische Interpretation diesem gerecht werde: „Die Meinung vollends, daß der eigentliche Sinn der ‚metaphysischen Probleme‘ ihr ‚menschlicher Sinn‘ sei, und daß dieser menschliche Sinn von der Politik aus verstanden werden müsse, führt zu einer völligen Verkehrung nicht nur des gegebenen Problemzusammenhanges der mittelalterlichen Philosophie, sondern auch der Ordnung der diesem Philosophieren zugrunde liegenden Motive.“²⁴⁴

Nach seiner detaillierten, Schritt für Schritt vorgehenden Widerlegung fragt Guttman am Ende seiner Replik schließlich nach den Antrieben für eine solche Verzeichnung der Philosophiegeschichte. Vor dem Hintergrund von Strauss' radikaler Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Gesetz gibt er zu bedenken, dass eine solch alternative Gegenüberstellung keineswegs der jüdischen Tradition entspreche, ihr Ursprung – so vermutet er – müsse vielmehr eher in einer zeitbedingten Radikalität gesucht werden: „Die philosophischen Überzeugungen, die diesem Urteil zugrunde liegen, sind die der modernen Existenzialphilosophie. Von ihnen aus wird der menschliche Sinn der Metaphysik zu ihrem eigentlichen Sinn und kann die Offenbarung nur als eine totale Ordnung des menschlichen Lebens zu ursprünglichem Verständnis gebracht werden.“²⁴⁵

Das Denken in Extremen, dem zudem die Gefahr drohe, dass ihm die tatsächlichen Inhalte verloren gingen, sei jedenfalls kaum als legitime Nachfolge einer jüdischen Orthodoxie zu betrachten, sondern sollte eher im Dunstkreis von Deizisionismus und politischem Existenzialismus erörtert werden.²⁴⁶ Zunächst vermutet Guttman nur, dass Strauss' ausschließender Begriff von Gesetz und Offenbarung aus dessen Bedürfnis resultiere, seinen eigenen Atheismus zu rechtfertigen. Diesen bringt er prägnant auf den Punkt: „Der Atheismus, in dem Strauss das letzte Wort der Aufklärung sieht, wurzelt in einer Tapferkeit, die bereit ist, ‚der Preisgegebenheit des Menschen sehenden Auges standzuhalten‘. In diesem Atheismus der Tapferkeit und intellektuellen Redlichkeit wendet sich das in der Schule der biblischen Tradition erwachsene Gewissen gegen diese selbst, und diese neue Form der Religionskritik ist zu einem ihren Vorgängern unerreichbaren radikalen Verständnis der Religion aus ihren letzten menschlichen

²⁴⁴ Ebd., 166.

²⁴⁵ Ebd., 151.

²⁴⁶ Vgl. Lethen, Helmut: „Auf der Grenze zwischen Politischem Existenzialismus und Historismus. Plessners Balanceakt in den zwanziger Jahren“, in: Thomas Keller (Hg.), *Leben und Geschichte: Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München: 2006, 264–290.

Wurzeln fähig.²⁴⁷ Mit diesem Interesse korrespondiere die Verengung des Offenbarungsbegriffs, dem auch die Funktion zugewiesen werde, als „Richterin über die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft“ zu bestimmen. Hier zeige sich die modernekritische Absicht, die Strauss' Schreiben leite und in der das Gesetz die „Insuffizienz der Philosophie“ markiere.²⁴⁸ Dies sei aber kein spezifisch jüdischer Topos mehr, sondern entspreche eher christlichem Denken.

Doch solche Einwände bleiben relativ harmlos und wohlwollend gegenüber den Worten, mit denen Guttman schließt. Ganz am Ende verlässt er den gemäßigten Rahmen historischer und philologischer Korrektur, der ihm keine Antworten auf Strauss' Motive gab. Er weist nun nicht mehr allein die Behauptung zurück, dass sich „die Deutung [...], wonach das Gesetz die Offenbarung bestimme“, auf klassische Passagen jüdischen Religionsdenkens berufen könne.²⁴⁹ Und auch die Beobachtung, dass sich Strauss auf fatale Weise „jenes ‚radikale Verständnis‘ der Religion zu eigen“ mache, das für Feuerbach und Nietzsche charakteristisch sei, genügt ihm nicht mehr als Erklärung.²⁵⁰ Stattdessen begibt sich Guttman nun selbst auf das prekäre Feld der zeitgeschichtlichen Spekulation und lehnt die Kernthese von *Philosophie und Gesetz* – die These, dass die „Offenbarung ihrem Wesen nach Gesetz“ sei –, vor dem Hintergrund klar und unumwunden ab, dass er sie auf eine zeitbedingte Sehnsucht nach „autoritärer Lebensleitung überhaupt“ zurückführt. Im Zusammenhang lautet dieser kluge Deutungsversuch: „Strauss überträgt diese Auffassung [Religionskritik Feuerbachs und Nietzsches] in die bei den Älteren nur latent vorhandenen Kategorien der modernen Existentialpsychologie. Zugleich aber verengt er sie in eigentümlicher Weise, indem er das Bedürfnis, aus dem der Glaube entspringt, rein formal als das aus der Ohnmacht des Menschen stammende *Bedürfnis nach autoritärer Lebensleitung überhaupt* versteht. Dieses Bedürfnis kann nur durch eine strenge Offenbarungs*autorität* befriedigt werden, wobei dann aber auf den Inhalt dieser Offenbarung nicht sonderlich viel ankommt. Ob es sich um jüdische oder christliche Offenbarung handelt, macht keinerlei Unterschied. Diese Gleichgiltigkeit gegen den Inhalt der Offenbarung ist in der Konfrontation von Aufklärung und Orthodoxie ganz evident. [...] Als das Wesentliche in ihr betrachtet Strauss die *Unterordnung* der Vernunft unter die Offenbarungs*autorität* und das Verständnis der Offenbarung als Gesetzgebung. Der Gehalt der in dieser Offenbarung enthaltenen Glaubensvorstellungen, ja selbst der Sinn

²⁴⁷ Guttman, *Philosophie der Religion*, 171 f.

²⁴⁸ Meyer, *Ende der Emanzipation*, 124.

²⁴⁹ Vgl. Ebd., 126.

²⁵⁰ Guttman, *Philosophie der Religion*, 172.

der Ziele, auf welche die göttliche Gesetzgebung ausgerichtet ist, erscheint bei dieser Auffassung als etwas relativ Sekundäres.²⁵¹

Diese politisch-psychologischen Spekulationen Guttmanns verlassen natürlich den Boden einer argumentativen theoretischen Auseinandersetzung des Gebens und Nehmens von Gründen. Dennoch kann ihnen eine gewisse Plausibilität nicht abgesprochen werden.

Außer Guttmann antworteten aber auch andere bedeutende jüdische Gelehrte in kritischen Rezensionen auf *Philosophie und Gesetz*. Unter den Rezensenten aus dem Jahr 1935 finden sich so illustre Namen wie Max Wiener, Ignaz Maybaum, Joseph Heller, Ludwig Feuchtwanger und Fritz Heinemann.²⁵² Der Umstand, dass Strauss diese kritischen Besprechungen trotz der widrigen Lebensumstände der Emigration aufbewahrte, so dass sie noch heute in seinem Nachlass in Chicago eingesehen werden können, spricht für ihre Qualität. Insbesondere die Rezension des Philosophen und Altphilologen Fritz Heinemann bestätigt und stützt dabei die kritischen Vorbehalte, die auch Guttmann gegen Strauss' interpretative Grundentscheidungen anmeldet.²⁵³ Allerdings ergänzt Heinemann die Kritik an Strauss' Buch um ein weiteres, entscheidendes Argument, das er in seiner in der Dezember-Ausgabe 1935 des *Gemeindeblatts der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main* publizierten Besprechung vortrug.²⁵⁴ In scharfer Kritik heißt es dort: „Das Merkwürdige und Interessante an dem Buche ist eine Art postulatorischer Diktatur, eine Willensentscheidung, die nicht von scharfer Einzelinterpretation und vorsichtiger Analyse ausgeht, sondern die in kühnem Schwunge auf das Ganze losgeht, ohne dass auch nur die einzelnen, oft sehr diskutierbaren Thesen bewiesen würden.“ Die „postulatorische Diktatur“ und nicht begründete „Willensentscheidung“, die hier Strauss' Buch vorgeworfen wird, gründe in einer willkürlichen „Politisierung der Philosophie“ und einer völlig unberechtigten „Judaisierung Platons“, der eine „ebenso unbegründete Platonisierung der jüdischen Philosophie“ gegenüberstehe.²⁵⁵ Dass Heinemann Strauss im Vorbeigang dann noch des Plagiats verdächtigt – Strauss referiere nur die Thesen sei-

²⁵¹ Ebd. (Hervorhebungen St. St.).

²⁵² Vgl. Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 27, Folder 3.

²⁵³ Ein kurzer Überblick zu Fritz Heinemanns Biographie findet sich bei Tilitzki, Christian: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, 2 Bände, Berlin: 2002. Besonders: Bd. 1, S. 170 f.

²⁵⁴ Heinemann, Fritz: „Philosophie und Gesetz“, in: *Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main* 14 (1935), 107–108.

²⁵⁵ Ebd., 108.

nes Schwagers Paul Kraus²⁵⁶ – kann angesichts der Schwere der ersten Vorhaltungen dann beinahe vernachlässigt werden. Heinemanns sehr knappe Ausführungen – die Rezension umfasst nur wenige Spalten – werden in ihrem Gewicht durch das Urteil Julius Guttmanns gestützt. Dennoch lohnt es, sie im Zusammenhang zu lesen: „Das Merkwürdige und Interessante an dem Buch ist eine Art postulatorischer Diktatur, eine Willensentscheidung, die nicht von scharfer Einzelinterpretation und vorsichtiger Analyse ausgeht, sondern die in kühnem Schwunge auf das Ganze losgeht, ohne daß auch nur die einzelnen, oft sehr diskutierbaren Thesen bewiesen würden. Genauer ist diese Entscheidung dahin zu charakterisieren, daß die Philosophie im Wesentlichen Politik sei. Platon existiert hier nur als Politiker, der Prophet nur als Gesetzgeber. – Um diese *Politisierung der jüdischen Philosophie* durchzuführen, wird zunächst Platon judaisiert [...] wird das platonische Gesetz im jüdischen Sinne als göttliches Gesetz und Platon als Hinweisung auf die Offenbarung verstanden. [...] Durch diese Judaisierung der platonischen Philosophie wird dann umgekehrt der Weg für eine Platonisierung der jüdischen Philosophie eröffnet.“²⁵⁷

Auch Heinemann hält Strauss damit vor, dass dessen Hauptthema einer Vereinigung des jüdischen Gesetzesdenkens mit der platonischen politischen Philosophie in Gestalt der *Nomoi* letztlich nicht durchführbar sei. Die von Strauss angeblich freigelegte Kontinuität der beiden Traditionen sei nur um den Preis einer inhaltlichen Entleerung des Offenbarungsbegriffes zu haben, denn die Einmaligkeit eines allein dem jüdischen Volk zugeeigneten Ereignisses ginge durch die Gleichstellung mit dem natürlichen, platonischen Gesetzesbegriff vollkommen verloren.²⁵⁸

Damit wird zuletzt die bedeutendste Schwierigkeit von Strauss' Offenbarungsbegriff fixiert: Die Zusammenführung des mittelalterlich-jüdischen Denkens des Maimonides mit Platons Staatsdenken fußt auf einer politisch motivierten Lektüre des Offenbarungsbegriffs, die durch die theologische Tradition in keiner Weise gedeckt ist. Die Legitimität für eine solche bezieht Strauss allein aus der zeitdiagnostischen Intention, die seinem Buch insgesamt zu Grunde liegt. Die auf die Gegenwart gerichtete kulturkritische Intention des Buches erweist sich folglich als das Gerüst, auf dem

²⁵⁶ Zu Paul Kraus vgl. Kraemer, Joel L.: „The Death of an Orientalist. Paul Kraus from Prague to Cairo“, in: Martin Kramer (Hg.), *The Jewish Discovery of Islam*, Tel Aviv: 1999, 181–223. Außer diesem Text existiert nur ein weiterer kurzer biographischer Überblick: Brague, Rémi: „Paul Kraus: Person und Werk (1904–1944)“, in: Paul Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam: Gesammelte Aufsätze*, Hildesheim: 1994, VII–XIII.

²⁵⁷ Heinemann, Gesetz, 108.

²⁵⁸ Vgl. Guttmann, zitiert bei: Meyer, Ende der Emanzipation, 109.

Strauss den Übergang vom religiös-jüdischen *Gesetzesdenken* zum politisch-antiken *Ordnungsdenken* vollzieht.²⁵⁹

Der Übergang vom Gesetz zur Ordnung aber bildet die Bruchstelle dieses Denkens, die Strauss bewusst verschweigt. Der Schritt von der Religion (Gesetz) zur Politik (Ordnung), der die Grundsignatur von Strauss' späterem Denken zwischen Athen und Jerusalem antizipiert, lässt so auch dessen Option für den Atheismus weit weniger überraschend erscheinen. Strauss gibt sich damit zuletzt aber nicht als Verteidiger der Tradition, sondern als Erfinder einer neuen, eigenen Orthodoxie zu erkennen.

3. Der Vortrag „Reason and Revelation“

Strauss' Offenbarungsverständnis bildet den systematischen Kern, den archimedischen Punkt einer Kritik seines Denkens. Die Plausibilität seiner Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Religion muss darum abschließend noch einmal erörtert werden. In seltener Kompaktheit stellt Strauss seine Position in einem Vortrag dar, den er am 8. Januar 1948 am Hartford Theological Seminary gehalten hat.²⁶⁰ Der Vortrag wurde von ihm nie veröffentlicht und erst im Jahr 2006 durch Heinrich Meier aus dem Nachlass wieder zugänglich gemacht. Bereits der Ort, an dem sich Strauss äußerte, ist beachtenswert: Das Hartford Theological Seminary in Connecticut ist jene Institution, an der Strauss' Freund Karl Löwith seit 1941 Philosophie lehrte.²⁶¹ Im Vorfeld des Vortrags intensivierte sich der Briefwechsel zwischen ihnen erneut und in einem der Briefe bringt Strauss sein Anliegen prägnant auf den Punkt: „Es gibt nur *einen* Einwand gegen Plato-Aristoteles: und das ist das *factum brutum* der Offenbarung, oder des ‚persönlichen‘ Gottes. Ich sage: *factum brutum* – denn es gibt *keinerlei* Argument, theoretisch, praktisch, existentiell..., selbst nicht das Argument des Paradoxons (ein Paradox ist als solches schon wieder vom Verstand *for-*

²⁵⁹ Die unausgewiesene Verschmelzung dieser beiden Ebenen, auf die Erik Peterson in seiner Kritik an Carl Schmitt hinwies, zeigt auf markante Weise die herausragende, aber nicht explizit gemachte Bedeutung der politischen Theologie Schmitts für Strauss' Offenbarungsdenken. Vgl. Zank, Michael: „Politische Theologie als Genealogie. Anmerkungen zu Schmitt, Strauss, Peterson und Assmann“, in: Gesine Palmer (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen: 2007, 229–250.

²⁶⁰ Strauss, Leo: „Reason and Revelation (1948)“, in: Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: 2006, 141–180.

²⁶¹ Löwith schildert eindringlich, wie er unmittelbar vor dem Angriff der Japaner auf Pearl Harbor noch eine Stelle in den USA gefunden hatte und sprichwörtlich im letzten Augenblick mit seiner Frau Ada das japanische Exil verlassen konnte. Seit seiner Ankunft an der Ostküste stand er erneut in engem brieflichem Austausch mit Strauss. Vgl. Löwith, *Mein Leben*, 158 f.

derbar, wie Kierkegaard nur allzu gut zeigt) von der den echten Philosophen charakterisierenden ἄγνοια θεοῦ zum Glauben.²⁶²

Im Unterschied zu seiner Argumentation während der europäischen Zeit trägt Strauss seine Option für den Atheismus nun bescheidener vor, insofern er sich auf eine agnostische Position zurückzieht. Die Existenz oder Nichtexistenz Gottes ist ungeklärt bzw. grundsätzlich nicht zu klären. Strauss begnügt sich mittlerweile also mit der Rolle des Mahners, der an die Grenzen des Wissbaren erinnert. Die Bestimmung der Offenbarung als „factum brutum“ ist allerdings keineswegs die Prämisse dieser Position, sondern selbst bereits eine Schlussfolgerung. Die Offenbarung wird als nackte Tatsache definiert, weil Strauss immer schon eine unüberbrückbare Kluft zwischen Philosophie und Glaube voraussetzt: Vom Denken zum Glauben führt kein Weg, sondern nur ein Sprung. Strauss' Offenbarungsverständnis ist nicht das Fundament, sondern bloß die *Folge* seiner Prämisse einer fundamentalen Trennung von Philosophie und Offenbarung. Auch die agnostisch gemäßigte Form des „Ich weiß es nicht“ ruht deshalb zuletzt weiterhin auf der alten dualistischen Alternative Orthodoxie *oder* Atheismus mit der darin implizierten Notwendigkeit einer *Entscheidung*.²⁶³ Im neuen US-amerikanischen Kontext präsentiert Strauss seine Ansichten allerdings rhetorisch vorsichtiger. Wie sieht seine Position in diesem programmatischen Text nun im Detail aus?

Strauss fragt zunächst mit vermittelnder Geste: „the question is precisely whether there is no alternative to Biblical faith on the one hand, and *modern* unbelief on the other“.²⁶⁴ Dieser Gegensatz führt ihn zur Notwendigkeit der Neuverhandlung des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarung. Der bereits erörterte Brief an Julius Guttman vom 20. Mai 1949 exponierte die stillschweigende Modifikation seiner Fragestellung, die

²⁶² LS III, 663 (Hervorhebungen im Text). Die philosophische Haltung erläutert Strauss mit einer Husserl-Anekdote: „Husserl sagte mir einmal, als ich ihn wegen der Theologie befragte: ‚Wenn es ein Datum Gott gibt, werden wir es beschreiben.‘ Das war wahrhaft philosophisch. Die Schwierigkeit ist, dass die, die etwas von Gott zu wissen glauben, bestreiten, dass er ein beschreibbares Datum ist.“ Ebd., 663 f.

²⁶³ Mit den Briefen und dem Vortrag setzt Strauss zudem den Dialog mit Löwith fort, der ihm 1935 irrtümlicher Weise eine Rückkehr zum orthodoxen Judentum unterstellte. Löwith führte damals Strauss' Methode des „virtuosen Verwendens polemischer Alternativen“ auf die Absicht zurück, das „Problem als unlösbar“ herauszustellen, um daraus die Notwendigkeit abzuleiten, dass man die „modernen [...] Voraussetzungen durch historische Destruktion unwirksam machen“ muss. Diese „radikale Kritik an den ‚modernen‘ Voraussetzungen“ führte er auf ein „Nochzuhausesein im orthodoxen Judentum“ zurück. Ebd., 645 f. Auf diese Fehleinschätzung antwortete Strauss unmissverständlich: „Übrigens: ich bin *nicht* orthodoxer Jude!“ Ebd., 650 (Hervorhebung im Text).

²⁶⁴ Revelation, 143 (Hervorhebung im Text).

Strauss seit dem Buch *Philosophie und Gesetz* von 1935 vollzogen hatte.²⁶⁵ Geleitet von seiner Entdeckung der Theorie esoterischen Schreibens nahm er inzwischen an, dass bereits „Maimonides in viel radikalerem Sinn ‚Philosoph‘ [war] als heute gewöhnlich angenommen“ wird.²⁶⁶ Die Philosophie hat dabei den spezifischen Sinn, eine Negation des Offenbarungsglaubens zu sein: „Since no demonstration can *presuppose* the demonstrandum, philosophy is *radically* atheistic“.²⁶⁷ Wenn Strauss also entdeckt haben will, dass Maimonides „Philosoph“ war, dann legt er damit nahe, dass der bedeutendste Theologe des Judentums eigentlich Atheist war. Solche Konsequenzen bilden den Hintergrund seiner Neuverhandlung des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarung. Sei es aus Scheu vor der Demaskierung, sei es aus anderen Gründen, mit Bezug auf Maimonides spricht Strauss die Implikationen seiner Ausführungen nicht allzu deutlich aus. Umso entschiedener formuliert er seine Erkenntnis aber im Allgemeinen. Sie betrifft den geheimen politischen Kern des philosophischen Lebens: „the philosopher has to meet the legitimate claims of society or to shoulder his own responsibility as a citizen. He does this by refraining from publicly teaching what he considers *the* truth in so far as the truth could become dangerous to society. He hides his true teaching behind a socially useful exoteric teaching.“²⁶⁸

Im Unterschied zu Strauss' Position in den 1930er Jahren ist damit mittlerweile „the relation of philosophy to life, i.e. to society“ ins Zentrum seines Denkens gerückt.²⁶⁹ Seine Konzeption einer doppelten Frontstellung der Philosophie tritt darin deutlicher hervor: Zum einen sieht sich die Philosophie der Offenbarung gegenüber, gegen die sie radikal opponiert. Gleichzeitig geschieht dies jedoch im Feld des Öffentlichen, also unter Bedingungen des Politischen, was das Sprechen der Philosophie mit einer besonderen Verantwortung belegt. Beides – die Offenbarung wie das Politische – versetzen die Philosophie in eine Situation der äußeren Gefährdung, weshalb eine Art Fundamentalphilosophie, eine „erste Philosophie“ nötig wird, die diese Lage als Bedingung der Möglichkeit von Philosophie überhaupt reflektiert. Der Umstand, dass die „Wahrheit zur Gefahr für die Gesellschaft werden könnte“, wird zur Geburtsstunde der *Politischen Philosophie als prima philosophia*.²⁷⁰ Am Grunde dieses Modells liegt folgende Unterscheidung, die Strauss im privaten Rahmen eines Vortrags im

²⁶⁵ Vgl. In dieser Arbeit S. 33 ff.

²⁶⁶ Brief von Leo Strauss an Julius Guttmann, 20. Mai 1949, Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 4, Folder 8.

²⁶⁷ Revelation, 146 (Hervorhebungen im Text).

²⁶⁸ Ebd. (Hervorhebung im Text).

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Vgl. Smith, Reading Strauss, 109 f.

kleinen Kreis, der nicht für die Publikation vorgesehen war, offen ausspricht: „The radical distinction between the wise and the vulgar is essential to the original concept of philosophy“.²⁷¹ Und mit Bezug auf Platons Polis fährt er fort: „in his perfect polity, only 2 or 3 individuals have any access whatever to philosophy; the large majority is guided by noble lies.“²⁷²

Derart explizite Stellungnahmen finden sich in Strauss' Texten sonst nicht. Ihre Kenntnisnahme ist insofern wichtig, als nur vor dem Hintergrund der *politischen Dimension* des Streits zwischen Philosophie und Offenbarung Strauss' seltsame Janusköpfigkeit zu erklären ist: Einerseits seine radikale Kritik jeder Offenbarung, andererseits seine unbedingte Affirmation der Unaufgebbarkeit des Offenbarungsglaubens. Platt ausgedrückt operiert er mit dem Modell: Für die Weisen die nüchterne Wahrheit der Philosophie, für die Massen die Märchen der Offenbarung, um sie zum moralischen Leben anzuhalten. Im Ergebnis enttäuscht Strauss damit. Auf dem Weg zu diesem hingegen brilliert er als subtiler Kopf, der die Spannungen zwischen Philosophie und Offenbarungsglauben auf höchstem Niveau entwickelt, womit er Theologen bis heute mit schwierigen Anfragen konfrontiert. Die Gestalt dieser Herausforderungen soll nun kurz betrachtet werden.

Strauss beginnt mit einer wichtigen Unterscheidung, wenn er es ablehnt, von einem „problem of reason and revelation“ zu sprechen. Die traditionsreiche Konkurrenz zwischen Vernunft und Offenbarung ersetzt er stattdessen durch ein „problem of *philosophy* and revelation“.²⁷³ Er setzt das Wort „Philosophie“ kursiv und begründet die neue Konstellation folgendermaßen: „‘Reason‘ is neutral [...] We rise above the level of neutrality, or of triviality, we enter the arena of conflict“.²⁷⁴ Strauss hat seine Vorliebe für martialische Formulierungen augenscheinlich auch im Jahr 1948 nicht abgelegt. Er ersetzt also den Terminus „Vernunft“ durch jenen der „Philosophie“, um die „Arena des Konflikts“ zu betreten, um den Streit zwischen Religion und Philosophie nicht zu neutralisieren, sondern zu verschärfen. Diese Sprechweise besitzt durchaus systematische Bedeutung, insofern sie eine Kernbotschaft von Strauss' Politischer Philosophie andeutet: Jede Neutralität ist zu meiden. Vermittlung oder Aussöhnung sind nur Belege des Ausweichens vor dem Politischen, zeittypische Vermeidungsstrategien im Zeitalter der Entpolitisierungen und Neutralisierungen. Strauss' These der vollkommenen Unvereinbarkeit von Philosophie und Offenbarung ist

²⁷¹ Revelation, 146.

²⁷² Ebd., 147.

²⁷³ Ebd., 141 (Hervorhebung im Text).

²⁷⁴ Ebd.

Teil jener Polarisierungen, die ihren Ausgang in den Diskursen der Politischen Theologie nehmen.

Um eine solch scharfe Polarisierung zu rechtfertigen, müssen nun freilich die Termini „Offenbarung“ und „Philosophie“ bestimmt werden. Strauss bleibt hier erneut seiner Logik der Radikalisierung treu. Da er als Philosoph spricht, lehnt er es im Folgenden schlicht ab, Offenbarung zu definieren: „Speaking as a non-theologian to theologians, I shall not presume to define *revelation*.“²⁷⁵ Diese Zurückweisung schränkt er nur durch eine Bemerkung ein: Er reklamiert, dass Offenbarung – egal ob sie als „*teaching*“ oder als „*happening*“ verstanden wird – zuletzt immer nur wahrnehmbar werde „through a *teaching based on revelation*“.²⁷⁶ Mit der angedeuteten Unterscheidung zwischen Offenbarung als *Lehre* oder als *Ereignis* knüpft Strauss wieder an jene Kritik einer erfahrungsbasierten Theologie an, die im Verhältnis zur dialektischen Theologie erstmals zur Sprache kam. Dieser Grundsatzstreit der theologischen Dogmatik, ob Offenbarung als Offenbarungserlebnis oder als theologisches Lehrgebäude zu definieren sei, hat sich insbesondere im 20. Jahrhundert im Horizont religiöser Individualisierung verschärft.²⁷⁷ Diese Auseinandersetzung verweist auf den Konflikt um die Definition von Religion, wie er im Streit um die nachkantische Religionswissenschaft verhandelt wurde.

Strauss jedenfalls deutet die gewichtigen Implikationen dieser Unterscheidung mit keinem Wort an und proklamiert schlicht die Lehrperspektive als einzig legitime, da Offenbarung ausschließlich als dogmatische Lehre relevant und wahrnehmbar werde. Aus dieser Definition der Offenbarung als Lehrgebäude – die eigentlich gar keine Definition sein soll, weil Strauss sich als Nicht-Theologe ja enthalte – leitet er im Weiteren dann Gehorsam und Unterordnung als die entscheidenden Charakteristika jedes Offenbarungsglaubens ab. Auf diesen Grundentscheidungen, die Strauss in wenigen Sätzen entwickelt und keinerlei Diskussion aussetzt, basiert der gesamte weitere Gang des Vortrags. Nur aufgrund seiner weitreichenden, aber kaschierten Vorentscheidung in der Verwendung des Offenbarungsbegriffs kann Strauss seine Dualismen entwickeln. Daraus fol-

²⁷⁵ Ebd. (Hervorhebung im Text).

²⁷⁶ Ebd. (Hervorhebung im Text).

²⁷⁷ Einflussreich wirkte in dieser Hinsicht vor allem das zweite Kapitel von William James' Buch *The Varieties of Religious Experience*, wo er seine Definition religiöser Erfahrung gibt und diese dezidiert von jeder institutionellen oder dogmatischen Sanktionierung freispricht: vgl. James, *Varieties*, 26 ff. Zur theologischen Diskussion vgl. Kern, Walter (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2 – *Traktat Offenbarung*, Freiburg/Br.: 1985. Insbesondere: S. 60 ff.

gernd behauptet er: „Revelation must try to prove the absurdity of philosophy“.²⁷⁸

Was dies konkret bedeutet, entwickelt er in seiner Konstruktion des Gegensatzes zwischen „knowledge“ und „faith“. Der Glaube ist für Strauss eine Gewissheitsform, die in ihrer Gültigkeit und Kraft widerlegt werde, wenn sie sich auf „any other certainty“ – beispielsweise also die Gewissheitsform des Wissens – stütze oder auch nur beziehe: „There cannot be any evidence in favor of revelation but the *fact* of revelation as known through faith.“²⁷⁹ Aus dieser Abgrenzung des Glaubens als Gewissheit vom Wissen folgert Strauss: „revelation is nothing but a *factum brutum*“.²⁸⁰ Mit der Unterscheidung zwischen Glauben als Gewissheit und als Wissen verlässt Strauss den Boden traditioneller Religionskritik und vermeidet nun die Sackgasse einer Gleichsetzung religiöser Gewissheit mit wissenschaftlichem Wissen.²⁸¹ Gleichzeitig verschließt er diesen Weg ins Freie eines konstruktiven Verhältnisses zwischen Religion und Wissenschaft jedoch wieder, wenn er diese Gewissheit als reflexiver Verständigung unzugänglich darstellt. Strauss hat zwar Recht, wenn er die Erfahrung der Offenbarung als *factum brutum*, als zwingende Kraft, beschreibt, daraus aber abzuleiten, dass dieser Ursprung der das eigene Leben orientierenden Gewissheit auch jeder späteren Artikulation oder Erläuterung und Erklärung verschlossen bleibe, ist eine künstliche Trennung zweier Sphären. Diese entspringt allein dem Wunsch, eine unüberbrückbare Grenze zwischen Philosophie und Religion zu errichten.²⁸²

Für die Theologie gebe es deshalb nur ein Verhältnis zur Philosophie: Nämlich zu beweisen, „that the philosophic position is *inconsistent*, i.e. *absurd*“.²⁸³ Umgekehrt folge daraus hingegen: „the unbeliever can live in true happiness without paying the slightest attention to the claim of revelation: the unbeliever is excusable – contrary to what Paul clearly teaches“.²⁸⁴

²⁷⁸ Revelation, 141.

²⁷⁹ Ebd., 142 (Hervorhebung im Text).

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Zur Religionskritik der Aufklärung als Streit zwischen Religion und empirischen Naturwissenschaften sowie der Antizipation dieser Konstellation in Francis Bacons *Novum Organum* vgl. Deuser, Hermann: *Religionsphilosophie*, Berlin: 2009. Insbesondere: S. 188–226.

²⁸² Dass diese Aufspaltung von Philosophie und Offenbarung das eigentliche Interesse von Strauss' Theoriekonstruktion ist, bestätigt er immer wieder: „on the basis of the account of the Fall [...] the alternative for man is philosophy *or* obedience to God's revelation“. Revelation, 142 (Hervorhebungen im Text).

²⁸³ Ebd. (Hervorhebungen im Text).

²⁸⁴ Ebd.

Strauss ist offenkundig der Überzeugung, dass die Philosophie souverän auf die Kritik und Ansprüche der Offenbarung zu antworten in der Lage sei. Die Position, dass „revelation cannot refute philosophy“ führt er in seinem Vortrag nur noch fragmentarisch aus, aber es ist ihm zugute zu halten, dass er sich die Überlegenheit der Philosophie zumindest nicht erschleichen will und sie scharfen Anfragen von Seiten der Offenbarungsposition aussetzt. Zu diesen zählen die Einwände: „philosophy has its root in *pride*“, weil die Philosophie nicht Gott, sondern den Weisen als Vorbild menschlichen Handelns bestimmt.²⁸⁵ Weiters: „the philosophic understanding of man is *superficial*“.²⁸⁶ Dies deshalb, weil die Philosophie das Problem des moralisch Bösen ignoriere. Die Philosophie denke nicht die Kraft des Bösen in der Welt als eigene Macht im Menschen, wie es der Sündenbegriff nahelege, sondern konzipiere sie nur als Privation, womit das Phänomen verfehlt werde. Strauss zitiert den Theologen Emil Brunner: „Philosophic ethics ... knows less of (moral) evil than the man in the street“.²⁸⁷ Außerdem schließlich der Vorwurf, dass die Philosophie den Zusammenhang von Askese und strikter Selbstnegation als Voraussetzungen jeder Moralität ignoriere: „admitting the right to self-assertion or self-seeking or eudemonism which is incompatible with the radical self-denial that is implied in every real quest for truth. Philosophy is inconsistent because it would *require* a rebirth, a regeneration, but excludes it.“²⁸⁸ Strauss wendet hier gegen sich selbst zu Recht ein, dass die Philosophie keineswegs generell den Gedanken der Konversion ausschließe, der Unterschied liege vielmehr in folgender Differenz zum Offenbarungsglauben: „The philosopher denies that human self-assertion and love of truth are incompatible.“²⁸⁹ Vor allem dieser letzte Punkt zeigt wieder, wie voraussetzungsreich Strauss' – als vollkommen selbstverständlich präsentierter – Offenbarungsbegriff ist. Denn dass der Kern der christlichen Offenbarung in radikaler Selbstnegation des Menschen gesehen werden müsse, ist keineswegs eine allgemein geteilte Auffassung, sondern das Modell einer ganz bestimmten, verfallungsgeschichtlich inspirierten Absolutsetzung des Urchristentums. Die Schwierigkeiten eines solchen Offenbarungsverständnisses werden deutlich, wenn jedem Christentum, das nicht mehr die radikal endzeitlichen Erwartungen der ersten Kerngruppe teilt, das Adjektiv „christlich“ abgesprochen wird.²⁹⁰ Eine solche Zuspitzung enthält zwar wichtige religi-

²⁸⁵ Ebd., 163 (Hervorhebung im Text).

²⁸⁶ Ebd. (Hervorhebung im Text).

²⁸⁷ Ebd., 162.

²⁸⁸ Ebd., 163 (Hervorhebung im Text).

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Exemplarisch dafür: Overbeck, Franz: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* [1873], Darmstadt: 1974.

onskritische Ressourcen, die das Christentum vor einer schutzlosen Auslieferung an den Zeitgeist bewahren, zugleich offenbart sie allerdings eine fundamentale Unfähigkeit, religiösen Wandel zu denken. Aus der Perspektive von Strauss' Offenbarungsverständnis ist es ausgeschlossen, dass das Christentum (oder das Judentum) in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt neue Erfahrungen sammelt und durch diese seine eigene Botschaft selbst besser verstehen lernt. Anstelle der Möglichkeit religiöser Dynamik im Sinne eines unabschließbaren Prozesses der Interpretation setzt er stattdessen eine Verabsolutierung des Ursprungs.

Bemerkenswert ist schließlich aber auch die Wendung, über die Strauss zu seiner Engführung des Offenbarungsbegriffs als „factum brutum“ gelangt. Denn dies erreicht er ausgerechnet über eine Anerkennung des Offenbarungsglaubens als „*experiential knowledge*“.²⁹¹ Strauss ist redlich genug, dass er „the most impressive theological argument“ zur Verteidigung der Position des Glaubens nicht verschweigt, das in dem Vorwurf bestehe, dass „philosophy cannot explain revelation“.²⁹² Grundsätzlich ist dies natürlich nur ein Allgemeinplatz, aber Strauss lässt ihn so nicht stehen und präzisiert ihn zu einem eindrucksvollen Argument, das folgendermaßen lautet: „the most impressive theological argument is taken from the insufficiency of the philosophic *explanation* of the belief in revelation. Philosophy *must* interpret revelation as a *myth*. I.e. it must overlook the essential *difference* between myth and revelation.“²⁹³

Irritierend an dieser Passage ist vor allem die Kursivsetzung in der Formulierung, dass „Philosophie die Offenbarung als Mythos interpretieren *müsse*“. Zwar richtete Strauss gegen Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* den Vorwurf, dass *dessen* Philosophie die Differenz zwischen Mythos und Offenbarung einebene, aber daraus folgert er nicht, dass die Philosophie *als solche* diese Differenz nicht denken könne. Gerade Strauss' Kritik an Cassirer und seine eigene Arbeit am Transzendenzbegriff belegen, dass er meint, diesen Unterschied philosophisch einholen zu können. Ein solches „Interpretieren *müssen*“ ist darum eher einer bestimmten Kulturphilosophie anzulasten, aber kein grundsätzlicher Defekt philosophischer Reflexion. Weniger selbstverständlich ist eine angemessene Antwort auf das Problem der Insuffizienz „philosophischer *Erklärung*“ jedoch in einer anderen Hinsicht: „philosophy may succeed in proving the impossibility of demonstrating the fact of revelation to unbelievers [...] but this is absolutely irrelevant seeing that revelation is *meant* to be acces-

²⁹¹ Revelation, 155 (Hervorhebung im Text).

²⁹² Ebd., 164.

²⁹³ Ebd. (Hervorhebungen im Text).

sible only to faith, or on the *basis* of faith. The *experiential* knowledge of the *fact* of revelation remains absolutely unshaken.²⁹⁴

Was die Philosophie tatsächlich nicht *erklären* kann, ist die Gewissheit, die der Gläubige aus der Offenbarung bezieht. Sie kann sie nicht „erklären“, insofern als philosophische Argumentation diese Gewissheit weder zu begründen noch zu erschüttern vermag.²⁹⁵ Diese Machtlosigkeit der Philosophie scheint Ängste zu wecken und verführt Strauss zur Denunziation der Religion als irrationalem *Gehorsam*. Was er durch seine Darstellung jedoch indirekt bestätigt, ist eine Theorie des Glaubens, die ihn als eine Art von Erfahrungswissen konzeptualisiert, das auf einer anderen Wahrnehmung der Wirklichkeit im Ganzen beruht. Diese andere Wahrnehmung setzt die Erfahrung der Offenbarung immer schon voraus. Strauss' Formulierung „that revelation is *meant* to be accessible only to faith“ beschreibt die Bedingung, dass die Wirklichkeit der Offenbarung die Erlebensdimension des glaubenden Individuums voraussetzt. Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit ist nur aus der Perspektive eines erlebenden Individuums zugänglich und es gibt Gegenstände, die nicht für jeden gegeben vorliegen wie ein Stein oder andere materielle Dinge.²⁹⁶ Strauss bestätigt diese Unterscheidung, wenn er von „the *experiential* knowledge of the *fact* of revelation“ spricht. Allerdings folgert er aus der sachgemäßen Anerkennung der Erlebensdimension als Voraussetzung der Wirklichkeit religiöser Phänomene einen unkontrollierbaren Dezisionismus. Dieser letzte Schritt ist das eigentlich Erläuterungsbedürftige und Problematische seiner Verwendung des Begriffs der Offenbarung.

Alle weiteren Invektiven von Strauss gegen die Unredlichkeiten der modernen Theologie hängen an dieser Vorentscheidung, die Gewissheitsform von Erfahrungen als rationaler Kontrolle entzogen zu betrachten. Obwohl sie auf solchen problematischen Voraussetzungen beruhen, müssen

²⁹⁴ Ebd., 155 (Hervorhebungen im Text).

²⁹⁵ Das Phänomen der Unerschütterbarkeit religiöser Überzeugungen durch wissenschaftliche Argumente wird in der Forschung heute als die Differenz zwischen Erster-Person-Perspektive und Dritter-Person-Perspektive gefasst. Vgl. Jung, Matthias: *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg/Br.: 1999. Insbesondere: S. 268–285.

²⁹⁶ Dass die Differenz möglicher Wirklichkeitsperspektiven auf eine Pluralität der Gegenstandsarten verweist, belegt nicht nur das Problem der religiösen Erfahrung. Alles, was nicht „objektiv“ vorliegt, sondern ein erlebendes Bewusstsein voraussetzt, wird in der philosophischen Diskussion dem Bereich „sekundärer Qualitäten“ zugerechnet. Dazu zählen alle sinnlichen Ereignisse wie das Hören von Musik, das Berührtwerden, das Schmecken von Wein oder Speisen, das Riechen, das Sehen von Farben. Auch die Wirklichkeit von Gefühlen oder Stimmungen unterliegt letztlich diesem Problem des „Gegebenen“. Vgl. Marion, Jean-Luc: *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg/Br.: 2011.

Strauss' Einwände dennoch ernst genommen werden. Exemplarisch dafür steht seine Kritik an der Lehre von Gottes Allmächtigkeit. Eine detaillierte Antwort auf diese ist vor allem eine Aufgabe der Theologie und kann hier nicht geleistet werden. Strauss' Anmerkungen vergegenwärtigen jedoch noch einmal seine zwei wichtigsten religionskritischen Argumente und sollen darum abschließend kurz skizziert werden.

Wie schon in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie führt Strauss auch hier wieder seinen Vorwurf einer „inconsistency of modern theology“ auf ein doppeltes Gebrechen zurück: Zum einen spricht er den Verdacht aus, dass theologische Sätze auf „a purely *inner* meaning“ reduziert werden.²⁹⁷ Dies ist der Vorwurf, den er bereits gegen die nachkantische Theologie in der Tradition Schleiermachers richtete. Aufgrund der Orientierung an einem Erfahrungsparadigma werde der Wahrheitsanspruch der Offenbarung preisgegeben, der gerade auch ein kosmologischer und metaphysischer sein müsse: „the truth ascribed to them is a purely emotional and moral truth, and not truth simply.“²⁹⁸ Dass Erfahrung als philosophisches Paradigma jedoch notwendigerweise eine subjektivistische Reduktion der Wirklichkeit impliziere, ist keineswegs ausgemacht.²⁹⁹

Zum anderen fordert Strauss eine deutlichere Konfrontation der Evolutionslehre durch den Genesis-Bericht ein. Dieser dürfe nicht bloß soteriologisch verstanden werden, sondern müsse kosmologisch ausgelegt werden. Werde dies nicht getan, dann gebe die Theologie ihren Anspruch als Wissenschaft von „Fakten“ auf und drifte ab in eine bloße Auslegung von „Symbolen“. Strauss' Paradebeispiel für dieses Versäumnis ist die Frage des Beharrens auf der Historizität des Sündenfalls: „By denying the historicity of the fall [...] he [Emil Brunner] replaces a unique fact by an external concept or symbol.“³⁰⁰ Dass die Theologie Genesis-Bericht und Sündenfall aber wörtlich und als direkte Konkurrenz zu wissenschaftlicher Tatsachenforschung verstehen müsse, ist nicht so selbstverständlich, wie Strauss es in Anspruch nimmt.³⁰¹ Den Meinungsstreit innerhalb der Theologie einfach als Preisgabe der Tradition zu denunzieren, ist ein etwas zu einfacher Ausweg. Strauss treibt seine Kritik hier erneut in ein künstliches Extrem, das durch seine spezifischen argumentativen Interessen motiviert ist. Dass der Kern seines Vorwurfs, nämlich die schwierige Verhältnisbestimmung von theologischen und naturphilosophisch-kosmologischen An-

²⁹⁷ Revelation, 158 (Hervorhebung im Text).

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Vgl. Smith, John Edwin: *Experience and God*, New York, NY: 1995.

³⁰⁰ Revelation, 161.

³⁰¹ Vgl. Rahner, Karl: „Die Hominisation als theologische Frage [1961]“, in: ders., *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie, Sämtliche Werke, Bd. 15*, Freiburg/Br.: 2002, 38–100.

sprüchen, tatsächlich ein legitimes und ungelöstes Problem darstellt, gibt seiner polemischen Zuspitzung keineswegs schon Recht.

Das sich durchhaltende Motiv radikaler Polarisierungen bildet damit das Kennzeichen von Strauss' Religionskritik. Das *Denken in Gegensätzen* soll dabei nicht nur den Vorzug größerer Redlichkeit haben, sondern verspricht darüber hinaus eine ideologiekritische, zeitgeistresistente Vertiefung der Gegenwartsanalyse. Doch Strauss' Versuch, die Vermischung der Traditionen rückgängig zu machen und strikt zu scheiden, ähnelt keineswegs dem Verhältnis von Philosophie und Religion bei den Alten.³⁰² Stattdessen erinnern seine Dualismen weit mehr an die Polarisierungen des frühmodernen Weltbildes, als in einer intensiv affektgeladenen Konkurrenz zwischen Wissenschaft und Religion der Deutungskampf mechanistischer und teleologischer Weltbilder ausgetragen wurde.³⁰³ Strauss' Religionsphilosophie enthält deshalb weniger das Erbe des antiken, gemäßigten Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion, sondern gibt sich als Wiedergänger der Feindschaften des 17. Jahrhunderts zu erkennen.

³⁰² Darüber belehrt ein Blick auf alternative Darstellungen des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie in der Antike. Gerhard Krüger beispielsweise betont die Nähe von platonischer Philosophie und religiösem Leben, die sich im gemeinsamen Bezug auf den Eros zu erkennen gebe: Krüger, Gerhard: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt/M.: 1939. Mit einer instruktiven Studie legte auch Jacob Howland jüngst die Kontinuitäten zwischen Religion und Philosophie in der Antike wieder dar: Howland, Jacob: *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge: 2006.

³⁰³ Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M.: 1975.

B. Zur Entstehung des Feindbilds des Historismus

Die radikalen Polarisierungen, die Strauss einklagt und die das markante Kennzeichen seiner religionsphilosophischen Position bilden, sind weder notwendige noch zufällige Optionen. Ihre Motivation kann nur aus der leidenschaftlichen Gegnerschaft zur Denkform des Historismus verstanden werden. Dem Verhältnis zum Historismus und seiner Konstruktion als Feindbild kommt deshalb eine entscheidende Bedeutung für die weitere Entwicklung von Strauss' theologisch-politischer Fragestellung zu. Die Notwendigkeit der *Entscheidung* und die Unhintergebarkeit feindlicher Opposition, die Strauss' theologisch-politische Wende der Philosophie einfordert, richten sich dabei vor allem gegen die Drohgestalt des *Relativismus*. Womit diese semantische Leerhülse bei Strauss genau gefüllt wird, gilt es im Folgenden aufzuarbeiten.

Die größte Schwierigkeit des Historismusbegriffs ist seine Ungeklärtheit. Es muss darum überhaupt die Entwicklung der Elemente von Strauss' Historismuskritik rekonstruiert werden, um zu sehen, welche Bedeutung dieser Begriff bei ihm besitzt. Das Buch *Natural Right and History* ist vermutlich Strauss' in der akademischen Öffentlichkeit bekanntestes Werk. Im Namen einer Erneuerung der Idee des Naturrechts enthält es einen scharfen Angriff auf den Positivismus der Sozialwissenschaften sowie auf den Historismus. Das Buch stellt eine Art Visitenkarte dar, mit der sich Strauss an der University of Chicago empfahl, an die er gerade berufen worden war.¹ Das Bild des Historismus, das er dort zeichnet, zeigt eine umfassende Prägung durch die Weimarer Debatten einer „Krisis des Historismus“. Strauss' höchst selektiver und verzerrender Rekurs auf diese ist bislang weitgehend unaufgearbeitet.

Dies versucht der folgende Abschnitt zu ändern. Anhand von zwei Vorträgen, die Strauss beide 1941 in New York hielt, sollen die Elemente seiner Verwendung des Historismusbegriffes kenntlich gemacht und seine Bezugnahmen auf Weimarer Debatten erhellt werden. Der erste Vortrag zeigt die Entwicklung von Strauss' Deutung des Historismus als Nihilismus, der zweite beleuchtet die Verbindungslinien, die Strauss zwischen

¹ Vgl. Banfield, Edward C.: „Leo Strauss“, in: Edward Shils (Hg.), *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago, IL: 1991, 490–501.

Historismus und Wissenssoziologie zieht. Beide Motive vereint er schließlich in den *Walgreen Lectures*, mit denen er sich an der University of Chicago profilierte und aus denen später das Buch *Natural Right and History* entstand. In diesen präsentiert er die Drohgestalt eines historistischen Relativismus, der zum Markenzeichen seiner Politischen Philosophie wurde.² Diese Instrumentalisierung der Weimarer Historismuskurse in den USA gilt es offenzulegen.

In diesem Zusammenhang spielt das Werk Ernst Troeltschs eine entscheidende Rolle. Strauss' entstellende Bezugnahme auf Troeltsch ist jedoch nur eines von zahlreichen Beispielen für den problematischen Umgang mit Quellen, den er pflegt. An den Vorträgen lässt sich zeigen, wie Strauss' Auslegung von Klassikern ständig in ein umfassendes geschichtsphilosophisches Narrativ eingebettet ist, das durch sein spezifisches *Verständnis von Philosophie* vorgegeben wird. Die Verteidigung der Philosophie als Weisheit, das heißt als der Möglichkeit wahren Wissens von ewigen, unveränderlichen Prinzipien des guten Lebens, muss darum als der systematische Kern seiner Angriffe auf den Historismus kenntlich gemacht werden.

Wenn im Folgenden also Strauss' schillernde, anspielungsreiche Verwendungsweisen des Historismusbegriffs historisch kontextualisiert und in ihren Voraussetzungen wieder sichtbar gemacht werden sollen,³ dann setzt diese Rekonstruktion die Nachverfolgung der Transformation der theologisch-politischen Problematik in zweifacher Hinsicht fort: Zum einen weil die Historismuskritik selbst ein zentrales Motiv der theologischen Debatten der 1920er Jahre ist, diese Parallelen müssen herausgestellt werden; zum anderen führt Strauss' Rückgang auf ein „überrechtliches Recht“ in Gestalt

² Myers, David N.: *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton, NJ: 2003.

³ Reinhard Mehring erinnert daran, dass die Prägung von Begriffen immer auch ein theoriepolitischer Akt ist. Deren Implikationen und Absichten werden in philosophischen Textanalysen jedoch selten reflektiert. Vgl. Mehring, Reinhard: „Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt“, in: Hans Joas/Peter Vogt (Hgg.), *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin: 2011, 138–168. An der Rezeption von Strauss' Verwendung des Historismusbegriffes lassen sich die Schwierigkeiten der Ausblendung einer solchen „historischen“ oder „soziologischen“ Perspektive deutlich ablesen: Seine Schilderungen des Phänomens werden schlicht als unproblematisches Faktenwissen rezipiert. Nur eines von zahlreichen Negativbeispielen ist in dieser Hinsicht Berns, Laurence: „The Prescientific World and Historicism: Some Reflections on Strauss, Heidegger, and Husserl“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 169–181. Eine instruktive Kritik an solchen Irrwegen findet sich hingegen bei: Barash, Jeffrey Andrew: *Politiques de l'histoire: l'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris: 2004.

des Naturrechts seine Kritik der Subjektivierung wie der Perspektivität fort. Den eigentlichen Schwerpunkt der Präsenz des theologisch-politischen Problems in der Kritik des Historismus bildet jedoch ein neues, drittes Thema. Das Naturrecht als Verhandlung des Problems gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen variiert Spinozas *Tractatus theologico-politicus*, der die Aufgabe der Sphärentrennung zwischen Religion und Politik im öffentlichen Raum formuliert.⁴ Vor dem Hintergrund seines methodischen Atheismus ergänzt Strauss diese Konkurrenz um einen dritten Akteur – *die Philosophie*. Im Rückgang auf die Antike soll diese eine säkulare Option des Zugangs zum Absoluten bereitstellen. Strauss' Kritik des Historismus gipfelt darum in der Frage: *Was ist Philosophie?*

Das theologisch-politische Problem ist in der Historismuskritik damit als Verteidigung des Absoluten, im Besonderen aber der Philosophie, gegenwärtig. Die Kritik des Historismus als Rechtfertigung der Philosophie stellt in dieser Transformation und Neuakzentuierung des theologisch-politischen Problems einen wichtigen Schritt zu Strauss' endgültiger Gestalt von Politischer Philosophie dar. Das hier erstmals begegnende Thema einer Apologie der Philosophie ist zudem eine Art Aussichtspunkt, der sowohl den Blick *zurück* auf den Streit um das Verhältnis von Philosophie und Offenbarung als auch den Blick *nach vorn* auf die Absicherung der Philosophie gegen die Herausforderung der Wissenssoziologie ermöglicht.

I. An den Wurzeln des Totalitären: Historismus statt Nihilismus

Die vielfältigen Aspekte von Strauss' Historismusbegriff verdichten sich zunächst in einem heute selten gewordenen, damals aber hoch im Kurs stehenden Schlagwort: dem des *Nihilismus*. Den Zusammenhang von Historismuskritik und Nihilismus entfaltete Strauss erstmals in einer Rezension, die er 1941 zu Karl Löwiths Buch *Von Hegel zu Nietzsche* veröffentlichte.⁵ Diese begann er mit dem Satz: „This book should be of interest to all who wish to understand the emergence of European, and in particular of German, nihilism.“⁶ Wovon handelt also dieses bemerkenswerte Buch, das Strauss so nachdrücklich empfiehlt? Löwith bietet dort eine Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts, deren Stärke es ist, dass die zuvor wenig beachteten akademischen Außenseiter des Links-Hegelianismus – von Bruno Bauer, Karl Marx, Sören Kierkegaard bis zu Friedrich Nietzsche –

⁴ Spinoza, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: 1994. Insbesondere: S. 285 ff.

⁵ Strauss' Rezension findet sich in: Strauss, Leo: „Criticism: Sixteen Appraisals“, in: ders., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 268–270.

⁶ Review Löwith, 268.

zur geheimen Kraftquelle der Philosophie des 19. Jahrhunderts stilisiert werden. In dieser Darstellung wirkt Löwiths eigener, von Heidegger geerbter, Affekt gegen jede akademische Philosophie und ihre Orientierung an den positiven Wissenschaften nach. Trotz weitreichender Meinungsverschiedenheiten im Detail teilt auch Strauss diese Grundhaltung. Darüber hinaus schätzt er jedoch auch Löwiths Unterscheidung verschiedener Formen des Nihilismus, die jeweils anders zu bewerten seien. Zustimmend referiert Strauss als Resümee deshalb: „This confrontation [von Geschichte und Absolutem] implies that not humanism as such, as some theologians would have it [...], but only a specific humanism ultimately led to nihilism.“⁷

Im Verweis auf allein einen „spezifischen Humanismus“, der zum Nihilismus führe, deutet sich erstmals die Verknüpfung von Historismuskritik und Nihilismusbegriff an, die für Strauss zentral ist. Dieser Hinweis bleibt im Moment noch enigmatisch; im Folgenden soll deshalb zunächst anhand einer detaillierten Interpretation des 1941 gehaltenen Vortrags *German Nihilism* Strauss' Verwendung des Nihilismus-Begriffs geklärt werden.⁸ Als implizit autobiographische Reflexion bietet dieser Text zugleich Gelegenheit, um die Genese seiner Politischen Philosophie als Reaktion auf biographische und zeitgeschichtliche Erfahrungen exemplarisch zu rekonstruieren. Um solche Spuren lesen zu können, ist es erneut entscheidend, auf die Kontinuitäten und Transformationen von Strauss' Denken im Übergang zwischen Weimarer Republik und amerikanischem Exil zu fokussieren.

Als Angehöriger der im Vortrag bemühten „jüngeren Generation“ gibt sich Strauss als Bewunderer der so genannten „konservativen Revolution“ zu erkennen, auf die er sich in den Gestalten Ernst Jüngers, Carl Schmitts und Martin Heideggers bezieht. Die weitere Analyse des Vortrags zeigt dann, wie Strauss in den USA eine Kritik liberaler, westlicher Gesellschaften formuliert, die er im Deutschland der Zwischenkriegszeit kennenlernte. Dieser folgend beharrt er auf der Legitimität der deutschen, nihilistischen Ablehnung „offener Gesellschaften“ und empfiehlt seinen Zuhörern das Ideal „geschlossener Gesellschaften“ als einzigen Weg zur Rettung des Liberalismus. Die verschlungenen Wege, die Strauss für eine solche Verteidigung des „römischen Gedankens“ beschreitet, sollen freigelegt und in ihrer Logik nachvollzogen werden.

Die darin sichtbar werdenden Ambivalenzen prägen den Streit um die Bewertung von Strauss' philosophisch-politischem Œuvre bis heute. Diese Schwierigkeiten der Strauss-Rezeption sollen deshalb kurz vorgestellt

⁷ Ebd., 269.

⁸ Strauss, Leo: „German Nihilism“, in: *Interpretation* 26 (1999), 353–376.

werden. Der in Deutschland weitgehend vergessene, aber in den USA enorm einflussreich gewordene deutsch-jüdische Emigrant erlangte hierzu erst wieder durch den Streit um die Neokonservativen im Gefolge des zweiten Irak-Krieges Bekanntheit. Diese Konstellation bildete den ursprünglichen Anlass, um nach den geistesgeschichtlichen Quellen von Strauss' politischem Philosophieren zu fragen. Die kontextualisierende Lektüre des Vortrags *German Nihilism* bietet den Einstieg, um zu zeigen, wie seine philosophisch-politische Position tief in den deutschen Debatten der Zwischenkriegszeit verwurzelt ist. An diesem Beispiel lässt sich besonders eindrücklich demonstrieren, wie gegenwärtige weltanschauliche Konflikte – aufgrund der großen Bedeutung der deutsch-jüdischen Emigration für die Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts – über die selten beachteten Fernwirkungen dieser deutschen Vergangenheit besser verstanden werden können.

1. Schwierigkeiten der Strauss-Rezeption

Um die heftigen Auseinandersetzungen zu illustrieren, die sich in den USA um die Rolle von Leo Strauss entwickelt haben, will ich mit einer Anekdote beginnen, die Benjamin Lazier berichtet: „Not long ago, the actor and playwright Tim Robbins directed a production in New York and Los Angeles called *Embedded*. The play is strange, but nowhere more so than in one, infamous scene: a black mass in honor of the deceased political philosopher Leo Strauss, conducted by candlelight by advisers to President Bush in the run-up to the Iraq war. Characters who are transparent representations of Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Richard Perle, Paul Wolfowitz and Condolezza Rice masturbate with abandon, all the while yelping ‚hail Leo Strauss!‘ beneath an outsized portrait of his face. The scene reaches a climax with this verbal ejaculation from ‚Woof‘ (Wolfowitz): ‚I’m hard! I’m rock hard!‘“⁹

So amüsant die Szene ist, so übertrieben ist sie natürlich auch. Umso deutlicher verweist die unversöhnliche Darstellung jedoch auf die im Hintergrund wirkenden, tiefen Konflikte und kulturellen Zerwürfnisse zwischen den beiden politischen Lagern der USA, für die der Streit um Strauss nur ein Seitenschauplatz ist, ausgelöst durch die umfassenderen Auseinandersetzungen um den Neokonservatismus.¹⁰ Mit etwas zeitlichem Abstand

⁹ Vgl. Lazier, Benjamin: „Natural Right and Liberalism: Leo Strauss in Our Time“, in: *Modern Intellectual History* 6 (2009), 171–188. Hier: S. 171.

¹⁰ Obwohl andererseits bereits im Jahr 2000 Saul Bellow den berühmten Leo Strauss in der Figur des Davarr in seinem Roman *Ravelstein* durchaus ähnlich porträtierte: „Ravelstein [Allan Bloom] war ein Schüler oder, wenn Ihnen das lieber ist, ein Jünger von Davarr. Vielleicht haben Sie nichts von diesem beeindruckenden Philosophen gehört. [...] Gelegentlich war ich dem alten Davarr noch auf der Straße begegnet, und man kann-

und dem nüchterneren Standpunkt des Unbeteiligten hat Patrick Keller in seiner politikwissenschaftlichen Studie *Neokonservatismus und amerikanische Außenpolitik* inzwischen glaubwürdig nachgewiesen, dass es hauptsächlich dem Medien-Hype im Gefolge des zweiten Irak-Krieges und den daraus gewachsenen Verschwörungstheorien zuzuschreiben ist, dass dem Philosophen Leo Strauss dreißig Jahre nach seinem Tod plötzlich die Ehre widerfuhr, als großer Drahtzieher im Hintergrund aktueller Weltpolitik entdeckt zu werden. Andere, komplexere politische Netzwerke und Konstellationen sind dafür eher verantwortlich zu machen, die Keller überzeugend rekonstruiert.¹¹

Was Leo Strauss mit dem Neokonservatismus in Verbindung brachte, war vor allem der Umstand, dass er erfolgreich eine *akademische* Schule begründete, aus der viele einflussreiche Akteure in Politik und Wissenschaft hervorgingen. Mit dem erreichten Abstand zu den Debatten des Jahres 2003 sollte heute deshalb eher geprüft werden, inwiefern Strauss' Denken auf einer *philosophischen* Ebene problematische Elemente enthält, die weniger spekulativ und historisch begründeter nachzuweisen sind. Diese mögen dann zwar vielleicht nicht direkt politische Macht ausüben, können aber sehr wohl auf andere Art in den Diskursen der Gegenwart wirken und präsent sein. Hier wird deshalb eine Prüfung von Strauss' philosophischen Ideen unternommen.

Als Leitmotiv steht im Zentrum seines Denkens die Frage nach einem verbindlichen moralischen Fundament politischer Gemeinschaften in einer säkularen Epoche. Was das bedeutet, soll kurz rekapituliert werden. Historisch wurde Strauss' Frage nach verbindlichen moralischen Fundamenten durch die Erfahrungen des Totalitarismus geprägt. Dies ist der Hintergrund, vor dem Platon und das Naturrecht in ihrer Bedeutung als normative Instanzen überrechtlichen Rechts von Strauss wiederentdeckt werden. Ein Blick auf die Erfahrungsvoraussetzungen seiner politisch-theoretischen Optionen zeigt sich in Strauss' Fall deshalb als unverzichtbar und besonders aufschlussreich. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen stellen sich diese im Schnelldurchgang folgendermaßen dar: Strauss wurde 1899 im Dorf Kirchhain nahe Marburg in eine relativ arme und traditionell

te sich kaum vorstellen, dass dieser magere, völlig geistesabwesende Mensch, eine harmlose Brille über seinen feurigen Urteilen, jener dämonische Ketzer sein sollte, den Professoren überall in den USA und sogar im Ausland hassten. Als einem der wichtigsten Vertreter seiner Philosophie galt dieser Hass auch Ravelstein.“ Bellow, Saul: *Ravelstein*, Köln: 2000. Hier: S. 121.

¹¹ Keller, Patrick: *Neokonservatismus und amerikanische Außenpolitik: Ideen, Krieg und Strategie von Ronald Reagan bis George W. Bush*, Paderborn: 2008. Insbesondere: S. 66 ff. Ausführlicher und inhaltlich detailreicher in Bezug auf Strauss als politischen Lehrer vgl. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss*, 155 ff.

lebende Familie orthodoxer Landjuden geboren. Er verlebte seine Kindheit nach eigener Auskunft zunächst in der idyllischen Bildungswelt deutscher humanistischer Gymnasien. Damals sei es sein einziger Wunsch gewesen, Postmeister zu werden und Platon zu lesen. Diese heile Welt erlitt ihre ersten Risse durch die Konfrontation mit geflohenen Ostjuden, die sein Vater auf deren Flucht vor den Pogromen im Russischen Reich aufnahm. Ein einschneidendes Erlebnis, das zu einer Entfremdung des jugendlichen Strauss vom orthodoxen Judentum seiner Eltern führte und schließlich in einer regelrechten „Konversion“ des siebzehnjährigen zum Zionismus endete.¹² Nach dem Abitur im Frühling 1917 folgte dann ein siebzehnmonatiger Kriegseinsatz, womit die heile Welt der Kindheit vermutlich endgültig zerbrach.¹³ Die bewegten Jahre der Weimarer Republik brachten für Strauss sodann ein von enormer Intensität geprägtes Eintauchen in die Zirkel der akademischen und deutsch-jüdischen Welt. Er studierte in Marburg, Frankfurt, Berlin und Hamburg bei Ernst Cassirer, ging nach der Promotion 1921 noch einmal für zwei Jahre zu Husserl und Heidegger nach Freiburg, bevor er eine Stelle an der *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin antrat. Er befand sich im Austausch mit Martin Buber, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Friedrich Gogarten, Carl Schmitt und zahlreichen anderen.

Diese Zeit der intellektuellen Formation endete mit dem Weggang nach Paris im Jahr 1932, dem keine Rückkehr nach Deutschland mehr folgen sollte. Was danach kam, war ein ebenso außergewöhnliches wie viel beachtetes Emigrantenschicksal: Nach Jahren der massiven existenziellen Unsicherheit gelangte Strauss, über die Zwischenstationen Paris, London und Cambridge, 1938 gemeinsam mit seiner Frau nach New York, wo er eine Stelle an der später legendär gewordenen „University in Exile“ der New School for Social Research antrat. 1948 wurde er schließlich von Robert M. Hutchins an die University of Chicago berufen. Als Präsident der Universität hatte Hutchins diese seit den 1930er Jahren in radikalen und tief greifenden Reformen von einer Hochburg des liberalen, pluralistisch orientierten amerikanischen Pragmatismus zur intellektuellen Speerspitze des amerikanischen Konservatismus umgestaltet.¹⁴ An diesem Ort fand Strauss seine ideale Wirkungsstätte, was zuletzt in der erfolgreichen Schulgründung gipfelte, die seit dem leidenschaftlich geführten Kultur-

¹² Giving of Accounts, 460.

¹³ Strauss, Leo: „Lebenslauf [1921]“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 298.

¹⁴ McNeill, William H.: *Hutchins' University: A Memoir of the University of Chicago 1929–1950*, Chicago, IL: 1991. Außerdem: Levine, Donald N.: *Powers of the Mind: The Reinvention of Liberal Learning in America*, Chicago, IL: 2006.

kampf um den Neokonservatismus auch der Öffentlichkeit unter dem Schlagwort der „Straussians“ bekannt geworden ist.¹⁵

Diese bislang erarbeitete intellektuelle Physiognomie von Strauss dient nun als Hintergrund, um einen Vortrag zu analysieren, den er im Februar 1941 vor Kollegen an der New School in New York gehalten hat. An diesem lassen sich sehr deutlich die politischen und weltanschaulichen Hintergrundannahmen der Historismuskritik aufweisen. Zuerst soll an die historische Situation des Vortrags erinnert werden, um mit diesem Kontextwissen dann die Aufmerksamkeit auf Strauss' rhetorisch subtil arrangierte Präsentation und Anordnung seiner Topoi zu richten. Nach diesen zwei Schritten werde ich in eine Detailinterpretation dreier wichtiger Themenfelder einsteigen, deren Bezug auf Strauss' eigene intellektuelle Biographie gezeigt werden soll. Diese behandeln: Generation als Rahmenerzählung, die Beschreibung des Weimarer Umfelds und zuletzt Strauss' politisches Bekenntnis, das im Vortrag aufzuspüren ist.

2. Strauss' Totalitarismusdeutung: Historische Situation eines Vortrags

Jüngst rekonstruierte William Altman in einer ausgezeichneten Studie den historischen Kontext von Strauss' am 26. Februar 1941 an der New School gehaltenen Vortrag *German Nihilism*.¹⁶ Dieser blieb damals unveröffentlicht und wurde erst 1999 aus dem Nachlass herausgegeben. Dieser Umstand ist vermutlich der Direktheit geschuldet, mit der Strauss in diesem Text spricht. Der Ort an dem der Vortrag gehalten wurde, war die an der New School von europäischen Emigranten begründete „University in Exile“. Diese bildete einen Sammelpunkt sozialistischer und liberaler Intellektueller, die die Flucht bis in die USA erfolgreich hinter sich gebracht hatten.¹⁷ Leo Strauss mit seiner dezidiert philosophischen Ausrichtung und seiner prononcierten Kritik am Projekt der Moderne im Namen einer Rückkehr zur Antike stellte in dieser empirisch-sozialwissenschaftlichen und liberal-pluralistisch orientierten Forschungseinrichtung von Beginn an einen Fremdkörper dar. Der Zeitpunkt, zu dem Strauss seine Überlegungen vortrug, der Februar 1941, war der Moment, in dem im Luftkrieg um England noch keine Entscheidung gefallen war. Im Gegenteil, Nazi-Deutschland feierte Rommels erfolgreiche Vorstöße in Nordafrika, und

¹⁵ Als Auslöser der Debatte gelten insbesondere die Rede von Präsident George W. Bush am American Enterprise Institute vom Februar 2003 sowie ein Artikel von James Atlas in der *New York Times*: James Atlas, *Leo-Cons: A Classicist's Legacy*, in: *The New York Times*, 4. Mai 2003.

¹⁶ Altman, William H. F.: Leo Strauss on ‚German Nihilism‘: Learning the Art of Writing, in: *Journal of the History of Ideas* 68 (2007), 587–612.

¹⁷ Krohn, Claus-Dieter: *Intellectuals in Exile: Refugee Scholars and the New School for Social Research*, Amherst, MA: 1993.

weder die USA noch die UdSSR waren bereits in den Krieg eingetreten. In dieser Situation, als England nach der im Juni 1940 erfolgten Kapitulation Frankreichs allein stand, hielt Winston Churchill seine legendäre „Blut, Schweiß und Tränen“-Rede, die Strauss nachhaltig beeindruckt haben sollte, wovon noch zu sprechen sein wird.¹⁸

So viel zur Szenerie, in der Strauss im neutralen New York seine Überlegungen zur Bedeutung des deutschen Nihilismus vorträgt. Den konkreten Anlass für die Themenwahl bildete jedoch das Erscheinen von Hermann Rauschnings Buch *Revolution des Nihilismus*.¹⁹ In diesem trug der ehemalige NSDAP-Aktivist, ebenfalls im Exil, seine Faschismuskritik aus konservativ-bürgerlicher Sicht vor, auf die Strauss mit seinem Vortrag antwortet. In seiner Kritik an Rauschning kommt es Strauss dabei vor allem darauf an, dessen pejorativen Begriff des Nihilismus zu prüfen und zu differenzieren. Strauss fordert seine Zuhörer dazu auf, über das Phänomen des deutschen Nihilismus noch einmal nachzudenken. Im Rahmen dieser Reflexion lehnt er vor allem Rauschnings These ab, die später etwa durch Erich Fromms Sozialpsychologie populär werden sollte,²⁰ den Nihilismus als psychisches Gebrechen, als Willen zum Nichts, als Willen zur Selbstdestruktion zu deuten.²¹ Mit einer solchen „Medikalisierung“, so Strauss, werde der politische Gegner nur entwertet, anstatt die Chance zu nutzen, seine tatsächlichen Motive und Beweggründe zu verstehen. Vor dem Hintergrund dieser methodischen Grundentscheidung entfaltet Strauss deshalb seine eigene These: Der Nationalsozialismus sei nur die bekannteste Form des deutschen Nihilismus, „its lowest, most provincial, most unenlightened and most dishonourable form“.²² Aus der Weiterentwicklung dieses Gedankens postuliert er: „Yet the defeat of National Socialism will not necessarily mean the end of German nihilism. For that nihilism has deeper roots than the preachings of Hitler, Germany's defeat in the World War and all that.“²³

¹⁸ Churchill, Winston: *Blood, Toil, Tears and Sweat: Winston Churchill's Famous Speeches*, London: 1990.

¹⁹ Rauschning, Hermann: *Die Revolution des Nihilismus*, Zürich: 1938.

²⁰ Fromm, Erich: *Escape From Freedom*, New York, NY: 1941.

²¹ „Nihilism might mean: velle nihil, to will the nothing, the destruction of everything, including oneself, and therefore primarily the will to self-destruction. I am told that there are human beings who have such strange desires. I do not believe, however, that such a desire is the ultimate motive of German nihilism.“ Nihilism, 357.

²² Ebd.

²³ Ebd.

3. Nationalsozialismus als Nihilismus? – Aufforderung zur Differenzierung

In der umrissenen Konstellation macht Strauss es sich also zur Aufgabe, das „*ultimate motive*“ zu erläutern, welches den deutschen Nihilismus antreibe. Dies führt ihn zunächst zu der Differenzierung, dass es sich beim deutschen Nihilismus nicht um einen „absolute nihilism“ handle, der alles negiere und als pathologisch zu beschreibendes Phänomen die Selbstzerstörung wolle, sondern dass es sich bei diesem vielmehr um eine *spezifische* Negation handle, nämlich die der modernen Zivilisation.²⁴ Das führt Strauss folgendermaßen aus: „German nihilism desires the destruction of modern civilisation as far as modern civilisation has a moral meaning. [...] That moral meaning of modern civilisation to which the German nihilists object, is expressed in formulations such as these: to relieve man’s estate; or: to safeguard the rights of man; or: the greatest possible happiness of the greatest possible number. What is the motive underlying the protest against modern civilisation, against the spirit of the West, and in particular of the Anglo-Saxon West? The answer must be: it is a moral protest.“²⁵

Als wichtigstes *Movens* des deutschen Nihilismus identifiziert Strauss also einen *nicht-nihilistischen Beweggrund*: Den moralisch inspirierten Protest gegen die Ideale einer westlichen, angelsächsischen, modernen Zivilisation. Als Beispiele abzulehnender Haltungen fallen die Stichworte: Besitzindividualismus, Menschenrechte und Utilitarismus. Wie aber kann ein moralischer Protest gegen diese Ideale aussehen und aus welchen Quellen soll er sich speisen? Zur Begründung dieses Gedankens rekurriert Strauss auf die von Henri Bergson 1932 in seinem Buch *Les deux sources de la religion et de la morale* wiederbelebte, platonische Unterscheidung zwischen offener und geschlossener Gesellschaft:²⁶ „That protest proceeds from the conviction [...] that the establishment of a perfectly open society [...] [is] irreconcilable with the basic demands of *moral life*. [...] That the root of all moral life is essentially and therefore eternally the closed society; [...] that the open society is bound to be, if not immoral, at least amoral: the meeting ground of seekers of pleasure, of gain, of irresponsible power, indeed of any kind of irresponsibility and lack of seriousness.“²⁷

Mit dieser Beschreibung der offenen Gesellschaft bewegt sich Strauss innerhalb eines Narrativs, das die mit den Namen Hobbes und Locke verbundenen Umbrüche des Staatsdenkens im 17. Jahrhundert als eine Verfallsgeschichte beschreibt, die ihren folgerichtigen Höhepunkt in den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts erreiche. Deutlich erkennbar

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 358.

²⁶ Bergson, Henri: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: 1932.

²⁷ Nihilism, 358 (Hervorhebungen im Text).

werden in dem Zitat die Referenzen auf die Existenzphilosophie und die politische Kulturkritik Carl Schmitts. Im Rahmen der Existenzphilosophie bewegt sich die Betonung der *Ernsthaftigkeit* als Voraussetzung moralischen Lebens. Diese steht im Wirkkreis des Denkens von Sören Kierkegaard²⁸ sowie der Popularisierung desselben durch Martin Heidegger und beruht auf der Forderung einer *Unterscheidung* von Gut und Böse bzw. im Jargon der Zeit: Von eigentlichem und uneigentlichem Leben. Diese Notwendigkeit der *Unterscheidung* mündet schließlich in eine Rhetorik der *Entscheidung*, die anhand von dualistisch aufgebauten Gegensätzen die Verfahrensweisen demokratisch-diskursiver Herrschaftsformen denunziert und lächerlich machen will.²⁹ Die Haltung der „seriousness“, die das Kennzeichen geschlossener Gesellschaften sein soll, verweist im nächsten Schritt dann auf die Forderung einer ständigen Orientierung am „*Ernstfall*“. Dieses legendär gewordene Schlagwort aus Carl Schmitts 1922 erschienener Schrift *Politische Theologie* zitiert Strauss sogar auf Deutsch und kann bei seinen Zuhörern offenbar ein Verstehen voraussetzen.³⁰ In enorm knapper, aber souveräner Form verdichtet er in seiner nun folgenden Schilderung des Ideals der geschlossenen Gesellschaft alle Leit motive der deutschen Kritik am Westen: „the *closed society* [...] is constantly confronted with, and basically oriented toward, the *Ernstfall*, the serious moment, M-day, war. Only life in such a *tense* atmosphere, only a life which is based on constant awareness of the *sacrifices* to which it owes its existence, and of the necessity, the *duty* of sacrifice of life and all worldly goods, is truly human: the sublime is unknown to the open society. The societies of the West which claim to aspire toward the open society, actually are closed societies in a state of disintegration: their moral value, their respectability, depends *entirely* on their still being closed societies.“³¹

Mit einem bemerkenswerten Argument präsentiert Strauss hier seine Rechtfertigung, weshalb die deutsche Kritik am Westen Legitimität für sich beanspruchen dürfe: Alles Wertvolle an den westlichen Gesellschaften beruhe vollständig auf den Restelementen einer geschlossenen Gesellschaft, welche erstere nur noch nicht abstreifen konnte. Um seinem amerikanischen Publikum die Plausibilität dieser Sichtweise nahezubringen, erläutert er das Ideal ernsthaften Lebens als „the ceremonial of seriousness

²⁸ Vgl. Theunissen, Michael: *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/Br.: 1958.

²⁹ Vgl. Krockow, Christian Graf von: *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt/M.: 1990.

³⁰ Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Berlin: 1934.

³¹ Nihilism, 358 (Hervorhebungen im Text).

– the flag and the oath to the flag“.³² Hier begegnet ein nicht nur interessanter, sondern angesichts der historischen Kontexte vor allem irritierender Versuch der Annäherung.

Jedoch stellt dies keine Ausnahme dar, denn Strauss wiederholt die Strategie, wenn er mit Verweis auf die anti-bolschewistische Stoßrichtung des deutschen Nihilismus beim Publikum wiederum um Verständnis und Sympathie für diesen wirbt: „The conviction I am trying to describe, is *not*, to repeat, in its origin a love of war: it is rather a love of morality, a sense of responsibility for endangered morality. The historians in our midst know that conviction, or passion, from Glaukon’s, Plato’s brother’s, passionate protest against the city of pigs, in the name of noble virtue. They know it, above all, from Jean-Jacques Rousseau’s passionate protest against the easy-going and somewhat rotten civilisation of the century of taste, and from Friedrich Nietzsche’s passionate protest against the easy-going and somewhat rotten civilisation of the century of industry. It was the *same* passion – let there be no mistake about that – which turned, if in a much more passionate and infinitely less intelligent form, against the alleged or real corruption of post-war Germany: against ‚the subhuman beings of the big cities (*die Untermenschen der Grossstadt*)‘, against ‚cultural bolshevism (*Kulturbolschewismus*)‘, etc. That passion, or conviction is then not in itself nihilistic, as is shown by the examples of Plato and Rousseau, if examples are needed at all.“³³

Strauss stellt sich zu diesem frühen Zeitpunkt des Krieges also, als England allein stand und nichts entschieden war, vor sein Publikum und zitiert alle seine großen Helden der Geistesgeschichte, um im neutralen New York seine Überlegungen zum moralischen Charakter des deutschen Nihilismus vorzutragen, und betont die Legitimität der deutschen Position in dem sehr handfest gewordenen, von ihm so genannten „war about principles“ zwischen englischer und deutscher Zivilisation. Dass dies nun nicht nur verfänglich klingt, wenn man damals bereits seine 1932 verfasste Rezension zu Carl Schmitts *Begriff des Politischen* kannte, in der Strauss eben die hier geschilderte Kritik des Liberalismus aus moralischen Motiven vertrat und Carl Schmitt darüber hinaus vorhielt, dass dieser sich seinerseits noch zu sehr im Bannkreis liberaler Ideen bewege, also noch zu liberal sei, das dürfte einleuchten.³⁴ Ein Brief an seinen Freund Gerhard

³² Ebd.

³³ Ebd., 359 (Hervorhebungen im Text).

³⁴ „Die Polemik gegen den Liberalismus kann [...] nur den Sinn einer Begleit- oder Vorbereitungsaktion haben: sie soll das Feld freimachen für den Entscheidungskampf zwischen dem ‚Geist der Technizität‘, dem ‚Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus‘ und – dem entgegengesetzten Geist und Glauben, der, wie es scheint, noch keinen Namen hat. Zuletzt stehen einander zwei von Grund auf entgegengesetzte

Krüger vom 3. Dezember 1933, in dem er diesen über seine akademischen Schwierigkeiten in Paris informierte, hätte das ambivalente Bild komplettiert. Strauss schreibt dort: „Frankreich scheidet völlig aus – zum Teil infolge des Umstands, dass ich hier als ‚Nazi‘ gelte.“³⁵

4. Generation als Rahmenerzählung

So viel zu den ambivalenten Voraussetzungen von Strauss' Überlegungen zum deutschen Nihilismus. Es bleibt jedoch zu beachten, dass er das Meiste des eben Ausgeführten in der dritten Person vorträgt und Anspruch darauf erhebt, im Namen wissenschaftlicher Redlichkeit und philosophischen Erkenntnisstrebens die Perspektive der anderen darzustellen. Führen wir uns an dieser Stelle deshalb noch einmal den Gang der bisherigen Argumentation vor Augen, um nicht vorschnell zu urteilen: Strauss fordert zur Differenzierung der Motive der jungen Nihilisten auf. Dieses Anliegen resultiert aus seiner Botschaft an die Zuhörer, dass der Nationalsozialismus und Hitler à la longue eigentlich gar nicht von Bedeutung seien, da diese nur die vulgärste Form des deutschen Nihilismus darstellten. Dessen eigentlich moralisches Motiv will Strauss hingegen für seine Zuhörer freilegen. Das Experiment einer solchen Perspektivverschiebung rechtfertigt er aus einer „highest duty of the scholar“ und einer philosophischen Erkenntnishaltung: „Let us beware of a sense of solidarity which is not limited by discretion. And let us not forget that the highest duty of the scholar, truthfulness or justice, *acknowledges no limits*. Let us then not hesitate to look for one moment at the phenomenon which I called nihilism, from the point of view of the nihilists themselves.“³⁶

An dieser Stelle scheint mir zunächst beachtenswert, wie Strauss mit den Personalpronomina „ich“, „wir“, „sie“ spielt und diese zweifellos be-

Antworten auf die Frage nach dem Richtigen gegenüber, die keine Vermittlung und keine Neutralität zulassen [...]. Wir sagten, Schmitt unternehme in einer liberalen Welt die Kritik des Liberalismus; und wir meinten damit: *seine Kritik des Liberalismus vollziehe sich im Horizont des Liberalismus; seine illiberale Tendenz werde aufgehalten durch die bisher noch nicht überwundene ‚Systematik liberalen Denkens‘. Die von Schmitt eingeleitete Kritik am Liberalismus kann daher nur zur Vollendung kommen, wenn es gelingt, einen Horizont jenseits des Liberalismus zu gewinnen.* In einem solchen Horizont hat Hobbes die Grundlegung des Liberalismus vollzogen. Eine radikale Kritik am Liberalismus ist also nur möglich auf Grund eines angemessenen Hobbes-Verständnisses.“ Strauss, Leo: „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (1932)“, in: ders., *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Stuttgart: 2001, 217–238. Hier: S. 237 f. (Hervorhebung St. St.). Die Passage macht im Übrigen verständlich, warum wenige Jahre später Strauss und Schmitt nahezu zeitgleich jeweils eine Studie zu Hobbes vorlegen.

³⁵ LS III, 435.

³⁶ Nihilism, 363 (Hervorhebungen St. St.).

wusst einsetzt. Davon abgesehen legt der Text, unter Rekurs auf Max Webers Ideal der Wahrhaftigkeit als höchste Tugend des Gelehrten, hier nahe, dass Strauss sich uneigennützig, in einem Akt idealer Wissenschaft den fremden und befremdlichen Ansichten zuwende, dies zudem gleichzeitig mit dem Bewusstsein der Gefahr mangelnder Besonnenheit. Was jedoch unerwähnt bleibt, wenn Strauss die Generation der um 1900 geborenen jungen Nihilisten als Akteure auswählt und dazu auffordert, ihre Perspektive einzunehmen, ist der Umstand, dass er bis vor kurzem selbst einer dieser jungen Nihilisten war. Dies ist ein Aspekt des Textes, der bei einer rein immanenten Lektüre unentdeckt bleibt.³⁷

Eines der wichtigsten Kennzeichen der jungen Nihilisten war ihr Nietzscheanismus. Strauss' Zugehörigkeit zu dieser geistigen Bewegung der Zwischenkriegszeit spricht eine Briefstelle an Karl Löwith vom 23. Juni 1935 deutlich aus: „ich kann nur sagen, dass mich Nietzsche zwischen meinem 22. und 30. Jahr so beherrscht und bezaubert hat, dass ich ihm alles, was ich von ihm verstand [...] aufs Wort glaubte.“³⁸

Von 1921, dem Jahr seiner Promotion bei Ernst Cassirer, bis 1929 stand Strauss nach eigener Auskunft also im Bann Nietzsches. Im Jahr 1929 sollte er sich dann, was an dieser Stelle nicht erwähnt wird, von der berühmten Disputation auf dem „Zauberberg“ in Davos zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger endgültig beeindruckt, dem Letzteren zuwenden.³⁹ An dieser Stelle ist dies insofern relevant, als sich damit festhalten lässt: In der Situationsschilderung der jungen Nihilisten beschreibt Strauss seine eigene Vergangenheit. Eine Strategie der Aufarbeitung, die durchaus nicht unüblich war, wie ein vergleichender Blick auf Karl Löwiths während der Reise ins japanische Exil verfasstes Erinnerungsbuch *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* zeigt.⁴⁰ Aufschlussreich an einem Vergleich mit seinem

³⁷ Die von Quentin Skinner und anderen prominent vertretene „neue Ideengeschichte“, mit ihrer Konzentration auf die Bedingungen der Textentstehung, die *Kontexte*, eröffnet hier fruchtbare neue Zugänge. Weil Skinner nach dem Vorbild von John Austins Sprechakttheorie Texte als *Sprachhandlungen* betrachtet, wird die Analyse der sozialen, historischen und persönlichen *Situation* des Schreibenden und die darin enthaltene *Umweltbezogenheit* zum entscheidenden Kriterium jeder Interpretation. Die Schwierigkeiten einer rein auf Texte reduzierten Hermeneutik werden dadurch korrigiert. Vgl. Skinner, Quentin: *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*, Cambridge: 2011. Besonders: S. 57 ff.

³⁸ LS III, 648.

³⁹ Für eine Rekonstruktion von Strauss' Verhältnis zu Heidegger im Ausgang von der Davoser Disputation vgl. Steiner, Stephan: „Neoaristotelische Ethik oder antihumanistischer Affekt? Leo Strauss' Verhältnis zu den frühen Vorlesungen Martin Heideggers“, in: Matthias Flatscher (Hg.), *Neue Stimmen der Phänomenologie*, Nordhausen: 2011, 150–162.

⁴⁰ Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart: 1986.

Freund Löwith ist dabei vor allem der diametral entgegengesetzte Bezug auf die gemeinsam erlebte Vergangenheit. Denn durch die historischen Ereignisse wachgerüttelt, blickt Löwith mit skeptischer Distanz auf die ehemals vertretenen Ideen zurück und prüft die eigene Beteiligung am Geschehenen. Sein Resümee lautete: „Erst das vollendete Faktum des Umschwunges zwang mich zur Revision der geistigen Richtung, in der ich mich seit den Freiburger Studienjahren fortbewegt hatte, ohne zu wissen wohin. Der Prüfstein war für mich meine Stellung zu Nietzsche“.⁴¹

Strauss hingegen vertritt zwar das berechtigte Anliegen einer Differenzierung geistiger Strömungen, also konkret des deutschen Nihilismus und des Nationalsozialismus, lässt dieses aber in eine Apologie umkippen. Sein Verdienst ist es, die bestehenden Unterschiede herauszuarbeiten, aber er ist nicht in der Lage, die vorhandenen historischen Kontinuitäten anzuerkennen. Nirgendwo gelangt Strauss bis zur Erwägung der Möglichkeit, dass viele jugendliche Nihilisten erwachsene Nationalsozialisten wurden. Diese Schwierigkeit will ich nun näher betrachten.

5. Beschreibung des Weimarer Umfelds

Anstatt den Versuch zu unternehmen, die Fehler in den eigenen Ideen zu suchen und Verantwortung für diese zu übernehmen, arbeitet Strauss vor seinen Zuhörern eine Entschuldigungsstrategie aus: „I take it for granted that not everything to which the young nihilists objected, was unobjectionable, and that not every writer or speaker whom they despised, was respectable.“⁴²

Wieder bedient er sich zur Illustration des kommunistischen Schreckgespenstes, das ziemlich viele – wie er hervorhebt – „very intelligent“ und „very decent“, aber eben auch „very young Germans“ alarmiert habe: „The prospect of a pacified planet, without rulers and ruled, of a planetary society devoted to production and consumption only, to the production and consumption of spiritual as well as material merchandise, was positively horrifying to quite a few very intelligent and very decent, if very young, Germans.“⁴³

Nur die Besten der jungen Deutschen haben sich demnach also gegen das kommunistische Projekt der Weltverbesserung gewandt. Der entscheidende Makel dieser Generation, aus dem das Scheitern wachsen sollte, sei nun ihre Jugendlichkeit gewesen. Die jungen Nihilisten waren angewiesen auf *Lehrer*, die ihnen halfen, ihren Protest und ihr Unbehagen zu artikulieren: „The adolescents I am speaking of, were in need of teachers who

⁴¹ Ebd., 137.

⁴² Nihilism, 363.

⁴³ Ebd., 360.

could explain to them in articulate language the positive, and not merely destructive, meaning of their aspirations. They believed to have found such teachers in that group of professors and writers who knowingly or ignorantly paved the way for Hitler (Spengler, Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Baeumler, Ernst Jünger, Heidegger).“⁴⁴

Diese Stelle ist der einzige Ort in Strauss' ganzem Werk, an dem er Carl Schmitt in direktem Zusammenhang mit dem Namen Hitlers erwähnt. Interessanter ist jedoch, dass Strauss mit der Liste von Lehrern, die er verwendet, eine dritte Differenzierung einführt. Außer den jungen Nihilisten und den Nationalsozialisten kommt nun die Lehrergeneration ins Spiel, die ebenfalls von den Nationalsozialisten zu unterscheiden sei und unter dem Namen der „konservativen Revolution“ firmiert.⁴⁵ Diese erwähnt Strauss nun jedoch nicht, um – wie anzunehmen – der Art und Weise näher nachzugehen, in der sie Hitler den Weg bahnten, sondern er erwähnt sie nur, um die wahre Schuld einem anderen Lehrertypus, nämlich ihren Opponenten: den Liberalen, zuzuweisen. Hier ist anzumerken, dass Strauss nicht nur im Vortrag von 1941, sondern auch noch in einem 1956 verfassten Nachruf auf Kurt Riezler diese Argumentation verwendet und Leute wie Ernst Cassirer für den Zusammenbruch der Republik verantwortlich macht, die tatsächlich jedoch ihre einzigen Verteidiger waren.⁴⁶ Die Liberalen, die Strauss verächtlich „Pädagogen des Fortschritts“ nennt, hätten keinerlei Verständnis für den nietzscheanisierenden Radikalismus ihrer Schüler gezeigt. Die leidenschaftliche Negation der gegenwärtigen Welt, beziehungsweise die Ablehnung der modernen Zivilisation als altes Ideal, hätten sie nur ohne echte Empathie zurückgewiesen. Für die jungen Nihilisten wären sie deshalb notwendigerweise als bloße Bewahrer einer überlebten wilhelminischen Tradition erschienen, oder wie Strauss bissig formuliert: Als „*pueris decantata*“, als lobhudelnde Knaben.⁴⁷ Erst diese Liberalen

⁴⁴ Ebd., 362.

⁴⁵ Vgl. Breuer, Stefan: *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt: 1995.

⁴⁶ Strauss, Leo: „Kurt Riezler“, in: ders., *What Is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 233–260. Als Gegendarstellung zu Strauss' perfidem Bild von Cassirers Rolle während der Weimarer Republik vergleiche exemplarisch dessen Rede als Rektor der Universität Hamburg zum Jahrestag der Republik: Cassirer, Ernst: „Vom Wesen und Werden des Naturrechts“, in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften (1932 – 1935)*, Darmstadt: 2004, 203–228.

⁴⁷ „Those opponents committed frequently a grave mistake. They believed to have refuted the No by refuting the Yes, i.e. the inconsistent, if not silly, positive assertions of the young men. But one cannot refute what one has not *thoroughly* understood. And many opponents did not even try to understand the ardent passion underlying the negation of the present world and its potentialities. As a consequence, the very refutations confirmed the nihilists in their belief; all these refutations seemed to beg the question; most of the refutations seemed to consist of *pueris decantata*, of repetitions of things

nun hätten die junge Generation in die Bewunderung der konservativen Revolutionäre getrieben: „They made the impression of being loaded with the heavy burden of a tradition hoary with age and somewhat dusty, whereas the young nihilists, not hampered by any tradition, had complete freedom of movement and in the wars of the mind no less than in real wars, freedom of action spells victory.“⁴⁸

Es ist allerdings nicht allein das Abgleiten in die Blitzkriegs-Rhetorik, welche wiederholt auftaucht, die Strauss' mühsam aufgebaute Differenzierungen zwischen Nationalsozialisten, jungen Nihilisten und konservativen Revolutionären unglaubwürdig macht. Sein mit den jungen Nihilisten und den konservativen Revolutionären geteilter heftiger Affekt gegen jede Verwendung des Wortes „Kultur“ und seine Dämonisierung des Historismus, sowie jeglicher Historisierung der Vernunft, bezeichnen die Kontinuitäten seines Denkens in der Phase zwischen der Weimarer Republik und dem Exil in den USA. Dass er ausgerechnet die Opfer des Nationalsozialismus zu den Verantwortlichen für die Machtergreifung der Nationalsozialisten und das Scheitern der Demokratie von Weimar erklärt, dies bildet den eigentlichen Skandal seines politischen Philosophierens. Doch ohne die Perspektive auf die deutsche Vorgeschichte konnte sein Buch *Naturrecht und Geschichte* zum Klassiker avancieren und die liberalen Ideen des Historismus als Feindbild und Zerstörer einer freiheitlich-liberalen Ordnung inszenieren. Auf diese Weise gelangten am Ende des Zweiten Weltkriegs spezifische Diskurse der Liberalismuskritik der „konservativen Revolution“ erfolgreich in die USA.

Dieser Erfolg mag durchaus verwundern, wenn man auf das von Strauss angebotene alternative Präventionsprogramm gegen die totalitäre Bedrohung blickt. Dieses klingt ebenso unfunktional wie polarisierend und lässt wiederum die Spuren seiner Herkunft aus dem Kontext der Weimarer Radikalismen erkennen: „I frankly confess, I do not see how those can resist the voice of that siren [totalitarianism] who expect the answer to the first and the last question from ‚History,‘ from the future *as such* who mistake analysis of the present or past or future for philosophy; who believe in a progress toward a goal which is itself progressive and therefore undefinable; who are not guided by a *known* and *stable* standard: by a standard which is stable and not changeable, and which is known and not merely believed. In other words, the lack of resistance to nihilism seems to be due

which the young people knew already by heart. Those young men had come to doubt seriously, and not merely methodically or methodologically, the principles of modern civilisation; the great authorities of that civilisation did no longer impress them“. Nihilism, 362 (Hervorhebungen im Text).

⁴⁸ Ebd.

ultimately to the depreciation and the contempt of reason, which is one and unchangeable or it is not“.⁴⁹

Die Rückkehr zu einem platonischen Vernunftmodell, so die Botschaft von Strauss' *akademisch* höchst einflussreich gewordener politischer Philosophie, soll also Schutz vor den Gewaltexzessen des 20. Jahrhunderts bieten. Wie Georg Lukács, Max Horkheimer oder Theodor Adorno diagnostiziert Strauss die Krise seiner Gegenwart dabei aus einer Zerstörung, respektive Selbstzerstörung der Vernunft.⁵⁰ Anders als diese erwartet er die Rettung aber aus einer Erneuerung des Rationalismus. Aus dieser Differenz zu den ins Melancholische kippenden Philosophien seiner Konkurrenten muss Strauss' Erfolg und anhaltende Attraktivität zum Teil vermutlich verstanden werden. Doch jenseits solcher Versprechen scheint mir der fundamentale Makel dieses Denkens zu bleiben, dass die Forderung einer Vernunft, „die eins und unwandelbar ist oder nicht ist“, in ihrer Kommissioslosigkeit ebenso illusionär wie zynisch ist.

6. Analyse eines politischen Bekenntnisses

Unaufgearbeitet blieb in den Ausführungen bislang die Frage: Zu welchen Idealen bekennt sich Strauss eigentlich, wenn er sich in seinem Vortrag vom deutschen Nihilismus abwendet und in England und Churchill seine neuen Heroen entdeckt? In erstaunlicher Offenheit legt Strauss die Gründe für seinen Perspektivwechsel dar: „Only one answer was given which was adequate and which would have impressed the young nihilists if they had heard it. It was not however given by a German and it was given in the year 1940 only. Those young men who refused to believe that the period following the jump into liberty, following the communist world revolution, would be the finest hour of mankind in general and of Germany in particular, would have been impressed as much as we were, by what Winston Churchill said after the defeat in Flanders about Britain's finest hour. For one of their greatest teachers had taught them to see in Cannae the greatest moment in the life of that glory which was ancient Rome.“⁵¹

Der Wechsel zur Bewunderung Englands und Churchills ruht also auf Churchills 1940 gehaltener Rede, die „Blut, Schweiß und Tränen“-Rede, die Strauss vermittelte, dass England der wahrhaft legitime Erbe einer *imperialen* Tradition sei. Die mögliche Gleichsetzung der englischen Niederlage in Flandern mit der vernichtenden Niederlage der Römer in Cannae

⁴⁹ Ebd., 364 (Hervorhebung im Text).

⁵⁰ Vgl. Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: 1954. Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: 2003.

⁵¹ Nihilism, 363.

eröffnete Strauss den Weg zu einer Anerkennung Englands, nicht ein Wandel seiner Ansichten zu Gleichheitsideal, humanistischer Tradition und Menschenrechten. Um das hier auftauchende Schlüsselwort des „Imperialen“ in Strauss' damaligem Denken zu dechiffrieren, soll seine Problemstellung noch ein letztes Mal rekapituliert werden: „What they [the young nihilists] hated, was the very prospect of a world in which everyone would be happy and satisfied, in which everyone would have his little pleasure by day and his little pleasure by night, a world in which no great heart could beat and no great soul could breathe, a world without real, unmetaphoric, sacrifice, i.e. a world without blood, sweat, and tears. What to the communists appeared to be the fulfilment of *the* dream of mankind, appeared to those young Germans as the greatest debasement of humanity, as the coming of the end of humanity, as the arrival of the latest man.“⁵²

Sowohl die unausgewiesenen Zitate aus Nietzsches *Also sprach Zarathustra* wie auch die Anspielung auf Churchill und seine im Mai 1940 gehaltene „Blut, Schweiß und Tränen“-Rede sind problemlos erkennbar. Neu ist hier jedoch, dass Strauss von der für die jungen Nihilisten charakteristischen Nietzsche-Referenz den Brückenschlag zu Churchills Politik vollzieht, womit er die Deutung des Letzteren als des legitimen Erben nicht nur eines imperialen Denkens, sondern auch des moralischen Protests des deutschen Nihilismus auf dieser zweiten Ebene etabliert. Dies vervollständigt Strauss, indem der Diskurs des deutschen Nihilismus auch auf einer dritten Ebene mit der neuen politischen Situation kompatibel gemacht wird: Die postulierten „Entwertungen der Menschlichkeit“ werden aus ihrem anti-westlichen Narrativ herausgelöst und als antikommunistische Kritik vereindeutigt. Diese drei Aspekte ergeben den neuen Rahmen, in dem sich Strauss in scheinbar unproblematischer Weise wieder auf die alten Ideen berufen kann: „Against that debasement of morality, and against the concomitant decline of a truly philosophic spirit, the thought of Germany stood up, to the lasting honour of Germany.“⁵³ Und mit einem Nietzsche-Zitat bekräftigt er noch einmal: „That what one calls the modern ideas, or the ideas of the 18th century, or even the French ideas, that ideal, in a word, against which the German spirit stood up with profound disgust it is of *English* origin, there can be no doubt about that.“⁵⁴

Solche Sätze bilden für Strauss jedoch keinen Widerspruch zu seinen neu gewonnen Ansichten: „This taking things easy, this muddling through, this crossing the bridge when one comes to it, may have done some harm to the radicalism of English thought; but it proved to be a blessing to Eng-

⁵² Ebd., 360 (Hervorhebung im Text).

⁵³ Ebd., 371.

⁵⁴ Ebd., 372 (Hervorhebung im Text). Das Nietzsche-Zitat stammt aus dem Aphorismus 253 in *Jenseits von Gut und Böse*: Nietzsche, JGB, 205.

lish life; the English never indulged in those radical breaks with traditions which played such a role on the continent.“⁵⁵

Der politische Existenzialist Strauss mit seinem Hang zu großen, fundamentalen, weltgeschichtlichen Gegensätzen preist jetzt also den englischen Pragmatismus. Erstaunlicher ist vielleicht nur, dass es ihm gelingt, dies nicht wie schlichten Opportunismus aussehen zu lassen. Am Ende des Vortrags integriert er seine „Kehre“ durch eine erstaunliche Wendung in sein Denken: „The present Anglo-German war is then of symbolic significance. In defending modern civilisation against German nihilism, the English are defending the eternal principles of civilisation.“⁵⁶ Indem Strauss in den letzten Zeilen die Verteidigung der *modernen* Zivilisation, die zuvor über vierzig Seiten so scharf verurteilt wurde, plötzlich mit der Verteidigung der *ewigen Prinzipien* von Zivilisiertheit überhaupt gleichsetzt, kann er behaupten, immer schon auf deren Seite gestanden zu haben. Dieser kleine rhetorische Zaubertrick erlaubt ihm dann auch, mit einem wünschenswert deutlichen Bekenntnis zu enden: „No one can tell what will be the outcome of this war. But this much is clear beyond any doubt: by choosing Hitler for their leader in the crucial moment, in which the question of who is to exercise military rule became the order of the day, the Germans ceased to have any *rightful* claim to be more than a provincial nation; it is the English, and not the Germans, who *deserve* to be, and to *remain*, an *imperial* nation: for only the English, and not the Germans, have understood that in order to *deserve* to exercise imperial rule, *regere imperio populos*, one must have learned for a very long time to spare the vanquished and to crush the arrogant: *parcere subjectis et debellare superbos*.“⁵⁷

Der neu gewonnene Freund des Pragmatischen fällt hier wieder in die altbekannten Vorlieben für radikale Gegensätze zurück: Entweder imperiale Nation oder Helotenstaat, dazwischen scheint es nichts zu geben. Am aufschlussreichsten aber ist die erneute Verwendung des Topos des Imperialen, der durch das Virgil-Zitat aktiviert wird. Virgils imperiales Rom zeigt sich darin als Strauss' Leitbild und Maßstab für gutes politisches Handeln im 20. Jahrhundert, was so einiges über die problematischen Seiten seines Denkens verrät.⁵⁸ Die Erläuterung dieser Schlusspassage will ich

⁵⁵ Nihilism, 372.

⁵⁶ Ebd., 373.

⁵⁷ Ebd. (Hervorhebungen im Text).

⁵⁸ Noch am 17. Juli 1933 schreibt Strauss an Gerhard Krüger in Reaktion auf die Ereignisse in Deutschland seit der „Machtergreifung“ durch die Nationalsozialisten: „Es wäre eine anständige, gerechte, *imperiale* Lösung möglich gewesen. Die Lösung, die man getroffen hat, stammt aus Hass, und sie erzeugt beinahe notwendigerweise Gegenhass. Ich werde einer langdauernden Anstrengung bedürfen, um mit dem, was man mir und

einer von Strauss im Mai 1933 verfassten Briefstelle überlassen, die diese Motive in ihrem Zusammenhang zeigt: „daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, *imperialen* Prinzipien aus lässt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appell an die *droits imprescriptibles de l’homme*, gegen das mesquine Unwesen protestieren. Ich lese Caesars Commentarien mit tieferem Verständnis, und ich denke an Virgils: *Tu regere imperio ... parcere subjectis et debellare superbos*. Es gibt keinen Grund zu Kreuze zu kriechen, auch nicht zum Kreuz des Liberalismus, solange noch irgendwo in der Welt ein Funke des *römischen* Gedankens glimmt.“⁵⁹ Die Parallelen sind deutlich und bei einem sorgfältigen Hermeneuten wie Strauss kaum zufällig. Zum Glück kam für ihn dann Churchill als neuer Caesar, was zumindest historisch eine etwas glücklichere Wahl war als Schmitts und Heideggers Option für Hitler.

Die Zusammenführung dieser randständigen Textzeugnisse in Strauss’ *Œuvre* erlaubte damit einen Blick hinter die Kulissen, in die Werkstatt seiner Vortragstätigkeit wenige Jahre nach der Ankunft in den USA. Nach dem Bruch im Verhältnis zu seinen philosophischen Vorbildern ermöglicht es diese Perspektive, die Konstruktionslogik seiner Suche nach einem neuen tragfähigen Modell für seine philosophischen Grundüberzeugungen nachzuvollziehen. Im Horizont dieser philosophischen Neuorientierung zeigte der Vortrag *German Nihilism* als wichtigstes Ergebnis das Motiv einer Ersetzung des damals verbreiteten Schlagworts Nihilismus – zur Bezeichnung der Ursache der deutschen politischen und moralischen Katastrophe – durch jenes des Historismus. Was Strauss mit „Historismus“ nun

meinesgleichen zugefügt hat, fertigzuwerden.“ LS III, 430 (Hervorhebung im Text). Damals war die Steigerung dieser Ereignisse bis zur systematischen physischen Vernichtung freilich noch nicht absehbar. Allerdings lässt sich anhand eines Essays, den Strauss zu Paul de Lagarde verfasste, feststellen, was er unter einer solchen „imperialen Lösung“ versteht: Der Staat „duldet [...] in der Sphäre, die ihm zusteht, keine Gewalt neben sich. Es gibt kein ‚Recht‘, mit dem der Einzelne eine Auflehnung gegen Maßnahmen, die in den Aufgabenbereich des Staates fallen und dem Einzelnen widrig sind, rechtfertigen könnte. Es gibt kein anderes Kriterium für den Wert des Staates als seine Brauchbarkeit für die Befriedigung der Bedürfnisse der Nation. [...] Da der Staat eine Funktion der Nation ist [...], kann von den Menschenrechten als Rechten der Einzelnen nicht gut die Rede sein. [...] In seinem Gebiet geht das Bedürfnis des Staatsvolks allem anderen vor. [...] Der Staat hat daher die Juden entweder zu assimilieren [...] oder zu vertreiben.“ LS II, 330.

⁵⁹ LS III, 625 (Hervorhebungen im Text). Zum Stichwort „Toleranz“ ergänzt Strauss an anderer Stelle: „sie ist ein Zeichen mangelnden Ernstes; jede Religion ist ausschließend.“ LS II, 329.

genauer meint und was es mit seinem Verhältnis dazu auf sich hat, müssen die weiteren Ausführungen dieses Abschnitts klären.

II. Die Drohung des Relativismus: Historismuskurse in der Weimarer Republik

Wie die Auslegung des Vortrags *German Nihilism* zeigte, stilisiert Strauss das Stichwort des Historismus zum Schlüsselbegriff seiner Erklärung der „deutschen Katastrophe“ (Friedrich Meinecke). Genauso zentral ist dieser Begriff jedoch auch für seine philosophische Selbstverortung und Neuausrichtung nach der Emigration aus Europa. Wie wichtig für Strauss die Auseinandersetzung mit dem Historismus im amerikanischen Kontext war und wie stark er dabei auf die Debatten des Weimarer Umfelds referierte, vermag die Auslegung eines weiteren Vortrags aus den ersten New Yorker Jahren zu zeigen. Unter dem Titel *Historicism* unternahm Strauss 1941 erstmals den Versuch, einen eigenen Historismusbegriff auszuarbeiten. Er versucht dort jedoch nicht den Historismus seinen Zuhörern am Beispiel des Nihilismus zu illustrieren; stattdessen bildet sein Gegenüber diesmal die Soziologie. Strauss entwickelt den Gedanken, dass die Soziologie methodisch eben jenem Relativismus verpflichtet sei, der den Historismus kennzeichne. Die Abgrenzung zur Soziologie als Disziplin bildet damit das zweite wichtige Element von Strauss' Historismusbegriff. Darin ist nicht nur die spätere leidenschaftliche Kritik an Max Weber vorweggenommen, sondern erstmals auch Strauss' sehr spezifische Idee der Philosophie skizziert.

Vor diesem Hintergrund müssen auch die frühesten Schriften aus der Zeit der Weimarer Republik sorgfältig neu gelesen werden. Es wird dann deutlich, wie bereits diese Stellung beziehen im Streit um den Historismus. Diesen Zusammenhängen und Kontinuitäten gilt besondere Aufmerksamkeit. In einem ersten Schritt soll deshalb gezeigt werden, wie Strauss die Soziologie als eine Variante des Historismus konstruiert. Der pejorative Gebrauch des Wortfeldes „Soziologie“, „soziologisch“ – als Gegenbegriff zu philosophischem Denken und Fragen – dient als erster Wegweiser zur Identifizierung von Strauss' Gesprächspartnern. Dieser führt zur Rolle Karl Mannheims in den Weimarer Historismuskursen. Die Kritik an der Soziologie soll in einem zweiten Schritt dann am Motiv der Unversöhnbarkeit von Wissenschaft und Leben, das Strauss von Nietzsche erbt, konkretisiert werden. Die Skandalisierung des Abgrunds zwischen Unendlichkeit der Forschung und Endlichkeit der Lebenszeit bildet nicht allein den Ausgangspunkt der Historismuskritik bei Nietzsche, sondern lässt sich auch als Leitmotiv anderer Historismuskurse benennen. Exemplarisch

wird hier die Parallele zur theologischen Historismuskritik herausgearbeitet. Auf dem Boden dieser Gemeinsamkeit soll schließlich drittens die spezifische Gestalt von Strauss' Kritik an Historismus wie Soziologie rekonstruiert werden. Das Herzstück dieser Kritik bildet der Versuch der Wiederherstellung eines absoluten Standpunktes jenseits historistischer Perspektivenpluralität. Ein Projekt, das ihn erneut mit der dialektischen Theologie verbindet.

1. Camouflierte Doppelgänger: Soziologie und Historismus

Das früheste Zeugnis einer Kritik der Soziologie findet sich in einer Rezension, die Strauss 1924 zum Geschichtswerk Simon Dubnows verfasste.⁶⁰ Er kritisiert dort dessen Forschung scharf, indem er eine eigentümliche Spannung benennt: „Das Erkenntnis-Ideal, dem Dubnows geschichtliche Forschung zustrebt, ist die ‚Objektivität‘. Darunter kann nun das Verschiedenste verstanden werden. Nehmen wir an, es sei damit die Zurückhaltung von affektbetonten Urteilen gemeint, die ruhige Abwägung der beiden Seiten, die eine jede Sache [...] hat; die Vermeidung jedes Doktrinarismus in der Beurteilung geschichtlicher Tatsachen; die kritische, möglicherweise skeptische Beurteilung auch solcher Tatsachen, deren gutgläubiges Ernstnehmen für die partei-politische Position des Autors taktisch geboten sein könnte. Diese willkürliche und wenig geordnete Aufzählung von Kriterien der ‚Objektivität‘ paßt sich den auffallendsten Formen der ‚Subjektivität‘ an, die das Geschichtswerk Dubnows charakterisieren.“⁶¹ Durch die Zusammenfügung der zwei Kategorien „Objektivität“ und „Subjektivität“ gibt Strauss die Richtung seiner Kritik vor: Er stellt den Objektivitätsanspruch von Dubnows Methode radikal infrage. Als Methode Dubnows benennt er die „soziologische Betrachtung“. Welchen Vorwurf richtet er nun an diese?

Strauss prangert im Folgenden das Erkenntnisideal der „Objektivität“ als eine bloße Camouflage der Interessen des sprechenden Akteurs an. Er zweifelt entschieden an der Realisierbarkeit einer wertfreien Distanzwissenschaft. Die Soziologie identifiziert er aus diesem Grund als Statthalterin der neuen Ideologie möglicher Ideologiefreiheit: „Das Ideal der ‚Objektivität‘ soll mittels der Methode der ‚Soziologie‘ realisiert werden. Unter soziologischer Betrachtung versteht nun Dubnow die gleichmäßige Heranziehung der ökonomischen, politischen und kulturellen Tatsachen. [...] Es ist sehr wohl denkbar, daß nichts weniger ‚objektiv‘, dem Gegenstand entsprechend, wäre als eine derartige Nebenordnung; dieses wäre nämlich

⁶⁰ Strauss, Leo: „Soziologische Geschichtsschreibung (1924)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 333–337.

⁶¹ LS II, 333.

dann der Fall, wenn in dem zu behandelnden Gegenstände in unverkennbarer Weise *eine* Tatsachen-Gruppe *vorherrscht*.⁶² Unter Verweis auf die Irreduzibilität von Asymmetrien und Herrschaftsansprüchen in der Beschreibung gesellschaftlicher wie politischer Phänomene verwirft Strauss die Sinnhaftigkeit einer soziologischen Analyse, die wertfrei alle Motive und Ebenen gleichrangig behandelt. Sein Paradebeispiel hierfür ist die Erklärung des Antisemitismus, an der Dubnow bravourös scheiterte: „Er denkt gar nicht daran, im Antisemitismus etwas anderes als sei es grundlosen, sei es in den niedrigsten Antrieben begründeten Haß zu sehen.“⁶³ Diese Blindheit resultiert nach Strauss aber eben aus jener fatalen Homogenisierung des gesellschaftlichen Feldes, welche angeblich notwendigerweise aus dem Ideal wertfreier Erkenntnis folge. Im Geiste von Nietzsches Genealogie der Moral vermutet er hier falsche Idealisierungen, was er Dubnow auch explizit vorwirft: „Dubnow gehört zu jenen Historikern mit ‚dick verbundenen Köpfen‘, von denen Nietzsche mit Rücksicht auf Treitschke und Sybel sprach.“⁶⁴

Von dem „prinzipiellen Mangel“ des Anspruchs der soziologischen Methode, gesellschaftliche Verhältnisse wertfrei beschreiben zu können, abgesehen, schreibt Strauss Dubnows Werk dennoch einen „ganz unentbehrlichen“ Wert zu, der kurz erwähnt werden soll.⁶⁵ Typischerweise läuft dieser Wert Dubnows Intentionen völlig zuwider, lässt aber das kreative wie das verstörende Potenzial von Strauss' entstellenden Aneignungen erneut aufblitzen. Er schreibt: „Es gibt jedoch einen Gesichtspunkt, von dem aus sich der Aufbau des Dubnowschen Werkes: lineare Aufzählung von, meistens sehr traurigen, Begegnungen des jüdischen Volkes rechtfertigen läßt. Die ausführliche, von starken Gefühlen getragene Schilderung des Leidens der russischen, polnischen und rumänischen Juden hat ihren Wert in sich: als *Martyriologie*.“⁶⁶ Strauss entwickelt hier den Gedanken, dass die *Schil-*

⁶² Ebd., 335 (Hervorhebungen im Text).

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. Das Nietzsche-Zitat lautet im Zusammenhang: „Man muß es in den Kauf nehmen, wenn einem Volke, das am nationalen Nervenfieber und politischen Ehrgeize leidet, leiden *will* –, mancherlei Wolken und Störungen über den Geist ziehn, kurz, kleine Anfälle von Verdummung: zum Beispiel bei den Deutschen von heute bald die antifranzösische Dummheit, bald die antijüdische, bald die antipolnische, bald die christlich-romantische, bald die Wagnerianische, bald die teutonische, bald die preußische (man sehe sich doch diese armen Historiker, diese Sybel und Treitschke und ihre dick verbundenen Köpfe an –), und wie sie alle heißen mögen, diese kleinen Benebelungen des deutschen Geistes und Gewissens.“ Nietzsche, JGB, 192. Die „Verdummung“, welche Strauss in Bezug auf Dubnow im Sinn hat, ist freilich sein liberales Judentum, als dessen Ausdruck ihm die soziologische Denkart gilt.

⁶⁵ LS II, 336.

⁶⁶ Ebd. (Hervorhebung im Text).

derung des Leidens als Ressource starker Wertbindungen fungiert. Was er 1924 nicht wissen konnte, ist natürlich, dass dieses der religiösen Tradition entnommene Modell der Ausbildung von Empathie durch Erinnerung der Leiden anderer in der westlichen Welt nach den Erfahrungen des Holocaust auch außerhalb des religiösen Kontextes enorm einflussreich wurde.⁶⁷ Strauss gibt diesem Narrativ der Erfahrung von Leiden als Anstoß zur Aneignung und Verteidigung universaler Menschenrechte allerdings eine diametral entgegengesetzte Wendung. Als Funktion der „Martyriologie“ gibt er folgende zwei Aspekte an: „erstens hat sie die Lebensfunktion, jenen tiefen Haß in uns lebendig zu erhalten, der uns das Leben in dieser Welt des Hasses ermöglicht [...], zweitens ist sie die erkenntnismäßige Bewahrung einer wesentlichen Lebensform unseres Volkes, nämlich des Leidens als solchen. [...] So töricht für die soziologische Betrachtung die Auffassung der Völker der Welt als nichts anderes als grausame Quäler von Wehrlosen ist, so sinnvoll und unvermeidlich ist sie hier, wo die Völker der Welt *nur* als Korrelat des Leidens des jüdischen Volkes, als Verursacher dieses Leidens in den Gesichtskreis treten. Der Gegenbegriff der Gewalt ist in diesem Zusammenhang nicht das ‚Recht‘, sondern das *Erfahren* von Gewalt. Hier fällt jeder Appell an Völkerbund und Demokratie, jede Behauptung eines *Anspruchs* darauf, nicht gequält zu werden, als peinlich dahin“.⁶⁸ In der Verhandlung des Zusammenhanges von Historismus und Soziologie kommen damit die Motivation und die argumentative Strategie von Strauss' zuvor analysiertem politischem Bekenntnis noch einmal zur Sprache. Anstatt dass die Erfahrung der Gewalt jedoch eine Wende zu universalen Rechten motiviert, resultiert bei Strauss daraus gerade das Gegenteil: Eine heftige Polemik gegen Demokratie und Völkerrecht. Es mag ihm zugutegehalten werden, dass er in seiner großen Geste ein tatsächlich bestehendes Problem artikuliert, nämlich die Kritik einer rechtsprozedural und geltungstheoretisch verkürzten Sicht der Quellen von Normativität. Die extremistischen Schlussfolgerungen, die er daraus zieht, bleiben hingegen die Erbschaft seiner Zeit.

Wenn Strauss nun die Methode der Soziologie anklagt und Dubnows Ideal der Objektivität vorwirft, nur eine elaborierte Form des Subjektivismus zu sein, dann begegnet darin eine frühe Gestalt der späteren Kritik an Max Weber. Die Verknüpfung der Soziologie Max Webers mit dem Streit um den Historismus vollzog vor Strauss jedoch öffentlichkeitswirksam bereits ein anderer Denker, nämlich Karl Mannheim. Strauss' Verflechtung des Historismusbegriffs mit einer Kritik der Soziologie verweist deshalb ihrerseits bereits auf eine bestimmte Konstellation von Dialogpartnern, die

⁶⁷ Vgl. Kertész, Imre: „Der Holocaust als Kultur“, in: ders., *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*, Reinbek bei Hamburg: 1999, 54–69.

⁶⁸ LS II, 336 (Hervorhebungen im Text).

kommentarlos vorausgesetzt wird. Dies lässt sich besonders deutlich an einem Vortrag beobachten, der bis heute unpubliziert blieb. Am 26. November 1941 spricht Strauss an der „Graduate Faculty of Political and Social Science“ der New School for Social Research in New York über *Historicism*.⁶⁹ Ohne die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer darauf zu lenken, verwendet Strauss den Historismusbegriff dort erstmals in einer damals vollkommen unüblichen Weise, nämlich nicht mehr als Beispiel des Höhepunkts deutscher geisteswissenschaftlicher Forschung, als spezifisch deutsche kulturelle Errungenschaft, sondern als die Ursache der deutschen Katastrophe und politischer Fehlentwicklung.⁷⁰

Diese Umwertung des Historismusbegriffs vollzieht Strauss, indem er Historismus und Soziologie verbindet, um beide des Relativismus zu bezichtigen. Der Ort des Vortrags war dabei ein Seminar an der New School, das sich dem Historismus in seinem Verhältnis zu verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen widmete. Strauss' Vorredner waren Vertreter der Soziologie und der Ökonomie. In Abgrenzung zu diesen reklamiert Strauss polemisch gleich zu Beginn, dass er die historische Soziologie nicht als eine neue Subdisziplin mit verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten betrachten will. Stattdessen macht er den historischen Zugang in den Sozialwissenschaften selbst zu seinem Thema: „Historical sociology is not a new subdivision of sociology, such as rural sociology, but rather a *reinterpretation of sociology as a whole*. [...] historical sociology implies a criticism of sociology as usually understood. Historical sociology is the revolutionary attempt to make sociology radically historical. Historical sociology is therefore *one form of historicism*.“⁷¹

⁶⁹ Der bis heute unveröffentlichte Vortrag liegt in Strauss' Nachlass an der University of Chicago: Leo Strauss Papers, Regenstien Library, Special Collections, Box 6, Folder 14.

⁷⁰ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Strauss' Historismusdeutung in den geschichtswissenschaftlichen Debatten der 1970er Jahre einen späten Erfolg erlebte. Oexle schildert diesen „neuen Historismus-Streit“ seit 1970 folgendermaßen: „In genauer Umkehrung von Meineckes Definition und Beurteilung des Historismus als eines Ausdrucks des deutschen ‚Andersseinwollens‘, galt Historismus jetzt als ein Inbegriff deutschen Fehlverhaltens, ‚als besondere deutsche Fehlentwicklung‘. Vor allem G. [Georg] Iggers hat die ‚fatale Schwäche des klassischen deutschen Historismus‘ und ihre unheilvollen Konsequenzen herauszustellen versucht“. Oexle, Otto Gerhard: „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs“, in: ders., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: 1996, 41–72. Hier: S. 67 f. Für die Fortsetzung der Historismus-Kritik bei Georg Iggers dürfte der Hinweis nicht unwichtig sein, dass dieser von 1946 bis 1951 an der University of Chicago promovierte, wo er auch Strauss kennenlernte. Vgl. Iggers, Georg und Wilma: *Zwei Seiten der Geschichte. Lebensbericht aus unruhigen Zeiten*, Göttingen: 2002.

⁷¹ *Historicism*, 2.

Die Behauptung, dass die Soziologie eine Form des Historismus darstelle, ist eine These, die prominent Karl Mannheim in seinem berühmten Aufsatz von 1925 *Das Problem einer Soziologie des Wissens* vertrat.⁷² Strauss positioniert seinen Vortrag an späterer Stelle explizit als Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie.⁷³ Einer solchen Zusammenfügung von Historismus und Soziologie wirft er nun jedoch vor, den Wissenschaftscharakter der Disziplin selbst fundamental in Frage zu stellen. Um den Grund für diese Attacke besser zu verstehen, gilt es, kurz Mannheims Rolle innerhalb der Historismusdebatten der Weimarer Republik zu vergegenwärtigen.

Innerhalb der ohnehin mit großer Emphase geführten Auseinandersetzung um den Historismus ist Karl Mannheims Wissenssoziologie eine besonders umstrittene Theoriegestalt.⁷⁴ Seine Ausweitung des Gegenstandsbereichs soziologischer Analyse auf die Wissenschaft selbst führte zu heftigen Reaktionen und trug ihm Relativismus-Vorwürfe von so unterschiedlichen Denkern wie Max Horkheimer, Ernst Robert Curtius oder Hannah Arendt ein.⁷⁵ Reinhard Laube schildert die historistische Herausforderung für Mannheim mit Blick auf die von ihm bewunderten Denker Ernst Troeltsch und Max Scheler: „So rühmt Mannheim die ‚unbezwingbare Unruhe und Sensibilität‘ des Philosophen, der durch sein ‚Getriebensein‘ vorliegende ‚Rahmen und Formen‘ sprengt und sich nicht mit ‚einer ein für allemal festgelegten Spannung zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit beruhigen‘ lasse. Vielmehr scheine diese Herausforderung ihn zu zwingen, ‚die neuen Faktoren der Welt gedanklich zu beherrschen‘. Die Sorge um das ‚Auseinanderfallen der Bausteine‘ vermittele ein Gefühl der ‚Angst‘, und der Versuch, die Probleme der Gegenwart mit einer ‚Ewigkeitsphilosophie‘ in den Griff zu bekommen, symbolisiere einen zeittypischen ‚Anachronismus‘.“⁷⁶

Die Metaphorik der auseinanderfallenden Welt ist ein häufig verwendetes Bild zur Artikulation der historistischen Krisenerfahrung. Aus dem Orientierungsbedürfnis, das sich darin ausspricht, resultiert eine vielfältige Thematisierung von Weltanschauungen in der Philosophie.⁷⁷ Der charakte-

⁷² Mannheim, Karl: „Das Problem einer Soziologie des Wissens“, in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin: 1964, 308–387. Hier: S. 328.

⁷³ Vgl. *Historicism*, 7.

⁷⁴ Meja, Volker/Stehr, Nico (Hgg.): *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 1: Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: 1982.

⁷⁵ Meja, Volker/Stehr, Nico (Hgg.): *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 2: Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: 1982.

⁷⁶ Laube, Reinhard: *Karl Mannheim und die Krise des Historismus: Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*, Göttingen: 2004. Hier: S. 259.

⁷⁷ Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts einflussreiche Unterscheidung von „Weltanschauung“ und „Wissen“ reflektiert eine Selbstthematisierung der Philosophie im Hori-

ristische Beitrag Mannheims zu diesen Debatten ist seine Reflexion auf die metatheoretischen Voraussetzungen der Geisteswissenschaften, die er unter dem Titel der „Denkstile“ vorlegte.⁷⁸ Auch wenn Mannheim diese Frageperspektive keineswegs erfunden hat, sondern damit in der Tradition Wilhelm Diltheys steht,⁷⁹ ist er nach Diltheys Tod doch der nachdrücklichste Vertreter einer soziologischen Kritik der Philosophie. Aus dieser Perspektive kann er das Streben nach einer „Ewigkeitsphilosophie“ zur Lösung der Probleme des historischen Bewusstseins als zeittypischen Anachronismus geißeln, was ihn fast unvermeidlich zu Strauss' idealem Antipoden werden lässt.

Strauss wie Mannheim arbeiten beide an einer Neubestimmung des Status der Philosophie im Ensemble der Wissenschaften, jedoch mit vollkommen entgegengesetzten Zielvorstellungen. Der Konflikt lässt sich exemplarisch an ihrer Stellung zu Max Webers Vortrag *Wissenschaft als Beruf* darstellen.⁸⁰ Jonas Cohn schildert die Wirkung dieser Rede, wenn er darauf verweist, dass die darin vertretene „wissenschaftliche Haltung [...] gegen die Wissenschaft selbst mißtrauisch gemacht“ habe, weil sie das „Verlangen nach einem Leitstern des Lebens“ schlicht enttäuschte und von sich wies.⁸¹ Während Strauss dieser Beschreibung aus ganzem Herzen zustimmt und sie zum Kern seiner Erneuerung der Politischen Philosophie als normativer Wissenschaft macht,⁸² weist Mannheim die Ansprüche ab-

zont der Erfahrung, dass die „Orientierungskraft tradierten Wissens verblaßt“. Zur Herkunft einer solchen „Soziologie des Wissens“ aus Wilhelm Diltheys Projekt einer „Philosophie der Philosophie“ vgl. Hartung, Gerald: „Von der Auflösung der Seinsgebundenheit. Die Entstehung der Wissenssoziologie in Deutschland und ihr Weg in die Emigration“, in: ders. (Hg.), *Weltoffener Humanismus. Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration*, Bielefeld: 2006, 13–34.

⁷⁸ Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie [1929]*, Frankfurt/M.: 1995. Insbesondere: S. 3 ff.

⁷⁹ Vgl. Fellmann, Ferdinand: *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg: 1991. Insbesondere: S. 175 ff.

⁸⁰ Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf [1919]*, Berlin: 2010.

⁸¹ Cohn, Jonas: „Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft“, in: *Logos* 10 (1921/22), 195–226. Zitiert bei: Laube, Historismus, 261.

⁸² In *Natural Right and History* bringt Strauss seine Kritik an Weber prägnant auf folgende Formel: „The true reason why Weber insisted on the ethically neutral character of social science as well as of social philosophy was, then, not his belief in the fundamental opposition of the Is and the Ought but his belief that there cannot be any genuine knowledge of the Ought. He denied to man any science, empirical or rational, any knowledge, scientific or philosophic, of the true value system: the true value system does not exist“. Strauss, Leo: *Natural Right and History*, Chicago, IL: 1953. Hier: S. 41.

soluten, überzeitlichen Wissens als falsche Erwartungen an die Wissenschaft schlicht von sich.⁸³

Die unüberbrückbare Kluft dieser zwei Standpunkte gründet in den unterschiedlichen Konzepten von Philosophie. Zwar polemisiert Mannheim nicht mehr gegen die Philosophie als Metaphysik und sieht andere Möglichkeiten als die eines polaren Gegensatzes zwischen Historismus und Soziologie einerseits, Metaphysik andererseits,⁸⁴ allerdings hält er es für unverzichtbar, zwischen der theoretischen und der außertheoretischen Lösbarkeit von Problemen zu unterscheiden.⁸⁵ Eine solche pragmatische Erneuerung der Philosophie ist für Strauss hingegen undenkbar. Er hält strikt am Primat der Theorie fest und stilisiert dieses Kriterium zur Verteidigungslinie jeder rationalen Philosophie.⁸⁶ Mannheim erachtet eine solche prinzipielle Scheidung von bloß historischem und soziologischem Wissen einerseits, und überzeitlichem philosophischem Wissen andererseits für illegitim. Exemplarisch zeigt dies seine Kritik an Max Scheler, dem er in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Soziologie vorwirft, die zuvor vollzogene umfassende Historisierung letztlich zugunsten eines Pla-

⁸³ Knapp und prägnant formuliert Mannheim: „Und in der Tat steht ja ein jeder von uns nicht in einem überzeitlichen, ‚luftleeren‘ Raum der Wahrheiten“. Mannheim, Problem, 325. Mannheim kritisiert jedes Festhalten an ewigen Wahrheiten scharf und zielt auf eine Anerkennung der radikalen Perspektivität aller Wissenschaften, die auch der Philosophie keine Letztbegründungskompetenz mehr einräumt. Diese Relativierung der Philosophie zugunsten der Soziologie führte bereits in der Weimarer Republik zu einer scharfen Kontroverse mit Ernst Robert Curtius: Curtius, Ernst Robert: „Soziologie – und ihre Grenzen“, in: *Neue Schweizer Rundschau* 36/37 (1929), 727–736. Zum Kontext vgl. Hoeges, Dirk: *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt/M.: 1994.

⁸⁴ So schreibt Mannheim in seinem Text *Historismus* von 1924: Wir glauben, „daß die wesentlichen Probleme nie absterben, sie kommen immer wieder, erhalten aber neue inhaltliche Erfüllung und neuen funktionellen Sinn von den neuen Zentren aus“. Mannheim, Karl: „Historismus“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 52.1 (1924), 1–60. Hier: S. 44.

⁸⁵ Mannheim, Problem, 315 f.

⁸⁶ „Historicism, however, stands or falls by the denial of the possibility of theoretical metaphysics and of philosophic ethics or natural right; it stands or falls by the denial of the solubility of the fundamental riddles. [...] But one might realize the insoluble character of the fundamental riddles and still continue to see in the understanding of these riddles the task of philosophy; one would thus merely replace a nonhistoricist and dogmatic philosophy by a nonhistoricist and sceptical philosophy. Historicism goes beyond scepticism. It assumes that philosophy, in the full and original sense of the term, namely, the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole, is not only incapable of reaching its goal but absurd, because the very idea of philosophy rests on dogmatic, that is, arbitrary, premises or, more specifically, on premises that are only ‚historical and relative.‘ For clearly, if philosophy, or the attempt to replace opinions by knowledge, itself rests on mere opinions, philosophy is absurd.“ NRH, 29 f.

tonismus „ewiger Wesenheiten“ wieder verabschiedet zu haben.⁸⁷ Diese Trennlinie von überzeitlicher und historischer Philosophie trennt auch Strauss und Mannheim.

2. Wissenschaft und Leben: Von der Soziologie zur Theologie

Die Erfahrung der Relativierung, welche das Leitmotiv für Strauss' Parallelisierung von Historismus und Soziologie bildet, war nun keineswegs bloß das Konstrukt intellektueller Grabenkämpfe. Ernst Troeltsch schildert die „Krisis des Historismus“ in der eindringlichen Metaphorik des schwankenden Bodens: „Da schwankt der Boden unter den Füßen und tanzen rings um uns die verschiedensten Möglichkeiten weiteren Werdens, selbstverständlich da am meisten, wo der Weltkrieg zugleich eine totale Umwälzung bedeutet hat, in Deutschland und in Rußland.“⁸⁸ Die „totale Umwälzung“, von der hier die Rede ist, war der konkrete Lebensalltag eines Landes, in dem durch Weltkrieg, Revolution und Hyperinflation alle bürgerlichen Gewissheiten zerstört waren. Der Historiker Detlev Peukert fasst die Situation der Hyperinflation prägnant zusammen: „In gewissem Sinne kehrten sich die Werte um: der Erfolg heiligte das Mittel des Rechtsbruchs, während Ehrbarkeit schändete, weil sie die Wolfsgesetze der Inflationsgesellschaft nicht beherrschte. Zu den skizzierten Positionsveränderungen der sozialen Klassen traten daher noch die individuelle Statusunsicherheit und die allgemeine sozialmoralische Relativierung der Inflationsgesellschaft.“⁸⁹ Troeltschs Befund zur Krisis des Historismus überstieg deshalb den Problembereich rein akademischer Debatten und berührte die soziale Realität seiner Gegenwart. Zahlreiche Passagen, die gerade heute wieder besonders verständlich klingen, veranschaulichen dies: „Wir theoretisieren und konstruieren nicht mehr unter dem Schutze einer alles tragenden und auch die kühnsten oder frechsten Theorien zur Harmlosigkeit machenden Ordnung, sondern mitten im Sturm der Neubildung der Welt, wo jedes ältere Wort auf seine praktische Wirkung oder Wirkungslosigkeit geprüft werden kann, wo Unzähliges Phrase und Papier geworden ist, was vorher feierlicher Ernst zu sein schien oder auch wirklich war.“⁹⁰

Solche krisenhaften Situationen vernichteten das Ansehen und die Autorität einer ganzen Generation akademischer Lehrer. In Nietzsches Philosophie fanden die Jüngeren hingegen die Erfahrung des „schwankenden Bodens“ antizipiert und artikuliert. Wenn Strauss ausgehend von Nietzsches

⁸⁷ Mannheim, *Problem*, 333 ff.

⁸⁸ Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen: 1922. Hier: S. 6.

⁸⁹ Peukert, Detlev J.K.: *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne*, Frankfurt/M.: 1987. Hier: S. 76.

⁹⁰ Troeltsch, *Historismus*, 6.

zweiter *Unzeitgemäßer Betrachtung* im Historismus-Vortrag von 1941 die Frage nach möglichen Formen des Wissens zum Zentrum seiner Kritik der Soziologie und des Historismus macht, dann muss dies deshalb unmittelbar aus dem Horizont solcher Relativierungserfahrungen verstanden werden: „If I understand the usual view of historicism correctly, historicism is the doctrine that ‚everything is historical,‘ i.e., that it is not possible to make a clear-cut distinction between the invariable (‚eternal‘) and the variable elements of human things; that doctrine is based on the observation, or assertion, that any such distinction between invariables and variables is itself determined by the historical situation of the scholar who makes it; therefore, all knowledge, all beliefs, all standards, all institutions, are of a limited validity, of a validity limited by the historical situation to which they belong: there is no knowledge or standard of conduct valid for man“.⁹¹

In seiner Unterscheidung zwischen überzeitlichem, ewig gültigem Wissen und bloß historisch relativem Wissen will Strauss auf die letzte und radikalste Konsequenz des Historismus aufmerksam machen. Denn neben der sozialen Krise bedeute dieser auch eine Krise der Wissenschaft. Zuletzt erfasse die Relativierung aller Lebensbereiche das Wissen selbst, und zwar sowohl die Geisteswissenschaften wie die Naturwissenschaften. Hier spielt Strauss nicht nur auf Max Webers berühmte Rede *Wissenschaft als Beruf* an, sondern auch auf Oswald Spenglers Buch *Der Untergang des Abendlandes*.⁹² Auf Letzteren kommt er kurz darauf explizit zu sprechen: „The propositions of science are not absolutely true, or eternally valid [...]. This view has been stated with unusual clarity and sincerity by Spengler, but it is held by many people who reject, or believe that they reject, Spengler’s doctrine. For how else can we account for the fact that it has become customary since some time to speak of ‚modern science,‘ or ‚Western science,‘ or ‚classical science‘ or ‚Babylonian science‘. This manner of speaking implies that there is not one human science valid for all times and nations [...]. It reduces *science*, i.e. *true* knowledge of causes, to the level of *doctrines* which as such are not necessarily true, but may be a conglomerate of superstitions.“⁹³ Die Relativierung der absoluten und objektiven Wahrheit der Wissenschaft lastet Strauss damit nicht allein Webers Wertfreiheitsthese an, noch deutlicher gebe sie sich in Spenglers Historisierung der Wissenschaften zu erkennen, die selbst die Mathematik zu einem kulturell erzeugten Gebilde mit bloß relativer Geltung erklärt.

⁹¹ Historicism, 5.

⁹² Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918/1922], München: 1969.

⁹³ Historicism, 5 (Hervorhebungen im Text).

Vor dem Hintergrund dieser Problemkonstellation entwickelt Strauss im Folgenden am Beispiel der Wissenssoziologie seine scharfe Entgegensetzung von Philosophie und Historismus. Gegen die historistische Relativierung allen Wissens setzt er seine Verteidigung einer „unchangeable human nature“.⁹⁴ Die Aufgabe der Philosophie besteht für ihn in der Rechtfertigung der Wirklichkeit dieses Absoluten, an das er mit einem Horaz-Zitat erinnert: „naturam expellas furca, tamen usque recurret“.⁹⁵ Der Anspruch, die Wirklichkeit eines absoluten Maßstabs in einer restlos historisierten und relativierten Welt festzuhalten, verbindet Strauss' Historismuskritik erneut mit seinen theologischen Doppelgängern der 1920er Jahre. Auch für den theologischen Antihistorismus bildete die Diagnose eines Auseinanderbrechens von Wissenschaft und Leben die Voraussetzung ihrer Kritik. Es gilt deshalb, das Motiv einer Krise der Wissenschaft innerhalb der vielgestaltigen Historismuskurse zu verorten, um die Parallelen zwischen der Strauss'schen und der theologischen Historismuskritik kenntlich zu machen. Ein Seitenblick auf die gegenwärtige geschichtswissenschaftliche Forschung zum Historismus zeigt dabei die unveränderte Aktualität des von Strauss verhandelten Problems.

Bereits 1932 stellte Karl Heussi in seinem Buch *Die Krisis des Historismus* fest, dass es sich beim Begriff des Historismus um „ein vieldeutiges, schillerndes Schlagwort“ handelt, das schwer festzumachen ist.⁹⁶ Er erinnerte damals daran, wie „noch in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts [...] er [der Historismus] m. W. im herrschenden wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Historie, der Theologie und der Philosophie nicht enthalten“ war.⁹⁷ Um die plötzliche Allgegenwart des Historismus-Problems seit dem Ersten Weltkrieg zu erklären, verweist er auf Friedrich Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.⁹⁸ Nietzsche wird damit als einflussreicher Popularisierer des Historismusproblems in Anspruch genommen. Allerdings verweist Heussi zugleich auf die oft verdrängte Tatsache, dass der Ausdruck „Historismus“ an keiner Stelle in Nietzsches ständig zitierter Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* fällt.⁹⁹

⁹⁴ Ebd., 9.

⁹⁵ Horatius Flaccus, Quintus: *Episteln: Lateinisch und deutsch*, Reinbek bei Hamburg: 1963. Hier: S. 30.

⁹⁶ Heussi, Karl: *Die Krisis des Historismus*, Tübingen: 1932. Hier: S. 1.

⁹⁷ Ebd., 2.

⁹⁸ Diesen Entstehungszusammenhang des Streits um den Historismus schildert im Detail: Oexle, *Historismus*, 41 ff.

⁹⁹ Vgl. Heussi, *Krisis*, 2.

Diese Ungenauigkeit mag nun auf einfache Weise durch die Richtigstellung korrigiert werden, dass zwar der Begriff von Nietzsche nicht verwendet wird, dass aber die Diskussion über die Relativität historischer Werte, also der sachliche Problemerkern des Historismusstreits, sehr wohl bei ihm präsent ist. Lässt man sich auf eine solche glättende Lektüre ein, verpasst man jedoch den entscheidenden Deutungskonflikt um den Historismus, der bereits bei Nietzsche zu beobachten ist. Dieser Deutungskonflikt ist dem Historismusbegriff selbst eingeschrieben. Seit die Erforschung der Geschichte des Historismus in den 1990er Jahren einen neuen Höhepunkt erlebte, existieren mittlerweile ungezählte Studien zur Bedeutung dieses Begriffs.¹⁰⁰ Die Arbeiten der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft haben dabei zu einem bemerkenswerten Deutungskonflikt zwischen zwei konkurrierenden Interpretationen des Historismusbegriffs geführt, die die Sprengkraft dieser alten Debatten bis in unsere Gegenwart eindrucklich vor Augen führen. Die zwei unterschiedlichen Konzeptualisierungen des Historismusbegriffs verknüpfen sich mit den Namen von Otto Gerhard Oexle auf der einen Seite und Jörn Rüsen auf der anderen.¹⁰¹

Worin besteht nun dieser Konflikt? Oexle etablierte eine terminologische Unterscheidung zwischen einem „Historismus I“ und einem „Historismus II“, die in der Literatur bei verschiedensten Autoren wiederkehrt und heute inzwischen allgemein anerkannt scheint.¹⁰² Historismus I, auf den sich in seinen Arbeiten vor allem Oexle konzentriert, bezieht sich dabei „auf die philosophischen Debatten im späten 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in denen historische Erkenntnis mit Relativismus gleichgesetzt und im Relativismus ein existenzielles Problem gesehen wurde, das gelöst werden mußte, wenn zivilisiertes Leben fortbestehen sollte.“¹⁰³ Historismus II, den als Forschungsrichtung Rüsen verfolgt, befasst sich hingegen „mit einem ganz anderen Komplex von Phänomenen, nämlich mit der deutschen Geschichtswissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert entstand“.¹⁰⁴ Bei Rüsen bezeichnet „Historismus“ damit ein disziplinäres Spezialproblem der Methodenreflexion der Geschichtswissen-

¹⁰⁰ Ein guter Forschungsüberblick findet sich bei Scholtz, Gunter (Hg.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine internationale Diskussion*, Berlin: 1997.

¹⁰¹ Für eine prägnante Darstellung der Auseinandersetzung vgl. Iggers, Georg G.: „Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs. Eine kritische Übersicht der neuesten Literatur“, in: Gunter Scholtz (Hg.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine internationale Diskussion*, Berlin: 1997, 102–126. Hier: S. 110 f.

¹⁰² Oexle, Otto Gerhard: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: 1996. Eine ähnliche Unterscheidung zwischen zwei Typen des Historismus trifft im Übrigen auch: Schnädelbach, Herbert: *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, Freiburg/Br.: 1974.

¹⁰³ Iggers, Historismus, 110.

¹⁰⁴ Ebd.

schaft, während bei Oexle der Terminus der Name einer gesamtgesellschaftlichen Krisenerfahrung ist, die eine fundamentale kulturelle Veränderung unter Bedingungen der „Moderne“ anzeigt.

Es ist klar, dass im Zusammenhang mit Strauss' Werk nur das letztere Problem von Interesse ist. Und in der Tat skizziert Oexle eine Genealogie der zwei grundsätzlich heterogenen Strömungen der Bedeutungsfestschreibung des Begriffs Historismus, die mit Strauss' Referenzautoren übereinstimmt. Die erste Möglichkeit identifiziert Oexle in historischer Perspektive mit Friedrich Meineckes einflussreichem Buch von 1936: *Die Entstehung des Historismus*.¹⁰⁵ Meinecke repräsentiert für Oexle den in der ersten Hälfte des Jahrhunderts einflussreichsten Vertreter der Deutung des Historismus als eines geschichtswissenschaftlichen Methodenproblems: „Für Meinecke war Historismus ‚nichts anderes‘ als die Anwendung der in der ‚großen deutschen Bewegung von Leibniz bis zu Goethes Tode gewonnenen neuen Lebensprinzipien auf das geschichtliche Leben‘ durch Ranke. [...] Als den ‚Kern‘ dieses Historismus bestimmte Meinecke die ‚Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung“.¹⁰⁶ Diese individualisierende Betrachtung der Geschichtsschreibung seit Ranke beruhe zuletzt auf der geschichtsphilosophischen Bedeutung, die dem Entwicklungsgedanken zukommt. Der Historismus wird in dieser Gestalt zu einer Form der Geschichtsschreibung, die „Geschichte um ihrer selbst willen“ (Wolfgang Mommsen) betreibe.¹⁰⁷ Einen fundamental anderen Begriff von Historismus entdeckt Oexle hingegen in Ernst Troeltschs 1922 erschienenem Buch *Der Historismus und seine Probleme*. Für Troeltsch war der Historismus ein allgemeines Kulturphänomen, nicht bloß die Krise des methodischen Handwerkszeugs der historischen Wissenschaften. „Historismus wird bei Troeltsch verstanden als ‚die grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte‘.“¹⁰⁸

Wenn vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Unterscheidung das Problem der umfassenden Historisierung im Sinne von Troeltsch gestellt wird, ist es dann möglich, dass sich für manche Wissenschaften das Historismusproblem schlicht nicht mehr stellt, weil sie den Anspruch objektiver Erkenntnis im Sinne wahrer Erkenntnis vertreten? So würde Strauss' Unterscheidung der Wissensformen mit seiner Verteidigung der Wissenschaft und ihrer Rationalitätsansprüche gegen die historistischen Relativismen

¹⁰⁵ Vgl. Oexle, *Geschichtswissenschaft*, 95 ff. Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus*, München: 1936.

¹⁰⁶ Oexle, *Historismus*, 42 f.

¹⁰⁷ Vgl. Ebd., 42.

¹⁰⁸ Ebd., 73.

aussehen. Auch Oexle erwägt diesen Einwand kurz, antwortet vor dem Hintergrund der Wissenschaftstheorie Thomas Kuhns und des Falsifikationsprinzips Karl Poppers aber mit der entschiedenen Gegenfrage: „Kann die moderne Wissenschaft, die sich als Forschung begreift, objektive Erkenntnis im Sinne ‚wahrer‘ Erkenntnis in Anspruch nehmen?“¹⁰⁹ Ansprüche dieser Art, wie Strauss sie in seiner Kritik des Historismus reklamiert, hält Oexle für unseriöse Alternativen.

Allerdings macht er stattdessen auf ein anderes, sehr wohl unerledigt fortbestehendes Problem von Troeltschs Deutung des Historismus aufmerksam. Dieses liegt im Problem der Unendlichkeit der wissenschaftlich erfahrbaren Welt. Seit der Entstehung des Historismus werden die Menschen mit dem Gedanken konfrontiert, dass „nicht nur die physikalische Welt eine grundsätzlich unendliche ist, sondern daß dies auch von der geschichtlichen Welt gilt; daß auch die Geschichte in wissenschaftlicher Betrachtung unendlich ist, insofern sie in wissenschaftlicher Betrachtung ein unendliches Werden und Vergehen immer neuer Formen und Werte ist; und daß aus der Unendlichkeit der geschichtlichen Welt in ihrem ständigen Sichwandeln sich die Unendlichkeit möglicher historischer Perspektiven und Fragestellungen ergibt, die ihrerseits dem steten Wandel und Vergehen, dem Überholtwerden und Veralten unterworfen sind.“¹¹⁰ Dieses Unendlichwerden nicht nur der physikalischen Welt der Natur, sondern auch der Geschichte, hat in Bezug auf den Menschen und seine Werte fatale Konsequenzen: Endgültige, „wahre“ Antworten auf sämtliche Fragen – also auch Sinnfragen oder Fragen des guten Lebens – werden im Zeichen des Historismus unmöglich.

Oexles Auseinandersetzung mit der Geschichte des Historismus erweist sich damit als hilfreiches Instrument zur Trennung von Spreu und Weizen in Strauss' Polemik: Wissenschaft *als Forschung* ist mit der Idee absoluter, unveränderlicher Wahrheit per definitionem nicht vereinbar.¹¹¹ In modifizierter Weise trifft Strauss' Relativismus-Vorwurf jedoch sehr wohl zu: Die Unendlichkeit der Forschung macht Nietzsches Forderung nach einem Vorrang des Lebens vor dem Erkennen unvergänglich aktuell.¹¹² Zu bezweifeln bleibt freilich, ob Strauss' und Nietzsches Dualismen tatsächlich das letzte Wort gebührt.¹¹³ Festhalten lässt sich indes: Das Problem des

¹⁰⁹ Ebd., 71.

¹¹⁰ Ebd., 71 f.

¹¹¹ Eine einflussreiche Kritik und Korrektur dieser Auffassung formuliert Hilary Putnam, vgl. Putnam, Hilary: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M.: 1982.

¹¹² Vgl. Blumenberg, Hans: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M.: 1986.

¹¹³ So überzeugend Oexles historische Rekonstruktion der Entstehung des Historismus und seine Identifizierung des Problems der Unendlichkeit des Forschungsprozesses ist, die Schwachstelle seiner Darstellung zeigt sich, wenn es um eine angemessene Antwort

historistischen Relativismus wird durch den Unendlichkeitscharakter der Wissenschaft konstituiert. Die Herausforderung des Historismus gipfelt in der Frage, wie sich Leben und Wissenschaft angesichts ihrer Inkongruenz versöhnen lassen?

Die relativistische Drohung angesichts des Unendlichkeitscharakters der Forschung war es nun auch, die in den frühen Weimarer Jahren in der protestantischen Theologie eine „antihistoristische Revolution“ auslöste.¹¹⁴ Die Formulierung geht auf den Historiker Hermann Heimpel zurück, der damit den tiefen Kontinuitätsbruch einzufangen versucht, der nach dem Ersten Weltkrieg durch eine Generation junger Theologen vollzogen wurde.¹¹⁵ Friedrich Wilhelm Graf skizziert die Konstellation dieser „Revolution“ folgendermaßen: „ins ‚diskursive Feld‘ der wissenschaftlichen Theologie wanderten [...] mit hoher rhetorischer Aggressionsbereitschaft jüngere, expressionistisch wilde und denkrevolutionär entschlossene Gottesdeuter ein, die den überkommenen Methodenkanon, etwa die historisch-kritischen Standards behutsamer Textauslegung, radikal in Frage stellten. Sie besetzten in harten Berufungskämpfen vergleichsweise schnell wichtige akademische Positionen, definierten sich durch eine pathetische Fundamentalkritik des bürgerlichen 19. Jahrhunderts, schickten in jakobinischer Brutalität ihre akademischen Väter unter die Guillotine des schnellen Vergessens und inszenierten bis in feinste Zeichen der Selbststilisierung hinein den elitären Habitus einer Avantgarde des absoluten Gotteswissens. Auf den Vorwurf der Älteren, sie seien intolerante ‚Absolutisten‘, reagier-

auf diese Situation geht. Für Oexle kann es keine Annäherung zwischen Erkennen und Leben geben, die Kluft zwischen ihnen muss ausgehalten werden. Diese systematische Entscheidung ist seiner Fokussierung auf die deutschen Debatten der Zwischenkriegszeit geschuldet. Mit Blick auf diese verwirft er jede Möglichkeit der Annäherung von Leben und Erkennen, da er in einer solchen unvermeidlich Nietzsches Entwertung der Wissenschaft vermutet. Deshalb bleibt die für ihn vorbildliche Lösung des Historismusproblems jene Max Webers, dem er attestiert, „ein Nietzscheaner im Fragen, aber Kantianer in den Antworten“ geblieben zu sein. (Mündliche Mitteilung in einem Gespräch am 20.11.2008). In seiner Prägung durch die deutschen Debatten entgeht Oexle dabei die Möglichkeit, dass ein Vorrang des Lebens vor dem Erkennen eingeräumt werden kann, ohne damit zugleich die Unendlichkeit des Forschungsprozesses, und also die Wissenschaft als Methode, zu entwerten. Der amerikanische Pragmatismus ist das Beispiel eines solchen dritten Wegs, der aus der verfahrenen deutschen Situation „Kant *oder* Nietzsche“ herauszuführen vermag.

¹¹⁴ Graf, Friedrich Wilhelm: „Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre“, in: Jan Rohls (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: 1988, 377–405.

¹¹⁵ Ebd., 378.

ten sie nicht etwa defensiv, durch Zurückweisung, sondern mit konfessorischem Unbedingtheitspathos.“¹¹⁶

Diese offensive Hinwendung zum Absoluten wird explizit gegen den Ballast historischen Wissens mit seiner Skepsis des Unabschließbaren vollzogen. Exemplarisch verdichtet sich die Gegnerschaft im Streit um Ernst Troeltschs letztes Buch *Der Historismus und seine Probleme*: „Mit Blick auf den Historismus und dessen Krise lautete ihr vielfältig variiertes Argument: Konsequente Historisierung bedeute Relativierung, also Vergleichgültigung, Auflösung von Substanz in bloße Relationen und Funktionen, unbegrenzbare Zersplitterung sowie – Dilthey und Troeltsch hätten es ja selbst eingestanden – Anarchie des Denkens und Erosion aller tragenden Verbindlichkeiten.“¹¹⁷ In der Kritik an Relativierung und Vergleichgültigung, die nicht zufällig auch das Herzstück von Strauss' Ablehnung des Historismus als Nihilismus und Soziologismus bilden, zeigt sich die Parallele der Diskurse. Es spiegeln sich darin gemeinsame Sozialisationserfahrungen und lebensgeschichtliche Brüche einer Generation, die eine aus den Fugen geratene Welt zu rekonstituieren versuchen. Der Individualismus von Wertsetzungen und die universelle Vergleichzeitigung historistischen Denkens werden darin zu Feindbildern. Denn das individualisierende und historisierende Verständnis geschichtlicher Wirklichkeit wird vor allem in seinem destruktiven Potenzial für die tradierten Formen von Normativität wahrgenommen. Historismus und Individualismus werden in der Theologie deshalb als die maßgeblichen Ideologien und Krankheiten der Moderne identifiziert: „Diese Ideologie [des Historismus] wird als defizitär erfahren, weil sie überkommene kollektive Verbindlichkeiten in eine Gleichgültigkeit individueller Wertsetzungen auflöse und einen ästhetisierenden Pluralismus der Gleichzeitigkeit des historisch Ungleichzeitigen toleriere.“¹¹⁸

Historismus ist schließlich das Schlagwort, in dem die Vielfalt dieser Krisenerfahrungen synthetisiert wird: „Historismus' galt ihnen als Repräsentationsdiskurs für die Krise der Moderne überhaupt, so daß sich im Themenkomplex ‚Krise des Historismus' ein elementares Leiden an ganz unterschiedlichen Phänomenen und Folgewirkungen des modernen, als Relativismus und Identitätsbedrohung erlittenen Pluralismus verdichtete.“¹¹⁹ Das Leiden an der Moderne artikuliert sich damit besonders prominent in der intensivierten Aufmerksamkeit für Zeit, Zeiterfahrung, Ge-

¹¹⁶ Graf, Friedrich Wilhelm: „Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik“, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004*, München: 2005, 49–81. Hier: S. 53.

¹¹⁷ Ebd., 53 f.

¹¹⁸ Graf, Antihistorismus, 385.

¹¹⁹ Graf, Annihilatio, 57.

schichtsverständnis.¹²⁰ Der Hintergrund der Krisenerfahrung gibt diesem Reden über Zeit dann eine ganz bestimmte Richtung: Es geschieht als Wiederentdeckung der Eschatologie. „Pointiert gesagt: Über ‚Zeit‘ redeten die Weimarer Fronttheologen vor allem mit Blick auf das ‚Ende der Zeiten‘ und über Geschichte vorrangig so, daß sie die Vergänglichkeit selbst, also die Hinfälligkeit alles Historischen betonten. Im Eschaton wird mit den Menschen auch ihre Geschichte zu Staub.“¹²¹

Im Streben nach einer Auslöschung der Geschichte – als vermeintlicher Wurzel allen Übels – zeichnet sich ein Ausweg aus dem Dilemma ab. Analog zu Strauss' Rückkehr zur Antike modelliert auch die protestantische Theologie posthistoristische Geschichtskonzepte, die folgender Logik folgen: „Ist alles Wissen, auch überliefertes religiöses Glaubenswissen, historisch vermittelt, also relativ, muß auch dieses historistisch erzeugte Wissen um die Relativität alles Wissens als geschichtlich relativ gedacht werden können. Aus diesem Argument leiteten die jüngeren Wilden im theologischen Diskurs der frühen Weimarer Republik ihr Recht zu einem neuen ‚Absolutismus‘ theologischer Reflexion ab. Den historistisch erzeugten Relativismus könnten nur Absolutheitsmutige überwinden, Denker unbedingter Verschärfung.“¹²²

In der gegen den Historismus gerichteten Radikalität zur Wiedergewinnung eines Absoluten zeigt sich Strauss damit erneut als Wiedergänger der theologischen Diskurse seiner Zeit. Wenn die Theologie der 1920er Jahre im Gewand einer Renaissance von Eschatologie oder Messianismus versucht, einen metahistorischen archimedischen Punkt jenseits historischer Kontingenzen wiederzugewinnen, dann unterscheidet sich dieses Projekt zwar in den Zielen, nicht aber in den verwendeten Mitteln von Strauss' Rückkehr zur Antike. In beiden Fällen sollen durch die Erneuerung einer geschichtsenthobenen Tradition die Kräfte zur Gestaltung der Gegenwart freigesetzt werden.

3. Die Rettung des Absoluten: Philosophie und Historie

In Strauss' Historismusdeutung begegnet damit das Modell eines „historistischen Antihistorismus“, in dem auf höchst originelle Weise ein von

¹²⁰ Christophersen, Alf: *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen: 2008.

¹²¹ Graf, Annihilatio, 66.

¹²² Ebd., 54. Dieses Argument einer Überwindung des Historismus aus seiner eigenen Logik heraus, verwendet Strauss in nahezu identischer Weise: „if we take historicism seriously [...] we are on the best way of overcoming historicism. For historicism is a very recent thing: practically the whole past was a-historical. By understanding the pre-modern past we familiarize ourselves with an essentially non-historical approach.“ *Historicism*, 13 f.

Nietzsche inspirierter lebensphilosophischer Protest gegen den Unendlichkeitscharakter wissenschaftlicher Forschung mit einer Verteidigung der Idee ewiger, überzeitlicher Objektivität kombiniert wird.¹²³ Eine solche Verknüpfung lebensphilosophischer und platonischer Motive macht den besonderen Reiz und zugleich die scheinbar paradoxe Widersprüchlichkeit von Strauss' Historismusbegriff aus. Indem er aus dem post-historistischen Motiv einer lebensphilosophischen Revolte gegen die Wertfreiheit der Wissenschaft die Rückkehr zum prä-historistischen Konzept ewig gültiger Wahrheiten folgen lässt, gibt Strauss erneut ein Beispiel seiner Logik der Extreme. Deren Argumentation steht in genauer Analogie zur zuvor skizzierten theologischen Historismuskritik. Im Umschlag von einer Position äußerster Historizität (Lebensphilosophie) zum strikt Anti-Historischen (Platon) gibt sich Strauss als Vertreter desselben „Absolutheitsmutes“ zu erkennen.

Um dies zu belegen, soll eine abschließende Analyse von Strauss' Historismus-Vortrag nun beispielhaft zeigen, wie er sich die Wiedergewinnung eines absoluten Standpunktes vorstellt und welche Rolle die Philosophie dabei spielt. Bevor er den konstruktiven Teil seiner Rede beginnt, nennt er zunächst drei Namen, um die Tradition philosophischen Denkens anzudeuten, von der er sich besonders nachdrücklich abgrenzt: Oswald Spengler, Wilhelm Dilthey und John Dewey sind seine erklärten Gegner.¹²⁴ Besonders interessant an dieser Aufzählung ist, dass sie demonstriert, wie Strauss in den USA bereits früh seine Galerie der üblichen Verdächtigen ergänzt – und den amerikanischen Pragmatismus als neuen Repräsentanten der alten Lieblingsfeinde entdeckt.¹²⁵ Doch Strauss sieht die Lage der Gegenwart inzwischen noch düsterer, denn diese expliziten Historisten unterscheiden sich von den restlichen Gelehrten nur darin, dass sie ihre historistischen Überzeugungen affirmativ vertreten: „To-day, we all are historicists to begin with. [...] Historicism is the basic assumption common to present-day democracy, communism, fascism.“¹²⁶ Nicht nur die heterogensten philosophischen Schulen (Strauss nennt Phänomenologen, Hegelianer, Marxisten, Wissenssoziologen), selbst die scheinbar unterschiedlichsten politischen Systeme ruhen für Strauss – diesseits aller Differenzen – auf der gemeinsamen Voraussetzung, nicht mehr an ein standpunktunab-

¹²³ Vgl. Heinßen, Johannes: *Historismus und Kulturkritik: Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert*, Göttingen: 2003. Zum Konzept eines „historistischen Antihistorismus“: Ebd., 489 ff.

¹²⁴ Historicism, 8.

¹²⁵ Ausführlicher wird dieser Verbindung im Schlusskapitel „Leo Strauss und die Wissenssoziologie“ nachgegangen. Vgl. In dieser Arbeit S. 227 ff.

¹²⁶ Historicism, 7.

hängiges, ewiges, absolutes Wissen zu glauben, sondern sämtliche Erkenntnisse bloß als „expression of its time“ zu betrachten.¹²⁷

Ob dieser Hang zur Selbstrelativierung den angeführten Gruppen tatsächlich so inhärent ist, darf dahingestellt bleiben. Für die Rekonstruktion von Strauss' Argument ist ausschlaggebend, dass er die Philosophie in ihrer wahren, also klassischen, also vormodernen Form zur Stellvertreterin eines nicht-historischen Denkens stilisiert: „historicism is that trend of human thought which overemphasizes history to the detriment of more important things. And when we use the term ‚historicism‘ emphatically, we mean by it the tendency to overemphasize history to the detriment of *philosophy*. In the extreme case [...] historicism would be the tendency to replace philosophy by history.“¹²⁸ Es muss zumindest zugestanden werden, dass das von Strauss geschilderte Konkurrenzverhältnis zwischen Philosophie und Geschichte als Legitimierungsinstanzen von Normativität eine unverändert aktuelle Problemlage schildert, wie der anhaltende Streit um Genesis und Geltung belegt.¹²⁹ Um die Triftigkeit seiner Gegensatzkonstruktion zu veranschaulichen, bemüht Strauss dann die Differenz zwischen „dreamy thoughts“ und „lucid thoughts“, zwischen bloßer Imagination und echtem Faktenwissen.¹³⁰ Für jede Wissenschaft, nicht zuletzt gerade auch im Bereich des Moralischen, sei der Anspruch unaufgebbar, wahres *Wissen* von bloßem *Aberglauben* zu unterscheiden.

Strauss beharrt darauf, dass eine solche Differenz nur verteidigt und aufrechterhalten werden kann, wenn gegen den Perspektivismus und Relativismus der Moderne die Rechtmäßigkeit eines „superior point of view“, einer „true doctrine“ zugestanden werde.¹³¹ An diese Begrenzung der Perspektivität knüpft er die Möglichkeit der Wissenschaft selbst. Im Zentrum einer solchen Rettung *absoluten* oder *wahren* Wissens stehe deshalb die Frage: „The radical problem of historicism is *not*, whether or not historicism enables us to understand adequately the past, but, whether and how far historical knowledge has philosophic relevance.“¹³² Die Frage nach der philosophischen Relevanz der Geschichte sollte sich vor dem Hintergrund des bislang Ausgeführten nun beinahe von selbst beantworten. Für Strauss gehört es zur Definition der Wahrheit, dass sie mit Zeit nichts zu tun haben *kann*. Denn wäre das Wahre in irgendeiner Weise abhängig von der Zeit,

¹²⁷ Ebd., 8.

¹²⁸ Ebd., 4 f. (Hervorhebung im Text).

¹²⁹ Vgl. Joas, Hans: „Weder Kant noch Nietzsche. Was ist affirmative Genealogie?“, in: ders., *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: 2011, 147–203.

¹³⁰ *Historicism*, 11.

¹³¹ Ebd., 11 und 13.

¹³² Ebd., 15 (Hervorhebung im Text).

dann wäre es eben nicht mehr Wahrheit, sondern bloß ein zeitlich begrenztes Vorurteil: „*the historicist fallacy* [...] is that history proves anything as to the truth or falsehood of any doctrine [...]. History proves nothing [...] because the relation between a doctrine and the time of its emergence is essentially *ambiguous*“.¹³³ Dieses Insistieren auf einem Nichtverhältnis zwischen Zeit und Wahrem verweist bereits voraus auf die Titelwahl von Strauss' bekanntestem Werk: *Naturrecht und Geschichte*. In direkter Erwiderung auf Martin Heideggers Anspruch, das *Sein* von der *Zeit* her zu verstehen, pocht Strauss darauf, dass *wahres* Sein (Naturrecht) mit *Zeit* (Geschichte) gerade nichts zu tun habe. Jeder Widerstand gegen diese These eines Absoluten bestätigt dann nur die anti-philosophische Stoßrichtung der Historie oder der modernen „Philosophie“: „Historicism in the usual sense is merely the fashionable form of intellectual laziness. History does not prove the historical relativity of all philosophy: it would prove, in the best case, [...] that all philosophies known to us, have been a failure [...]. But what else does this mean except that philosophy, quest for truth [...], is as necessary as ever?“¹³⁴

Wenn man nun wissen will, wie die Rückkehr zu einer wahren, einer nicht-historischen Philosophie aussieht, dann verweist Strauss bereits 1941 auf den Topos des „Natürlichen“: „By assimilating ourselves to that non-historical approach, we are learning gradually, slowly, not without pains, to look at things with the eyes of non-historical human beings, with the eyes of *natural* human beings.“¹³⁵ Der Weg zu *Natural Right and History* ist damit beschritten. Die Voraussetzungen und Implikationen dieser Wende zum Naturrecht für Strauss' Historismusbegriff soll der nächste Abschnitt explizieren.

III. Spuren Weimars in „Naturrecht und Geschichte“

In der Transformation von Nietzsches Frage nach dem Zusammenhang von Wissenschaft und Leben zur Erneuerung eines absoluten, ewigen Standpunktes, den Strauss in der antiken Philosophie findet, gibt sich damit die theologisch-politische Dimension der Auseinandersetzung mit dem Historismus zu erkennen. Das Leitmotiv des Nihilismus – die „Umwertung aller Werte“ – tritt bei Strauss allerdings nicht mehr als Bedrohung und Zwilingsbruder des Historismus auf, sondern als historisch einmalige Chance der Befreiung. Diesen „Tigersprung“ aus der Geschichte vollzieht er öf-

¹³³ Ebd., 21 (Hervorhebungen im Text).

¹³⁴ Ebd., 22.

¹³⁵ Ebd., 14 (Hervorhebung im Text).

fentlich in den 1949 gehaltenen *Walgreen Lectures*, die er später als *Natural Right and History* publizierte.¹³⁶ Das Buch markiert den erfolgreichen Wechsel an die University of Chicago und reflektiert zugleich die intellektuelle Situation an dieser.

Strauss' Analysen zur Geschichte des Naturrechts stehen in einer doppelten Perspektive: Zum einen stellen sie eine Stimme im Streit der amerikanischen Politikwissenschaft um das Problem des Relativismus dar, zum anderen aber sind sie eine Stellungnahme in der Deutung des Phänomens des Totalitarismus.¹³⁷ Die Zuwendung zum Thema des Naturrechts als Reaktion auf die Erfahrung des Totalitarismus bildet dabei den Schlussstein in der Rekonstruktion von Strauss' Transformation der Weimarer Historismus-Debatten. Die Frage, wie der Nationalsozialismus an die Macht kommen konnte, beantwortet er, indem er die Erzählung vom Historismus als dem geistigen Wegbereiter des Nationalsozialismus entwickelt. Diese Argumentation, die auch in Strauss' Diskussion von Historismus und Nihilismus bereits begegnete, gilt es im Folgenden nun anhand der einleitenden Passagen des Historismusbuches im Detail zu rekonstruieren.

Zuerst soll der Kontext der Ausarbeitung dieser Fragestellung veranschaulicht werden. An der University of Chicago vollzogen der Präsident Robert M. Hutchins und Vordenker wie Mortimer J. Adler seit den 1930er Jahren eine viel beachtete Wende zum Thomismus, die sich gegen den Werterelativismus ihrer Gegenwart richtete. Strauss' Verteidigung der Philosophie als Advokatin ewiger Maßstäbe bot dies das ideale Umfeld. Strauss nutzte diese universitätspolitische Konstellation in Chicago, um seine Historismuskritik als philosophische Propädeutik für die Suche nach den Quellen eines nicht von Menschen gemachten Rechts anzubieten. In den folgenden zwei Kapiteln soll dann gezeigt werden, wie er dieses Programm in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch, Ernst Cassirer und Martin Heidegger entfaltet. Im Naturrecht als Modell überrechtlichen Rechts, also als Abgrenzung zu einem rein von Menschen gemachten Recht, zeigen sich schließlich auch die gemeinsamen Motive zwischen Historismuskritik und der Kritik an den kulturphilosophischen Varianten der Religionsphilosophie. Den Spuren der Kontinuität zwischen Früh- und

¹³⁶ Zum Entstehungskontext der *Walgreen Lectures*, deren Bedeutung für die Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts noch zu entdecken bleibt, vergleiche die informative Darstellung bei: Bluhm, *Ordnung*, 200 ff.

¹³⁷ Zur Verortung von Strauss in den politikwissenschaftlichen Debatten um den Relativismus vgl. Bluhm, *Ordnung*, 202 ff. Den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Strauss' Fragestellung und dem Totalitarismus gibt auch Jerome Kerwin, der „Chairman of the Walgreen Foundation“, in seinem Vorwort zu *Natural Right and History*: „In recent years that peculiar twentieth-century phenomenon – the totalitarian regime – revived among political philosophers the study of the traditionalist natural law doctrine, with its insistence upon limited state authority.“ NRH, V.

Spätwerk wird damit ein weiteres Mal nachgegangen. Im Folgenden soll nun ein Doppeltes geleistet werden: Zum einen soll am Beispiel des Kapitels „Natural Right and the Historical Approach“ aus dem Naturrechtsbuch gezeigt werden, wie Strauss seine Kritik des Historismus zu einer Verhandlung der Legitimität der Philosophie als solcher wendet. Darin entwickelt er sein Verständnis der Philosophie als Wissen von ewiger, unveränderlicher Wahrheit. Der Schlusspunkt seiner Historismuskritik als Verteidigung der Philosophie (einer sehr spezifischen Auffassung von Philosophie!) weist damit sowohl *zurück* auf den Streit um den Status theologischer Wahrheit im ersten Abschnitt als auch *nach vorn* auf die Abgrenzung zur Wissenssoziologie, die im dritten und letzten Abschnitt folgt.

1. Die ideenhistorische Bedeutung der University of Chicago

Obwohl Strauss das unter dem Titel *Natural Right and History* 1953 veröffentlichte Buch aus Vorträgen redigierte, die er im Oktober 1949 als *Walgreen Lectures* an der University of Chicago gehalten hatte, verweist die Thematik dennoch zum letzten Mal in Strauss' amerikanischem Werk direkt zurück auf die Debatten der Weimarer Republik und auf die Deutungsarbeit, die er während der New Yorker Jahre von 1937 bis 1948 auf diese verwendete. Das Naturrechtsbuch markiert damit den Schlussstein des „europäischen Strauss“, der im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht. Nach dem Blick auf Strauss' New Yorker Vorträge und seine frühesten Schriften ist es sinnvoll, um die Kontinuität und Kohärenz seiner Argumentation zu zeigen, nun mit diesem Endpunkt seiner Entwicklung abzuschließen. Die Kontexte und Voraussetzungen seiner dortigen Position sollen erneut herausgearbeitet werden.

Der Beginn der New Yorker Exiljahre, die von 1937 bis 1948 reichen, lässt sich anhand von Strauss' Nachlass in der Chicagoer Regenstein Library heute sehr genau datieren. So zeigen die Eintragungen in seinem deutschen Reisepass, wie er auf der Suche nach einer Anstellung seit dem Herbst 1936 mehrmals per Schiff von England nach Amerika reiste.¹³⁸ Das erste Mal kam er am 6. Oktober 1936 in New York an. Seit 1937 hielt sich Strauss dann für längere Zeiträume in New York auf, zunächst alleine und seit dem 20. August 1938 mit einem dauerhaften Aufenthaltsvisum gemeinsam mit seiner Frau Marie. In New York selbst war es vor allem die Unterstützung und Vermittlung durch den jüdischen Historiker Salo W.

¹³⁸ Zu den folgenden Angaben vergleiche die Reisepässe mit den Einreisestempeln von Leo und Marie Strauss, die sich im Nachlass von Strauss an der University of Chicago befinden: Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 28, Folder 1.

Baron, der dieser Suche zuletzt zum Erfolg verhalf.¹³⁹ Baron verschaffte Strauss die Möglichkeit, einen Kurs an der Columbia University zu unterrichten und sich damit vor Ort bekannt zu machen. Endgültig fand Strauss zuletzt dann Unterschlupf an der „University in Exile“, einer seit 1933 bestehenden Universität innerhalb der Universität, an der selbst erst 1919 gegründeten New School for Social Research.¹⁴⁰ Die ausgezeichnete Darstellung der Geschichte der New School durch Peter M. Rutkoff und William B. Scott zeigt dabei, wie Strauss' Position an dieser Institution alles andere als unproblematisch war. Sie bringen Strauss' Verhältnis zu dem humanistisch geprägten Milieu der New School, die ein Zentrum pazifistischen und sozialistischen Denkens war, prägnant auf den Punkt, wenn sie urteilen: „Strauss rejected what he saw as the ‚amoral humanism‘ that characterized the various forms of democratic liberalism.“¹⁴¹ Der Vorwurf eines „amoralischen Humanismus“ an die Adresse seiner Kollegen an der New School, die einen demokratischen Liberalismus vertraten, fasst Strauss' Kritik an seinen Gegnern tatsächlich präzise zusammen, wie die Ausführungen zu Nihilismus und Historismus belegten.

Seine deshalb nicht nur sozial, sondern auch intellektuell prekäre Lage als Außenseiter an der New School schildert Strauss noch 1946 in einem Brief an seinen Freund Karl Löwith mit Worten deutlicher Verzweiflung und Erschöpfung: „Das Leben hier in diesem Lande ist entsetzlich schwer für Leute wie mich. Man muss um die einfachsten Arbeitsbedingungen kämpfen, und man unterliegt in jedem Kampf. [...] Was hier nicht in das Schema passt, ist verloren.“¹⁴² Das „Schema“, das Strauss beklagt, ist vermutlich jener an der New School vorherrschende „demokratische Liberalismus“. Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass von Phasen pessimistischer Selbstwahrnehmung niemand verschont bleibt und dass gerade Strauss für solche besonders anfällig ist, enthält diese Momentaufnahme doch eine treffende Charakterisierung seiner Außenseiterrolle an dieser Institution. Auch neun Jahre nach seiner Ankunft in New York war Strauss an der New School damit nicht heimisch geworden.

Der Wechsel an die University of Chicago im Jahr 1949 überrascht insofern wenig und markiert als Übergang an eine konservativ ausgerichtete

¹³⁹ Der Briefwechsel zwischen Salo W. Baron und Leo Strauss befindet sich in den *Salo W. Baron Papers*, Series 1: Correspondence, Box 25, Folder 16, Special Collections, Manuscripts Division, Stanford University. Für den Hinweis auf diese Korrespondenz danke ich Thomas Meyer.

¹⁴⁰ Rutkoff, Peter M./Scott, William B.: *New School: A History of the New School for Social Research*, New York, NY: 1986.

¹⁴¹ Ebd., 143. Vergleiche dort auch die Schilderung von Strauss' Rolle an der New School: S. 143–149.

¹⁴² LS III, 658.

Universität einen entscheidenden Wendepunkt für die Entfaltung von Strauss' Werk. Durch diese Ortsveränderung war aus seiner Sicht endlich der Grundstein gelegt für ein ruhiges Reifen seines Alterswerkes, das fundamentalen Anfechtungen wie während der Zeit des Exils in Europa und New York so nicht mehr ausgesetzt sein sollte. Die einleitenden Passagen des Naturrechtsbuches bilden die letzten Zeugnisse einer direkten Rechtfertigung „nach außen“. Danach wechselt Strauss' Stil und die weiteren Klassiker-Interpretationen setzen den hermeneutischen Rahmen solcher Abgrenzungen stillschweigend voraus.

Der Verzicht auf solche Rechtfertigungen war möglich, weil Strauss an der University of Chicago gemeinsam mit Ikonen eines konservativen amerikanischen akademischen Milieus wie Scott Buchanan, Richard McKeon und Mortimer J. Adler unterrichtete.¹⁴³ Unter der Ägide des Präsidenten der University of Chicago, Robert M. Hutchins, war die Universität seit 1929 fundamental verändert und weltanschaulich entlang einer aristotelisch-thomistischen Philosophie neu ausgerichtet worden.¹⁴⁴ In Abkehr vom Erbe John Deweys und der linksliberalen „Chicago School“ – die symbolgeladen mit dem frühen Tod George Herbert Meads und seiner

¹⁴³ Vergleiche dazu die autobiographischen Erinnerungen dieser drei wichtigsten Erneuerer konservativen Denkens nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA: Adler, Mortimer Jerome: *Philosopher At Large: An Intellectual Autobiography*, New York, NY: 1977. Buchanan, Scott: *Scott Buchanan: A Centennial Appreciation of His Life and Work, 1895–1968*, Annapolis, MD: 1995. McKeon, Richard: *Freedom and History and Other Essays: An Introduction to the Thought of Richard McKeon*, Chicago, IL: 1990. Speziell McKeons großer Einfluss an der University of Chicago scheint Strauss' Wirken dort vorbereitet zu haben. Wie Strauss vertrat McKeon die Doktrin, dass Texte ausschließlich aus sich selbst heraus verstanden werden dürfen. Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen im Humanities Department, die erst durch den Weggang von McKeons Konkurrenten endeten. McNeill schildert die damalige Kritik an McKeons philosophischer Methode folgendermaßen: „A particular philosophical doctrine is being imposed' [...]. 'It is at least more than questionable whether the examination of a work of art ,in itself' without any external reference means anything at all.' [...] In practice [...] it turned into ,a tissue of absurdities' relying upon ,the isolation of certain words, usually called ,terms,' in the book studied, and the creation of a quite arbitrary interplay among them.'“ McNeill, Hutchins' University, 119 f. Die Parallelen zu späteren Kritiken an Strauss' hermeneutischen Prinzipien sind hier besonders auffällig. Vgl. Pocock, J. G. A.: „Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's ,Strauss's Machiavelli““, in: *Political Theory* 3 (1975), 385–401.

¹⁴⁴ Hutchins' programmatische Orientierung an Aristoteles und Thomas von Aquin lässt sich direkt auf den Einfluss seines philosophischen Mentors Mortimer Adler zurückführen. Dies schildert instruktiv: McNeill, Hutchins' University, 34 ff. Eine alternative Charakterisierung von Hutchins' Wirken bietet Shils, Edward: „Robert Maynard Hutchins“, in: ders. (Hg.), *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago, IL: 1991, 185–196.

Auseinandersetzung mit dem neuen Präsidenten verknüpft wird¹⁴⁵ – setzte Hutchins in der Folge bewusst auf die Berufung konservativer europäischer Emigranten wie Jacques Maritain oder Hans Morgenthau – und eben auch Leo Strauss.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Zur so genannten „Hutchins Controversy“ vgl. Cook, Gary A.: *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, Urbana, IL: 1993. Insbesondere: S. 183 ff. Mittlerweile wurde Cooks konfrontativer Darstellung der Konstellation jedoch auch widersprochen. Vgl. Levine, Powers of the Mind, 75 ff. Die Möglichkeit solcher entgegengesetzter Darstellungen erklärt Joachim Radkau überzeugend folgendermaßen: „Wie Mortimer Adler war Hutchins ‚eine der lautesten Stimmen im Anti-Dewey-Konzert‘ [...]. Jedoch teilte er nicht Adlers Anti-Intellektualismus, sondern unterstellte eben diesen seinen Gegnern. Er zog nicht gegen den ‚Liberalismus‘ zu Felde, sondern vertrat ständig die Sache der ‚liberal education‘ und der ‚liberal arts‘, – offensichtlich bemüht, dem Worte ‚liberal‘ einen anderen Klang zu geben und die Vorstellung der ‚freien Künste‘ [...] zur Essenz einer ‚liberalen Erziehung‘ neuen Stils zu machen.“ Radkau, Joachim: *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluß auf die amerikanische Europapolitik 1933–1945*, Düsseldorf: 1971. Hier: S. 217. Die Strategie, sich nicht defensiv in etablierten Diskursen zu rechtfertigen, sondern stattdessen offensiv die Deutungsmacht über Begriffe selbst zu reklamieren, lässt sich auch in Strauss' Umdeutung des Historismusbegriffs beobachten. Darin muss folglich eine Parallele zwischen ihm und Hutchins gesehen werden.

¹⁴⁶ „Strauss und Morgenthau repräsentieren verschiedene Möglichkeiten des Konservatismus, verbunden mit dem Bemühen, europäische Traditionen in den USA heimisch zu machen. Überhaupt ist unschwer zu erkennen, daß die Universität von Chicago durch Hutchins ein Sammelpunkt vorzugsweise für konservative deutsche Emigranten wurde“. Radkau, Emigration, 219. Und in einem Interview, das Radkau mit Helmut Kuhn führte, ergänzt dieser Radkaus Schilderung um folgende Beobachtung: „Der Philosoph Helmut Kuhn registriert einen ‚merkwürdig großen Einfluß‘ einiger Emigranten auf das politische Denken der Amerikaner; dabei handelt es sich vor allem um Leo Strauss und Morgenthau. Strauss sei in der gesamten englisch-sprechenden Welt ‚zu großer Bedeutung aufgestiegen““. Ebd., 220. Auch Jacob Taubes, der 1947 als Stipendiat nach New York kam und dort unter anderem noch bei Leo Strauss studierte, schildert die damalige geistesgeschichtliche Konstellation ähnlich: „In diesen Jahren vollzieht sich ein Exodus einiger der begabtesten Assistant Professors der Columbia University, die eine Festung des amerikanischen Pragmatismus darstellte. Richard McKeon und Mortimer Adler verlassen New York und gehen nach Chicago, an die dortige von Robert M. Hutchins reformierte Universität. Die Reform bestand – auf eine Formel gebracht – in der Abschaffung des Fußballteams und der Einführung des Thomismus. Jacques Maritain und Leo Strauss beherrschen das erste Jahrzehnt des Committee on Social Thought.“ Taubes, Jacob: „Carl Schmitt – Ein Apokalyptiker der Gegenrevolution (1985)“, in: ders., *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, München: 2012, 237–254. Dort: S. 245. Als Korrektur von Taubes' polemisch zugespitzter Darstellung sollte freilich erwähnt werden, dass das facettenreiche Wirken Jacques Maritains – dem neben anderem eine wichtige Rolle bei der Ausarbeitung der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 zukommt – keineswegs als schlichter Thomismus resümierbar ist. Vgl. Jude P. Dougherty: *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington, D.C.: 2003.

Paradigmatisch für den weltanschaulichen Hintergrund dieser Wende steht der in Europa wenig bekannte Mortimer J. Adler, der einen tiefen Einfluss auf Hutchins ausübte.¹⁴⁷ Thomas Mann äußerte sich in einem Brief an Agnes E. Meyer vom 26. November 1940 wenig vorteilhaft über den katholischen Eiferer, den er abschätzig als „Savonarola“ und „thomistischen Juden“ charakterisiert: „Die Universität hier [Chicago] ist aufgestört durch den äußerst arroganten Angriff Mortimer Adlers, eines thomistischen Juden, der großen Einfluß auf den Präsidenten Hutchins und – seine Frau hat, gegen die ‚positivistischen‘ Professoren. Er fordert eine Art von theokratischer Demokratie, verlangt kategorisch das Mittelalter zurück und prophezeit dieser ganzen Cultur einen furchtbaren Untergang.“¹⁴⁸ In einem weiteren Brief an Agnes E. Meyer – deren „Hutchins-Kritik“ Mann „mit Genuß und Zustimmung“ gelesen hat – schreibt er schließlich über „Adlers Tücke gegen Dewey“: „die Theorien und Forderungen dieser Leute haben auch für mein Gefühl etwas Gefährliches und stehen im Grunde einem spirituellen Fascismus näher als der Demokratie“.¹⁴⁹ Den reaktionären Mittelalter-Kult, den Mann an der University of Chicago beobachtet, bewertet er in Analogie zu Erfahrungen aus der Weimarer Zeit selbst als „Ausdruck der herrschenden Verwirrung“.¹⁵⁰ Die Idealisierung des Mittelalters als Gegenentwurf zum herrschenden Relativismus der Gegenwart beurteilt er deshalb höchst skeptisch: „Autorität ist schon gut und ist notwendig der Zukunft und einer besseren Welt – ich meine eine letzte, absolute Autorität, wodurch der Begriff eher eingeschränkt als verstärkt wird. Aber wir können und sollen nicht ins Mittelalter zurück“.¹⁵¹ Vor solchen Rettungsszenarien hütet sich Mann aus sicherem Instinkt, der ihn in Bezug auf Adler vermuten lässt, dass es sich schlicht um Leute handele, „die so

¹⁴⁷ „Mortimer Adler war unter den Konservativen ein Außenseiter, aber dennoch keine quantité négligéable; denn er stand in enger Beziehung zu Robert M. Hutchins, dem Präsidenten der Universität von Chicago, an der auch Adler lehrte. Seit zwei Jahrzehnten war Adler für Hutchins so etwas wie ein geistiger Mentor und Führer durch die Philosophie geworden.“ Radkau, *Emigration*, 216 f.

¹⁴⁸ Mann, Thomas: *Briefe 1937–1947*, Frankfurt/M.: 1963. Hier: S. 169.

¹⁴⁹ Ebd., 170.

¹⁵⁰ Ebd., 169. Zur kulturkritischen Instrumentalisierung des Mittelalters während der Weimarer Republik vgl. Oexle, Otto Gerhard: „Das Mittelalter als Waffe. Ernst H. Kantorowicz’ ‚Kaiser Friedrich der Zweite‘ in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik“, in: ders., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: 1996, 163–215.

¹⁵¹ Mann, Briefe, 170. Damit spielt Thomas Mann vermutlich auf einen Band an, den Adler damals gemeinsam mit Jacques Maritain herausgab: Maritain, Jacques/Adler, Mortimer Jerome (Hgg.): *Scholasticism and Politics*, New York, NY: 1940.

tun, als schwämmen sie kühnlich gegen den Strom, die aber im Grunde mit ihm schwimmen.“¹⁵²

Auslöser für solch vernichtende Urteile waren publikumswirksame Vorträge Adlers, vor allem ein 1940 unter dem Titel „God and the Professors“ gehaltener.¹⁵³ In diesem vertrat Adler die Ansicht, dass das liberale Establishment an amerikanischen Universitäten, mit dem er vor allem den Einfluss John Deweys meinte, größere Schäden verursachen würde als Adolf Hitler: „I say we have more to fear from our professors than from Hitler. It is they who have made American education what it is, both in content and method: in content, an indoctrination of positivism and naturalism; in method, an exhibition of anarchic individualism masquerading as the democratic manner. Whether Hitler wins or not, the culture which is formed by such education cannot support what democracy we have against interior decay.“¹⁵⁴

Das Gegengift gegen den vorherrschenden liberalen Humanismus im Zeichen des damals einflussreichen Pragmatismus fand Adler schließlich in einem rigiden Neo-Thomismus und der Forderung nach einer Orientierung der Erziehung an einem Kanon von „Great Books“.¹⁵⁵ Ein Programm, das in mehreren Hinsichten an Strauss' eigene Positionen erinnert. Eine halb scherzhaft, halb ernst gemeinte Selbstbeschreibung aus einem Brief an Gershom Scholem aus dem Jahr 1952 ist im Horizont dieser Kontexte zu lesen: „ich habe mich [...] auf dem Weg über einen *jüdischen Thomismus* zum radikalen ‚Rationalismus‘ bewegt, bin also nunmehr auf dem rechten Flügel (denn die Rechte ist die Wahrheit, die Linke ist sinister, wie niemand besser als Sie weiss)“.¹⁵⁶

Es wird sich zeigen, wie Adlers Polemik gegen Dewey sich in Strauss' Verhältnis zu Troeltsch und zum Historismus spiegelt. Einen direkten Bezug auf die thomistische Leitideologie an der University of Chicago enthält bereits die Einleitung zu *Natural Right and History*, wenn Strauss feststellt: „Present day American social science, as far as it is not Roman Catholic social science, is dedicated to the proposition that all men are endowed by the evolutionary process or by a mysterious fate with many kinds of urges and aspirations, but certainly with no natural right.“¹⁵⁷ Diese

¹⁵² Mann, Briefe, 169.

¹⁵³ Adler, Mortimer Jerome: „God and the Professors“, in: Lyman Bryson (Hg.), *Science, Philosophy, and Religion: A Symposium*, New York, NY: 1941, 120–138.

¹⁵⁴ Der Original-Vortrag erschien am 14. November 1940 in einem „Special Issue“ der Campus-Zeitung der University of Chicago, dem *Daily Maroon*. Leichter zugänglich ist der Beitrag heute über folgende Online-Quelle: <http://www.ditext.com/adler/gp.html>. Zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.

¹⁵⁵ Adler, *Philosopher At Large*, 55 ff.

¹⁵⁶ LS III, 728 (Hervorhebung St. St.).

¹⁵⁷ NRH, 2 (Hervorhebung St. St.).

Stelle ist eine Referenz an Jacques Maritain, der unter dem Titel *Man and the State* im Jahr vor Strauss die Walgreen Lectures gehalten hatte.¹⁵⁸ In diesem Umfeld fand Strauss jene idealen Arbeitsbedingungen vor, die nach den Jahren auszehrender Kritik und der Rechtfertigung nach außen an der New School zuletzt das allmähliche Entstehen und Wachsen eines Schülerkreises ermöglichten.¹⁵⁹

Das Werk an der Schnittstelle dieses Übergangs ist *Natural Right and History*. Als Strauss es verfasste, war er bereits seit zehn Jahren in den USA und mittlerweile akademisch etabliert. Inwiefern dieses Buch mit seiner Inszenierung einer Drohkulisse des Historismus die Diskussionen der Weimarer Republik als motivierendes Herzstück enthält, sollen die folgenden Kontextualisierungen zeigen.

2. Historisches Denken als Gefahr: Strauss über Ernst Troeltsch

Berühmt ist die *Introduction*, mit der Strauss 1953 sein Hauptwerk *Natural Right and History* eröffnete. Bereits im ersten Satz bezieht er sich dort zur Erläuterung der Beweggründe seines Versuchs einer Erneuerung des Naturrechtsdenkens auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und zitiert daraus folgende Passage: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness.“¹⁶⁰ Wenige Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und kurz nach der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wendet sich Strauss damit dem Topos unzerstörbarer Rechte zu, die jedem Menschen als Menschen zukommen und unabhängig von Zeit oder Ort gelten sollen.¹⁶¹ Die damals wie heute unverändert wichtige Frage, wie solche für alle Menschen geltende, von staatlicher Gesetzgebung nicht einschränkbare Rechte normativ zu begründen seien, will Strauss mit einer Erneuerung des Naturrechtsdenkens beantworten.

Als entscheidende Vorbedingung zur Sicherung eines solchen Unternehmens betrachtet er die Aufgabe, die Feinde solcher Ideen zu identifizieren. Strauss macht in seiner Einleitung klar, dass er eine sehr genaue Vor-

¹⁵⁸ Maritain, Jacques: *Man and the State*, Washington, D.C.: 1998.

¹⁵⁹ Eine detaillierte Aufarbeitung der Geschichte dieser Schulbildung gehört zu den großen Desiderata der Strauss-Forschung, aber auch der Ideengeschichtsschreibung nach 1945 im Allgemeinen.

¹⁶⁰ NRH, 1.

¹⁶¹ Eine ausgezeichnete Geschichte des Naturrechtsdenkens bietet: Hartung, Gerald: *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Freiburg/Br.: 1998. Die Kontexte der Entstehung der Menschenrechtserklärung stellt instruktiv dar: Moyn, Samuel: *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, MA: 2010.

stellung davon hat, warum ewig gültige Maßstäbe des Rechten und Guten ausgerechnet in Deutschland zusammenbrachen. Diese Verantwortung schreibt er der im 19. Jahrhundert in Deutschland entstandenen Strömung historischen Denkens zu, die er als hauptverantwortlich für die Relativierung und letztlich Zerstörung der Naturrechtstradition ansieht. Der zentrale Repräsentant dieser Entwicklung ist für ihn der Theologe, Kulturphilosoph und liberale Politiker Ernst Troeltsch.¹⁶² Strauss bezieht sich auf einen von Troeltsch zu Beginn der Weimarer Republik gehaltenen Vortrag, um seine Oppositionsbildung zwischen deutschem und amerikanischem Denken zu entwickeln: „About a generation ago, an American diplomat could still say that ‚the natural and the divine foundation of the rights of man ... is self-evident to all Americans.‘ At about the same time a German scholar could still describe the difference between German thought and that of Western Europe and the United States by saying that the West still attached decisive importance to natural right, while in Germany the very terms ‚natural right‘ and ‚humanity‘ ,have now become almost incomprehensible ... and have lost altogether their original life and color.‘ While abandoning the idea of natural right and through abandoning it, he continued, German thought has ‚created the historical sense,‘ and thus was led eventually to unqualified relativism.“¹⁶³

Der Vortrag Troeltschs, auf den sich Strauss hier bezieht, trägt den Titel *Naturrecht und Humanität in der Weltgeschichte*.¹⁶⁴ Als Troeltsch im Herbst 1922 an der Hochschule für Politik in Berlin erstmals seinen Vortrag hielt, tat er dies im Zeichen einer fundamentalen Selbstkritik.¹⁶⁵ Während er sich während des Ersten Weltkriegs noch rege an der Propaganda gegen die Westmächte der Entente beteiligt hatte, so scheute er nach dem

¹⁶² Für eine knappe Skizze von Troeltschs außergewöhnlicher Biographie und seinem Disziplingrenzen sprengenden Forschungsprogramm vgl. Rendtorff, Trutz: Art. „Troeltsch“, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 34, Berlin: 2002, 130–143. Zu Troeltschs spezifischer Rolle in der deutschen geistigen Neuorientierung nach der Niederlage 1918: Leonhard, Jörn: „Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden“. Ernst Troeltsch und die geschichtspolitische Überwindung der Ideen von 1914“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“: Ernst Troeltsch in Berlin*, Gütersloh: 2006, 205–230.

¹⁶³ NRH, 1 f.

¹⁶⁴ Troeltsch, Ernst: „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“, in: ders., *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923)*, Berlin: 2002, 477–512.

¹⁶⁵ Den bereits damals Aufsehen erregenden Charakter von Troeltschs Äußerungen dokumentiert ein Zeitungsbericht, den Thomas Mann in der *Frankfurter Zeitung* am 25. Dezember 1923 publizierte. In diesem würdigte er Troeltschs Rede emphatisch als pädagogisches Programm zur Revision der unglücklichen Ideen von 1914, deren Anhänger bekanntlich auch er selbst zuvor war. Vgl. Mann, Thomas: „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik (1923)“, in: ders., *Werke in dreizehn Bänden, Band 12*, Frankfurt/M.: 1974, 627–629.

Zusammenbruch der Monarchie 1919 im Lichte der gemachten Erfahrungen nicht vor einer umfassenden Kritik früherer Positionen zurück und engagierte sich als einer der wichtigsten intellektuellen Verteidiger der jungen Republik.¹⁶⁶ Auf diese Kontexte geht Strauss nicht weiter ein. Er belässt es bei seinem groben Fingerzeig, dass Troeltsch die Differenz zwischen Deutschland und dem Westen anhand der unterschiedlichen Geltung des Naturrechts beschreibe. Diese Zusammenfassung des Inhalts von Troeltschs Vortrag ist nun nicht nur ungenau, sondern verkehrt dessen Argumentation in ihr Gegenteil.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Eine eindringliche Rekonstruktion der Kontexte sowie der programmatischen Bedeutung dieses Textes für Troeltschs spätes Denken bietet: Joas, Hans: „Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation“, in: Gert Albert (Hg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen: 2003, 252–270.

¹⁶⁷ Diese Strategie, die eigenen Quellen mit einer gewissen Willkürlichkeit zu behandeln, mag nicht mehr ganz überraschend sein, insofern dieser Vorwurf an Strauss bereits an früheren Stellen begegnete. Fritz Heinemanns kritische Rezension zu *Philosophie und Gesetz* mit dem Vorwurf einer illegitimen „Platonisierung der jüdischen Philosophie des Mittelalters“, respektive einer „Judaisierung Platons“ war ein eindringliches Beispiel solcher Schwierigkeiten. In seiner Besprechung von *Naturrecht und Geschichte* erhebt Helmut Kuhn gleichfalls schwere Vorwürfe gegen Strauss: „Die von Strauss vorgeschlagene Aufgliederung der klassischen Naturrechtslehre ist von erstaunlicher Kühnheit. Sie weicht nicht nur von der üblichen Darstellung ab, sondern steht im Widerspruch [...] zur Sprache der antiken Autoren. Bekanntlich wurde die Terminologie der Naturrechtslehre erst von der Stoa geschaffen [...]. Die Verkoppelung aber von klassischer Philosophie und klassischem Naturrecht im Denken von Strauss bringt es mit sich, daß seine Darstellung des klassischen Naturrechts ganz an Plato und Aristoteles orientiert ist, d.h. an Denkern, bei denen von Naturrecht gar nicht oder nur parenthetisch die Rede ist [...]. Strauss schreibt als ein gelehrter Kenner der antiken Philosophie [...]. Er weiß also, was er tut, und seine Kühnheiten stammen nicht aus Unbesonnenheit, sondern *sind ihm durch seine philosophische Absicht aufgezwungen*. Immerhin ist nicht zu verkennen, daß der Philosoph Strauss dem Historiker Strauss einige Ungelegenheiten bereitet. Es ist doch, gerade für einen eminenten Kenner der Texte, mißlich, von Platos Naturrechtslehre zu sprechen und anachronistisch dem Philosophen eine ihm fremde Sprache aufzunötigen.“ Kuhn, Helmut: „Naturrecht und Historismus“, in: *Zeitschrift für Politik* 3 (1956), 289–304. Hier: S. 295 (Hervorhebung St. St.). Solche Vereindeutigung und Reduktion der verwendeten Quellen im Sinne seiner eigenen argumentativen Interessen entdeckt schließlich auch Heinz Dieter Kittsteiner in Strauss' Spengler-Bild, das er im Aufsatz *Three Waves of Modernity* analysiert: „Der Aufsatz beginnt mit einer ungenauen Erinnerung an den ‚Untergang des Abendlandes‘, denn Spengler hatte keinesfalls ‚the decline or setting of modernity‘ prophezeit, sondern [...] nur den Formwechsel von Kultur zur Zivilisation als Untergangproblem gefaßt.“ Kittsteiner, Heinz Dieter: „Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Geschichte durch Geschichte überwinden: Ernst Troeltsch in Berlin*, Gütersloh: 2006, 21–47. Hier: S. 31 f. Diese kurze Beispielsammlung macht deutlich, dass die willkürliche Verwendung des Troeltsch-Zitats also durchaus keinen Einzelfall darstellt.

Strauss verwendet Troeltsch als Repräsentanten des deutschen Denkens, das den historischen Sinn hervorbrachte und damit zuletzt in den Relativismus führte. Dieser ehemals spezifisch deutsche Relativismus infiltrierte inzwischen auch das amerikanische Denken, wovon Strauss' Buch warnt und wovon seine Erneuerung der Idee des Naturrechts schützen soll: „What was a tolerably accurate description of German thought twenty-seven years ago would now appear to be true of Western thought in general. It would not be the first time that a nation, defeated on the battlefield and, as it were, annihilated as a political being, has deprived its conquerors of the most sublime fruit of victory by imposing on them the yoke of its own thought.“¹⁶⁸ Strauss suggeriert hier, dass die wahre Verantwortung für die Herrschaft der nationalsozialistischen Ideologie Denkern wie Troeltsch – einem liberalen Verteidiger der Weimarer Republik – anzulasten sei, da sie eben dessen historistischen Relativismus voraussetze.

Angesichts derart schwerer Vorwürfe empfiehlt sich ein Blick in Troeltschs Text. Dieser beginnt im ersten Satz mit einer Reflexion zum Verhältnis zwischen Deutschland und dem Westen nach dem Ende des Krieges: „Die von beiden Seiten geführte Kultur- und Moralpropaganda des Weltkrieges ist ein Kapitel für sich und zeigt, daß in den heutigen demokratischen Verhältnissen moralische und geschichtsphilosophische Bemäntelungen der Politik zur Mobilisation der Massen unentbehrlich sind. Es ist Moral und Geschichtsphilosophie als Kriegsmittel in der Hand eines politisch geleiteten, zentralisierten Journalismus, dem sich die Gelehrten nur allzu häufig anpassen.“¹⁶⁹ Troeltsch blickt hier mit kritischer Distanzierung auf sein eigenes Engagement als öffentlicher Intellektueller während des Weltkrieges zurück. Im Rückblick durchschaut und anerkennt er die „Kultur- und Moralpropaganda des Weltkrieges“ nüchtern als massenpsychologische Instrumentalisierung der Moral und Geschichtsphilosophie zum Kriegsmittel, auf die er auch selbst hereingefallen war.¹⁷⁰ Anders als viele seiner Zeitgenossen radikalisierte Troeltsch seine Ansichten über den Unterschied zwischen Deutschland und dem Westen nach dem Ende des Krieges aber gerade nicht nationalistisch, noch verschrieb er sich einem historistischen Relativismus, sondern suchte nach einer *Synthese*, einer konstruktiven Zusammenführung der unterschiedlichen Traditionen.¹⁷¹

¹⁶⁸ NRH, 2.

¹⁶⁹ Troeltsch, *Naturrecht*, 493.

¹⁷⁰ Eine spannende Darstellung dieses dunklen Kapitels deutscher Geistesgeschichte bietet Kurt Flasch. Leider entgeht seiner polemischen Verve Troeltschs wichtige Selbstkritik nach dem Krieg: Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin: 2000.

¹⁷¹ „In der Idee der Menschenrechte, die nicht vom Staat verliehen werden, sondern ihm und aller Gesellschaft selbst als ideale Voraussetzungen dienen, liegt ein Kern von

Aus der Selbstkritik erwächst damit das Programm einer neuen Prüfung und Interpretation der damals vertretenen Ansichten: „Hinter diesen praktischen und augenblicklichen Fragen steht nun aber doch ein dauerndes und theoretisches Problem, das des Unterschieds des deutschen politisch-geschichtlich-moralischen Denkens gegenüber dem westeuropäisch-amerikanischen.“¹⁷² Als Thema von Troeltschs Reflexion begegnet hier also tatsächlich die von Strauss ungenau zitierte „difference between German thought and that of Western Europe“. Der Vortrag bietet im Weiteren jedoch gerade keine Affirmation dieses Gegensatzes, sondern eine außergewöhnlich produktive Konfrontation der westlichen Idee der Menschenrechte mit einem vom deutschen historischen Denken entwickelten anspruchsvollen Begriff von Individualität und Selbstverwirklichung. Im Unterschied zu Strauss, der den Gegensatz einer westlichen und einer spezifisch deutschen, historischen Denkweise festschreibt und fortsetzt, will Troeltsch diese Gewalt erzeugende Trennung der Kulturen gerade unterlaufen.¹⁷³ Darin liegt die entscheidende Differenz zu Strauss. Troeltschs große Innovation nach dem Krieg besteht in seinem Versuch, die verschiedenen Beweggründe der beiden Traditionen zu verstehen und herauszuarbeiten. Aufgrund der Erfahrungen von militärischer Niederlage und demokratischer Revolution verabschiedet er sich von einer polarisierenden, geschichtsphilosophischen Argumentation und sucht nun nach möglichen Wegen der Vermittlung, der Verständigung und der Synthese zwischen deutschem Historismus und westeuropäischer Naturrechtslehre.

Das „einheitliche Wesen des westeuropäischen Denkens“ im Unterschied zur „deutschen Denkweise“ knüpft Troeltsch an die Termini „Naturrecht“ und „Humanität“: „An der Stellung zu diesen Begriffen scheiden sich die Wege.“¹⁷⁴ Wider den kulturkämpferisch aufgeheizten Zeitgeist damals, stellt er gleich zu Beginn fest: „Es handelt sich bei ihnen vor allem nicht um neue und besondere westeuropäische Begriffe, sondern um uralte europäisch-antik-christliche Ideen, die den Grundstock der europäischen

Wahrheit und von Forderungen des europäischen Ethos, der nicht vernachlässigt werden darf, sondern in jene Ideen eingearbeitet werden muß. [...] Das ist ein Programm der Selbstbesinnung des deutschen historisch-politisch-ethischen Denkens [...]. Durchgeführt werden kann es nur durch die Arbeit von Generationen und durch die Bildung eines in ihm sich einigenden Gemeingeistes der führenden Köpfe.“ Troeltsch, *Naturrecht*, 510 f.

¹⁷² Ebd., 493 f.

¹⁷³ „Ob eine solche Selbstbesinnung und Selbstkritik einen Einfluß auf die weltpolitische Situation haben kann, ist eine Frage für sich. Hier herrscht vorerst noch der Streit und die absichtliche Schürung des Gegensatzes. Es handelt sich vielmehr um eine Aufgabe, die rein von uns und unserer sachlichen Verpflichtung zur Selbstbesinnung ausgeht [...]. Hier handelt es sich vorerst nicht mehr um Propaganda und Apologetik nach außen, sondern um Ordnung und Klarheit im eigenen Hause.“ Ebd., 507.

¹⁷⁴ Ebd., 495.

Geschichtsphilosophie und Moral bildeten und mit Theologie und Humanismus seit Jahrtausenden verschwistert sind.“¹⁷⁵ Entgegen der damaligen deutschen Selbstwahrnehmung verweist Troeltsch damit auf den Sachverhalt, dass die westeuropäischen Menschenrechtsideen tief in der europäischen Tradition verwurzelt sind und nicht einfach als „fortschrittlich“ oder „revolutionsfreundlich“ abklassifiziert werden können. Mit dieser These einer fundamentalen Kontinuität zwischen antikem und neuzeitlichem Denken will Troeltsch die in Deutschland damals hochgehaltene These der Unvereinbarkeit von Konservatismus und Demokratie aushebeln.

Die Menschenrechtsidee der Französischen Revolution wird damit von einem Rechtfertigungsdruck befreit. Die revolutionäre Zäsur finde sich eher auf der Seite des deutschen Denkens mit seiner Herkunft aus der romantischen Gegenrevolution.¹⁷⁶ Das deutsche Denken zur Verteidigerin einer auf die Antike zurückgehenden abendländischen Tradition zu stilisieren, wird damit als profundes Selbstmissverständnis enttarnt. In dieser Hinsicht argumentiert Troeltsch also ganz auf Strauss' Linie und beschreibt den „letzten Unterschied“ zwischen westlichem und deutschem Denken folgendermaßen: „Eine ewige, Moral und Recht gemeinsam begründende rationale und gottgesetzte Ordnung dort, eine immer neue und lebendige, individuelle Verkörperung des historisch-produktiven Geistes hier, das ist der letzte Unterschied.“¹⁷⁷ Auch die daraus resultierenden gegenseitigen Verständnisschwierigkeiten und Vorurteile bringt er mit feinem Gespür auf den Punkt: „Wer an das ewige göttliche Naturrecht, die Gleichartigkeit der Menschen, die Einheitsbestimmung der Menschheit glaubt und darin das Wesen der Humanität sieht, der empfindet die deutsche Lehre als seltsame Mischung von Mystik und Brutalität. Wer umgekehrt eine ewig lebendige, individuelle Bindungen aus immer neuem Recht begründende Fülle der Individualitäten in der Geschichte sieht, dem erscheint die westeuropäische Ideenwelt als kahler Rationalismus und egalitärer Atomismus, als Seichtigkeit und Pharisäismus zugleich.“¹⁷⁸

Troeltsch verschließt also keineswegs die Augen vor den verhängnisvollen Elementen der deutschen Tradition, die er in der autoritären politischen Kultur und der Polemik gegen Menschenrechte und Völkerbund erkennt. Die politischen Fehlentwicklungen in Deutschland lastet er aber gerade nicht in reduktionistischer Weise dem deutschen Denken als solchen an,

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ „Der Konservatismus [...] liegt bei der westeuropäischen Tradition. Das ist paradox, wo sich das deutsche Denken wesentlich als konservativ, aristokratisch und autoritär gibt und das westeuropäische als fortschrittlich, demokratisch und revolutionsfreundlich.“ Ebd.

¹⁷⁷ Ebd., 496.

¹⁷⁸ Ebd., 496 f.

sondern sucht nach einem differenzierteren Bild.¹⁷⁹ Neben der besonderen gesellschaftlichen und politischen Situation in Deutschland, identifiziert er gerade die *Polarisierung* der beiden Traditionen – der deutschen und der westeuropäischen – als verhängnisvollen Faktor: „Auch darf man nicht übersehen, daß die Gegensätze im letzten Grunde weniger ausschließend sind als sie scheinen. [...] Es muß aber [...] von all diesen praktischen [...] Begrenzungen des Gegensatzes abgesehen werden, wenn man seine rein theoretische Herausarbeitung und seine propagandistische Verwertung für die großen Weltkämpfe verstehen will. Da treten die Systeme eben rein als Systeme auf und suchen sich gegenseitig moralisch und ideologisch niederzukämpfen.“¹⁸⁰

Das Denkmuster, das Strauss zur Voraussetzung seines Naturrechtsbuches macht, stellt für Troeltsch damit eine fatale Sackgasse des Denkens dar, die es zu korrigieren und zu überwinden gelte, indem auf der Basis des gemeinsam Geteilten nach einer Synthese gestrebt wird: „Bei alledem bedarf doch die dabei vorausgesetzte und nur individuell gestattete Idee der grundsätzlichen persönlichen Mündigkeit, Verantwortung und Autonomie der Persönlichkeit *einer sehr viel stärkeren Hervorhebung, als das namentlich [...] bei uns geschehen ist*. In der Idee der Menschenrechte, die nicht vom Staat verliehen werden, sondern ihm und aller Gesellschaft selbst als ideale Voraussetzungen dienen, liegt ein Kern von Wahrheit und von Forderungen des europäischen Ethos, der nicht vernachlässigt werden darf, *sondern in jene Ideen eingearbeitet werden muß*.“¹⁸¹

Anders als Strauss stilisiert Troeltsch aus den gemeinsam diagnostizierten Schwierigkeiten deshalb kein aporetisches Entweder-Oder, das nach dem sozialdarwinistischen Modell eines „Survival of the Fittest“ im Wettkampf zweier Kulturen dann ausgetragen wird. Troeltschs entscheidender Punkt ist vielmehr, dass die Forderung einer *Entscheidung* zwischen den

¹⁷⁹ Im Rückblick auf die Erfahrungen von Weltkrieg, nationalistischer Kulturkritik und antiwestlicher Propaganda ist Troeltsch sehr wohl klar, dass sich das Wertvolle der deutschen Revolution der Romantik mit ihrem Konzept „expressiver Individualität“ (Charles Taylor) als politische Verfallsgeschichte darstellt. Er resümiert deshalb auch kritisch: „Aus der individuellen Fülle der Volksgeister wurde die Verachtung der allgemeinen Menschheitsidee, aus der pantheistischen Staatsvergötterung die ideenlose Achtung des Erfolges und der Gewalt, aus der romantischen Revolution ein sattes Behagen am Gegebenen, aus dem jeweils individuellen Recht eine rein positive Satzung des Staates, aus der hochgeistigen, überbürgerlichen Moral die Moralskepsis überhaupt, aus dem Drang des deutschen Geistes zu einem staatlichen Leibe derselbe Imperialismus, wie überall sonst in der Welt.“ Ebd., 504.

¹⁸⁰ Ebd., 506.

¹⁸¹ Ebd., 510 (Hervorhebungen St. St.).

zwei Traditionen nur in immer neue Kriege führe.¹⁸² Angestrebt werden sollte die wechselseitige Einarbeitung der Erkenntnisse und des Gewinns von der einen Tradition in die andere, also der Versuch einer *Synthese*. Allein dies eröffnet die Chance, die Mängel beider Traditionen zu erkennen und im Austausch zu beheben, anstatt sie zu ignorieren und die Notwendigkeit einer weltgeschichtlichen *Wahl* zu inszenieren. Letzteres ähnelt eher einer existenzphilosophisch inspirierten Projektion des Modells individueller Lebensführung auf gesamtgesellschaftliche Verhältnisse. Eine solche Betonung der *Entscheidung* im Raum des Politischen hat sich historisch allerdings eher als unglückliche Wahl erwiesen.

Im Unterschied zu Strauss ringt Troeltsch darum auch um ein komplexes Bild des deutschen Historismus, das dessen Mängel ebenso wie dessen Verdienste benennt. Troeltsch schildert deshalb, wie sich der von Herder gegebene Impuls für das deutsche Denken bei „Bismarck, Nietzsche und Marx“ zu einer „eigentümlichen Mischung von Romantik und Naturalismus“ entwickelte. In dieser fatalen Mischung identifiziert er jene Zwierspältigkeit, die darin endete, „die Romantik zu brutalisieren und den Zynismus zu romantisieren“.¹⁸³ Daraus folgert er jedoch nicht in einem Kurzschluss bereits die Illegitimität der deutschen Kritik am Rationalismus. Die Infragestellung des Universalismus durch das Konzept expressiver Individualität betrachtet er keineswegs als erledigt.¹⁸⁴ Strauss hält jedoch an der

¹⁸² Besonders deutlich wird diese Abgrenzung an Troeltschs Spengler-Kritik: „Ein Buch wie das in der Hauptsache von Nietzsche herkommende Spenglersche Untergangsbuch und sein kolossaler Eindruck sprechen geradezu für das Gegenteil, für die schärfste Formulierung aller skeptischen, amoralistischen, pessimistischen, gewaltpolitischen und zynischen Folgerungen des romantischen Aesthetizismus und Individualitätsgedankens. Es folgert daraus auch ganz konsequent den Untergang. Denn mit solchen Gedanken kann man nicht existieren [...]. Wer leben will [...], wird gerade diesen Weg nicht gehen dürfen, sondern die deutschen Traditionen, statt sie extrem zu vereinseitigen und dabei ihr relativ Bestes [...] aufzugeben, in neue Berührung mit den großen Weltbewegungen bringen müssen.“ Ebd., 510 f.

¹⁸³ Ebd., 505.

¹⁸⁴ „Die deutsche Romantik hatte an ihrem Individualitätsbegriff ein neues positives ethisches und historisches Prinzip. Entscheidend ist dabei der mystisch-metaphysische Sinn dieser Individualitätsidee als jeweils besonderer Konkretion des göttlichen Geistes in Einzelpersonen und überpersönlichen Gemeinschaftsorganisationen. Nicht materielle und soziale gleichartige Atome und universale Naturgesetze, sondern jeweils verschieden-eigenartige Persönlichkeiten und individualisierende plastische Kräfte liegen der Wirklichkeit zugrunde. Das ergibt eine ganz andere Humanitätsidee [...]. Es ergibt aber auch eine andere Gemeinschaftsidee“. Ebd., 502 f. Eine solche Kritik des Universalismus im Namen eines handlungstheoretisch informierten, komplexen Individualitätsbegriffes ist bis heute nicht obsolet geworden. Vgl. Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M.: 1992. Im anglo-amerikanischen Sprachraum eröffnete vor allem Isaiah Berlin den Zugang zu dieser Tradition neu, die durch Charles Taylor und die Kommunitarismus-Debatte später breite Aufmerksamkeit erfuhr. Vgl. Berlin, Isaiah: „Die Revolu-

künstlichen Entgegensetzung von Rationalismus und Universalismus einerseits, historischem Verstehen andererseits fest und vertieft den Graben, den Troeltsch zu schließen versuchte.

Das entstellende Troeltsch-Bild in *Naturrecht und Geschichte* ist deswegen weder ein Missgeschick noch Zufall, sondern der Beleg einer intellektuellen Standortbestimmung. Diese bildet die Grundlage für Strauss' Angriff auf die amerikanische Sozialwissenschaft insgesamt: „Whatever might be true of the thought of the American people, certainly American social science has adopted the very attitude toward natural right which, a generation ago, could still be described, with some plausibility, as characteristic of German thought. The majority among the learned who still adhere to the principles of the Declaration of Independence interpret these principles not as expressions of natural right but as an ideal, if not as an ideology or a myth.“¹⁸⁵

Als jüdischer Emigrant aus dem nationalsozialistisch gewordenen Deutschland bietet sich Strauss in Chicago damit als Cassandra an, um die unamerikanischen Strömungen der damaligen amerikanischen Sozialwissenschaft zu identifizieren und vor ihnen zu warnen. In der politischen Atmosphäre der McCarthy-Ära war dies eine von Erfolg gekrönte Strategie.¹⁸⁶ Wie schon in den zionistischen Debatten um die Bestimmung jüdischer Identität in Europa nimmt Strauss auch hier wieder die Rolle des Aufklärers für sich in Anspruch, der als ideenhistorischer Purist zur Trennung der Traditionen mahnt. Die deutsche Tradition historistischen Denkens wird dabei dämonisiert und Historisierung wie Pluralisierung zu einer angstbesetzten Drohkulisse ausgestaltet. Solche Verzerrungen, die den Historismus als Wegbereiter von Nationalsozialismus und Kommunismus skandalisieren, waren im Umfeld von Mortimer Adlers Dewey-Kritik, der die liberalen Professoren zum größeren Übel als Hitler erklärt, anschlussfähig.

Das Schreckgespenst des Relativismus weiß Strauss dann in bunten Farben zu malen. Er droht damit, dass die Ablehnung des Naturrechts unweigerlich zu unheilvollen Konsequenzen führen muss. Zwischen den Idealen von „Kannibalen“ und „zivilisierten Menschen“ könne nicht mehr unterschieden werden, wenn das Prinzip einer epochen- und kulturübergreifenden, verbindlichen Hierarchisierung von Werten aufgegeben werde: „all societies have their ideals, cannibal societies no less than civilized

tion der Romantik. Eine Krise in der neuzeitlichen Geistesgeschichte“, in: ders., *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin: 1998, 291–330. Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: 1989.

¹⁸⁵ NRH, 2 (Hervorhebung St. St.).

¹⁸⁶ Vgl. McCumber, John: *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*, Evanston, IL: 2001.

ones. If principles are sufficiently justified by the fact that they are accepted by a society, the principles of cannibalism are as defensible or sound as those of civilized life.“¹⁸⁷

Wenn die Überzeugung der Möglichkeit wahrer und unveränderlicher Aussagen über die menschliche Natur aufgegeben werde, überantworten wir uns notwendigerweise einem haltlosen Relativismus, der nur noch „blinde Vorlieben“ als Kriterium angeben könne: „The contemporary rejection of natural right leads to nihilism – nay, it is identical with nihilism.“¹⁸⁸ Strauss' Antwort, die er für diese inszenierte Ausweglosigkeit bereithält, lautet dann: „The problem posed by the conflicting needs of society cannot be solved if we do not possess knowledge of natural right.“¹⁸⁹

Einen solchen Glauben an die Möglichkeit der Philosophenherrschaft, an die Lösung sozialer Konflikte durch *wahres Wissen*, kritisiert Isaiah Berlin leidenschaftlich: „Die Idee des vollkommenen Ganzen, der endgültigen Lösung, in der alle guten Dinge nebeneinander bestehen, scheint mir nicht nur unerreichbar – das wäre eine Binsenweisheit –, sondern auch *in sich nicht schlüssig*; ich weiß nicht, was mit einer solchen Harmonie gemeint ist.“¹⁹⁰ Seine Skepsis gegen die Idee einer solchen „Endlösung“ führt Berlin auf die Einsicht zurück, dass „bestimmte Werte notgedrungen miteinander kollidieren müssen“. Wenn man aber die Unvermeidlichkeit von Wertkonflikten, die unreduzierbare Vielfalt letzter Überzeugungen einräumt, dann „erweist sich die Vorstellung, eine ‚Endlösung‘ sei möglich, als eine Illusion, und eine äußerst gefährliche obendrein.“¹⁹¹ Gefährlich wird die Vorstellung vom „einzig wahren Weg zur endgültigen Lösung aller gesellschaftlichen Probleme“, weil die „bewaffneten Propheten“ keinen Preis scheuen, um ihr Ziel zu erreichen: „wenn man an die Möglichkeit einer solchen Lösung wirklich glaubt, dann ist gewiß kein Preis zu hoch, um sie zu erreichen [...]. Da ich den einzig wahren Weg zur endgültigen Lösung aller gesellschaftlichen Probleme kenne, weiß ich auch, in welche Richtung ich die Karawane der Menschheit treiben muß; und da ihr nicht wißt, was ich weiß, darf euch nicht die geringste Entscheidungsfreiheit zugestanden werden, wenn das Ziel erreicht werden soll. [...] Möglicherweise müssen Hunderttausende untergehen, damit Millionen für alle

¹⁸⁷ NRH, 3.

¹⁸⁸ Ebd., 5.

¹⁸⁹ Ebd., 3.

¹⁹⁰ Berlin, Isaiah: „Das Streben nach dem Ideal“, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität*, Frankfurt/M.: 1995, 13–36. Hier: S. 29 (Hervorhebung St. St.).

¹⁹¹ Ebd., 31.

Zeiten glücklich werden können. Was bleibt uns, die wir über das Wissen verfügen, anderes übrig, als uns bereit zu erklären, sie alle zu opfern?“¹⁹²

Man mag Strauss zugutehalten, dass er sich als Philosoph keineswegs zum Politiker aufschwingen will. Dennoch entgeht er damit allerdings nicht Berlins Kritik, dass die Idee des vollkommenen Ganzen, einer absoluten Hierarchie der Werte *in sich nicht schlüssig* ist. In einem kurzen Text, der schlicht *Relativism* überschrieben ist, setzt sich Strauss mit Berlin auseinander.¹⁹³ Seine Antwort ist jedoch eher ein Beispiel für die Wirklichkeit unreduzierbarer, monadischer Parallelwelten als für einen Dialog. Strauss' Replik verdichtet sich in der Feststellung: „Berlin cannot escape the necessity to which every thinking being is subject: to take a final stand, an absolute stand in accordance with what he regards as the nature of man [...] Berlin's statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of liberalism – of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis [...]. Berlin's [...] inadequacies arise from his wish to find *an impossible middle ground between relativism and absolutism*“.¹⁹⁴

Die Existenz eines dritten Wegs *zwischen* Relativismus und Absolutismus wird damit schlicht bestritten. Um seine Position in dieser Hinsicht so deutlich wie möglich zu machen, betont Strauss im Naturrechtsbuch deshalb, dass es sich bei der Idee des Naturrechts nicht allein um ein Ideal handelt, sondern um einen alle Kulturen übersteigenden, ewigen Standard: „To reject natural right is tantamount to saying that all right is positive right, and this means that what is right is determined exclusively by the legislators and the courts of the various countries. Now it is obviously meaningful [...] to speak of ‚unjust‘ laws or ‚unjust‘ decisions. In passing such judgements we imply that there is a standard of right and wrong independent of positive right and higher than positive right [...]. Many people today hold the view that the standard in question is in the best case nothing but the ideal adopted by our society or our ‚civilization‘ and embodied in its way of life or its institutions.“¹⁹⁵

Mit seiner Rede von „ungerechten Gesetzen“ bewegt sich Strauss freilich keineswegs außerhalb eines breit geteilten Konsenses. Die Lehre von den Grenzen positiven Rechts wurde aufgrund der Erfahrungen mit den totalitären Diktaturen Europas nach 1945 allgemein akzeptiert. Diesen Bewusstseinswandel belegt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948, aber auch die berühmt gewordene *Radbruchsche Formel*, wo-

¹⁹² Ebd., 31 f.

¹⁹³ Strauss, Leo: „Relativism“, in: ders., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, IL: 1989, 13–26.

¹⁹⁴ Ebd., 17 (Hervorhebung St. St.).

¹⁹⁵ NRH, 2 f.

nach „das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen“ habe, wenn der „Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein unerträgliches Maß“ erreicht.¹⁹⁶ Seine solitäre Stellung wächst Strauss demnach erst zu, wenn er die Einhegung positiven Rechts allein von der Erneuerung naturrechtlichen Denkens abhängig macht. Eine solche Engführung auf das Naturrecht ist jedoch keineswegs eine Denknötwendigkeit, sondern wird durch die zentrale Prämisse seiner Politischen Philosophie bestimmt. Diese besteht in der Auffassung, dass es für alle Menschen *eine wahre Antwort* auf die Frage nach dem vollkommenen Leben, nach dem Guten und nach dem Rechten gebe.

Diese einleitende Charakterisierung seines Standpunkts ergänzt Strauss schließlich um die Feststellung, dass das Problem des Naturrechts so fundamental ist, dass es sich nicht in einer sozialwissenschaftlichen Problemstellung erschöpfe. Der Streit um das Naturrecht erstreckt sich bis in die Naturwissenschaften und gibt sich damit als philosophische und metaphysische Frage im umfassenden Sinn zu erkennen: „The issue of natural right presents itself today as a matter of party allegiance. Looking around us, we see two hostile camps, heavily fortified and strictly guarded. One is occupied by the liberals [...] the other by the Catholic and non-Catholic disciples of Thomas Aquinas. But both armies [...] [are] in the same boat. They all are modern men. We all are in the grip of the same difficulty. Natural right in its classic form is connected with a teleological view of the universe. [...] The teleological view of the universe, of which the teleological view of man forms a part, would seem to have been destroyed by modern natural science.“¹⁹⁷ Dieser Widerspruch zwischen einer nicht-teleologischen Naturwissenschaft und einer teleologischen Wissenschaft vom Menschen bezeichnet für Strauss die aporetische Lage unserer Gegenwart. Er sieht nur zwei mögliche Antworten auf diese Situation: Entweder eine naturalistische Lösung oder den typisch modernen Dualismus. Die naturalistische Lösung besteht für ihn in einem strikten Reduktionismus: „the nonteleological conception of the universe must be followed up by a nonteleological conception of human life“.¹⁹⁸ Da dieser radikale Schritt sowohl in der Alltagserfahrung als auch aus ethischen Gründen auf breite Ablehnung stößt, erscheint der moderne Dualismus als alternativlos: „people were forced to accept a fundamental, typically modern, dualism of a nonteleological natural science and a teleological science of man.“¹⁹⁹

¹⁹⁶ Der einflussreiche Rechtsphilosoph Gustav Radbruch prägte diese Formulierung 1946 in dem Aufsatz *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*: Radbruch, Gustav: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* (1946), Baden-Baden: 2002.

¹⁹⁷ NRH, 7 f.

¹⁹⁸ Ebd., 8.

¹⁹⁹ Ebd.

Strauss legt jedoch nahe, dass ein Rückgang auf die Antike, insbesondere auf „the comprehensive view of Aristotle“, einen Ausweg aus diesem Dilemma weise. Mehr als diesen kryptischen Fingerzeig bietet er allerdings nicht. Anstatt den Ausblick auf das Problem der Rechtfertigung des Naturrechts in seiner Spannung zu den Naturwissenschaften zu vertiefen, verpflichtet sich Strauss auf eine strikte Beschränkung seiner Diskussion des Themas auf die sozialwissenschaftlichen Aspekte: „The fundamental dilemma, in whose grip we are, is caused by the victory of modern natural science. [...] Needless to say, the present lectures cannot deal with this problem. They will have to be limited to that aspect of the problem of natural right which can be clarified within the confines of the social sciences.“²⁰⁰ Auch wenn sich Strauss nun auf den Boden der gegenwärtigen „social sciences“ stellt, hat er den spezifisch *philosophischen* Status seiner Frage nach dem Naturrecht doch markiert. Die Sozialwissenschaften aber verwerfen das Problem des Naturrechts entweder im Namen des Historismus oder im Namen der Unterscheidung von Fakten und Werten.²⁰¹ Ihre radikalste Gestalt findet die Attacke des Historismus auf das Naturrecht – laut Strauss – im Werk Martin Heideggers.

3. Martin Heidegger – „the only radical historicist“?

Um die Bedeutung Martin Heideggers für Strauss' Denken ranken sich unzählige Gerüchte. Vor allem Strauss selbst beförderte diese Mythenbildung, indem er an verschiedenen Stellen seines Werks kryptisch auf Heidegger anspielt.²⁰² Die Bemerkungen zu Heidegger sind vermutlich auch deshalb so intensiv rezipiert, weil Strauss griffige Formeln prägt, die Heidegger großzügig heroisieren. Berühmt etwa sind die Formulierungen, wenn er ihn „the only great thinker in our time“ nennt, oder wenn er Max Weber im Vergleich mit ihm als bloßes „orphan child“ abkanzelt, oder schließlich Ernst Cassirers philosophische Bedeutung auf das hämische Urteil reduziert: „There was a famous discussion between Heidegger and Ernst Cassirer in Davos which revealed the lostness and emptiness of this

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ „Present-day social science rejects natural right on two different, although mostly combined, grounds; it rejects it in the name of History and in the name of the distinction between Facts and Values.“ Ebd.

²⁰² Strauss erwähnt Heidegger namentlich nur in einer sehr überschaubaren Zahl von Texten. Außer in den autobiographischen Rückblicken *A Giving of Accounts* und *Vorwort zur amerikanischen Ausgabe* des Spinoza-Buches setzt sich Strauss mit Heidegger lediglich in zwei Texten explizit auseinander: in dem bereits genannten Nachruf auf Kurt Riezler und in einem Essay zu Heideggers Existenzialismus. Strauss, Leo: „An Introduction to Heideggerian Existentialism“, in: ders., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, IL: 1989, 27–46.

remarkable representative of established academic philosophy to everyone who had eyes“.²⁰³ Diesen Lobeshymnen, die für Nicht-Heideggerianer einigermaßen schal klingen, hängt freilich der Verdacht an, dass Strauss in seiner Heroisierung Heideggers eigentlich Selbstinszenierung betreibt.

Um diesem Verdacht nachzugehen, gilt es zunächst zu fragen: Was ist für Strauss eigentlich die philosophische Bedeutung Heideggers, die ihm den Ehrentitel des „only great thinker in our time“ einbringt? Strauss identifiziert Heidegger mit der philosophischen Revolution des Existenzialismus: „Existentialism is a nameless movement like pragmatism or positivism. [...] Existentialism owes its overriding significance to a single man: Heidegger. Heidegger alone brought about such a radical change in philosophic thought as is revolutionizing all thought in Germany and continental Europe and is beginning to affect even Anglo-Saxony. I am not surprised by this effect.“²⁰⁴ In dieser kurzen Passage stecken zahlreiche kontroverse Vorannahmen. Sowohl die Gleichstellung des Existenzialismus mit Pragmatismus und Positivismus als auch die Behauptung, dass der Existenzialismus nur einem einzigen Mann, nämlich Heidegger, seine Bedeutung verdanke, sind hoch problematisch. Relevant für die Auseinandersetzung mit dem Historismus ist jedoch ein anderer Aspekt, auf den sich die Diskussion deshalb beschränkt. Die geistesgeschichtliche Bedeutung, die Strauss dem Existenzialismus Heideggers zuschreibt, spitzt sich auf dessen Ablehnung jeder Ethik zu: „*Heidegger did face the problem. He declared that ethics is impossible, and his whole being was permeated by the awareness that this fact opens up an abyss.*“²⁰⁵

Die Situation der Unmöglichkeit einer philosophischen Rechtfertigung von Ethik überhaupt ist der Ausgangspunkt, an dem Strauss den Dialog mit Heidegger aufnimmt. Er erklärt ihn zum wichtigsten Denker unserer Zeit, weil in Heideggers Denken die Kritik an Vernunft und Ethik am radikalsten entwickelt wird: „All rational philosophic positions have lost their significance and power. [...] I am afraid that we shall have to make a very great effort in order to find a solid basis for rational liberalism. Only a great thinker could help us in our intellectual plight. But here is the great trouble: the only great thinker in our time is Heidegger.“²⁰⁶ Strauss nimmt nun zwar nicht für sich in Anspruch, dieser große Denker („thinker“) zu sein, sondern bescheidet sich mit der Rolle des Gelehrten („scholar“), sucht aber sehr wohl die Auseinandersetzung mit Heidegger.

Obwohl der Name Heideggers im ganzen Naturrechtbuch nicht einmal auftaucht, verdeutlicht der skizzierte Hintergrund zumindest, warum seine

²⁰³ Alle Zitate: Heideggerian Existentialism, 28 f.

²⁰⁴ Ebd., 27 (Hervorhebung St. St.).

²⁰⁵ Ebd., 28 (Hervorhebung im Text).

²⁰⁶ Ebd., 29.

Ablehnung einer philosophischen Ethik von Strauss an die Kritik des historistischen Relativismus gekoppelt werden kann.²⁰⁷ Eine Auslegung des Kapitels „Natural Right and the Historical Approach“ aus dem Naturrechtsbuch zeigt zudem, wie Strauss die verschiedenen Stränge seiner Historismuskritik in der Verhandlung der Frage „Was ist Philosophie?“ vereinigt. Er entwickelt hier in systematischer Gestalt ein Verständnis von Philosophie als Wissen von ewiger, unveränderlicher Wahrheit. Heideggers Temporalisierung der philosophischen Wahrheitskonzeption kann insofern durchaus zu Recht als imaginärer Gesprächspartner und Konterpart im Hintergrund vermutet werden. Das Verständnis der Philosophie als Sphäre ewiger, unveränderlicher Maßstäbe wird in dieser Konstellation als der nach langem Ringen erreichte Einheitsspunkt von Strauss' Denken erkennbar. Sowohl die religionsphilosophische Vorgeschichte als auch die Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie besitzen ihre motivierende Mitte deshalb in der Kritik historischen Denkens.

Strauss beginnt das erste, dem Historismus gewidmete Kapitel seines Naturrechtsbuches mit der Feststellung, dass die Herrschaft historischen Denkens für die Marginalisierung des Naturrechts in der Gegenwart verantwortlich zu machen sei: „there cannot be natural right if there are no immutable principles of justice, but history shows us that all principles of justice are mutable.“²⁰⁸ Im Folgenden versucht er „the utter irrelevance of this argument“ nachzuweisen. Die historistische Widerlegung der Existenz eines Naturrechts durch den Verweis auf die faktische Vielfalt von Naturrechtskonzeptionen sei weder neu noch ein Verdienst des 19. Jahrhunderts. Schon in der Antike habe dieses Argument in der Unterscheidung zwischen „Natur“ und „Konvention“ Verwendung gefunden. Die Entdeckung des Widerspruchs zwischen der Einheit eines behaupteten Prinzips und der Vielfalt der faktischen Wirklichkeit gebührt also keineswegs erst dem Historismus.²⁰⁹

Die Art und Weise der *Deutung* dieses Missverhältnisses trenne hingegen die Modernen und die Alten fundamental. Die Differenzierung von Natur und Konvention in der Antike habe nicht dazu geführt, die Natur als

²⁰⁷ Trotz mangelnder Belegstellen in Strauss' Texten ist es in der Sekundärliteratur üblich, unter Verweis auf seine Selbstdarstellung die entscheidende Bedeutung Heideggers zu betonen. Kein Sammelband zu Strauss kommt ohne eine Erörterung des Verhältnisses Strauss-Heidegger aus, ungeachtet der schmalen Textbasis. Exemplarisch: Smith, Reading Strauss, 108–130. Kritisch dazu jüngst: Zuckert, Cathrine: „Jewish, Yes, but Heideggerian?“, in: Samuel Fleischacker (Hg.), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, PA: 2008, 83–105.

²⁰⁸ NRH, 9.

²⁰⁹ „The conclusion from the variety of notions of right to the non-existence of natural right is as old as political philosophy itself.“ Ebd., 10.

das Maßgebliche zu bestreiten. Genau das geschehe jedoch in der Moderne: „the modern historical view [...] rejects as mythical the premise that nature is the norm“.²¹⁰ Wenn die Natur als Norm aufgegeben werde, dann zerstöre dies jedoch die Idee der Philosophie überhaupt, insofern die Unterscheidung zwischen „Meinen“ und „Wissen“ die Existenz eines wahren und ewigen Maßstabs voraussetze: „Philosophizing means to ascend from the cave to the light of the sun, that is, to the truth. The cave is the world of opinion as opposed to knowledge.“²¹¹ In Anspielung auf Platons Höhlengleichnis verpflichtet Strauss die Philosophie hier auf eine verifikativistische Wahrheitstheorie. Um eine möglichst scharfe, kulturkritisch imprägnierte Trennung von Philosophie und Historismus zu erreichen, schließt er es strikt aus, die Differenz von „Meinen“ und „Wissen“ als zukunfts-offenen Prozess der Hypothesenbildung zu konzipieren. Nur moderne Relativisten seien bereit, dies anzunehmen: „Whereas, according to the ancients, philosophizing means to leave the cave, according to our contemporaries all philosophizing essentially belongs to a ‚historical world,‘ ‚culture,‘ ‚civilization,‘ ‚Weltanschauung,‘ that is, to what Plato had called the cave. We shall call this view ‚historicism.‘“²¹²

Philosophie als das „Verlassen der Höhle“ müsse sich jedoch an einem objektiven, überkulturellen und überzeitlichen Maßstab orientieren. Das kann nach Strauss' Verständnis nichts geringeres sein als „the attempt to grasp the eternal“.²¹³ Wenn die modernen Kritiker des Naturrechts genau diese Möglichkeit bestreiten, dann sind sie nun allerdings nicht allein als Gegner des Naturrechts zu erkennen, sondern als Feinde der Philosophie selbst: „The modern opponents of natural right reject precisely this idea. According to them, all human thought is historical and hence unable ever to grasp anything eternal.“²¹⁴ Hier deutet sich an, dass Strauss die Auseinandersetzung mit der Geschichte des Naturrechts nur als Medium benutzt, um einen fundamentaleren Konflikt zu verhandeln, der das eigentliche Herzstück seines Buches bildet: *Die Frage nach der Legitimität der Philosophie selbst*.

Das Bedrohliche der historistischen Kritik des Naturrechts besteht für ihn nicht in der Aufdeckung einer Pluralität von Meinungen, die immer schon bekannt war, sondern in der Transformation des Konzepts wahren Wissens. Für Strauss verabschiedet der Historismus die platonische Unterscheidung zwischen „Meinen“ und „Wissen“. Diese gründet in der Überzeugung, dass es Unwandelbares, dass es Ewiges gibt. Es muss Ewiges

²¹⁰ Ebd., 11.

²¹¹ Ebd., 11 f.

²¹² Ebd., 12.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

geben, wenn wir einen Maßstab zur Kritik unserer Wirklichkeit besitzen wollen. Diese Prämisse bilde nicht nur die unaufgebbare Grundlage der Philosophie, sondern ist auch ihr spezifischer Beitrag zur Weltgeschichte. Dieser verdichtet sich in der Idee der Natur: „The idea of natural right must be unknown as long as the idea of nature is unknown. The discovery of nature is the work of philosophy.“²¹⁵ Und um noch einmal nachdrücklich klarzustellen, dass es in der Verhandlung des Naturrechts um eine Verhandlung der Legitimität der Philosophie selbst geht, unterstreicht Strauss die Singularität der griechischen Idee der Natur: „The Old Testament, whose basic premise may be said to be the implicit rejection of philosophy, does not know ‚nature‘: the Hebrew term for ‚nature‘ is unknown to the Hebrew Bible.“²¹⁶ Die historistische Kritik des Naturrechts ist dann kein ethisches oder philosophiegeschichtliches Spezialproblem mehr, sondern die Bedrohung und Auflösung der Philosophie: „It is a critique of human thought as such.“²¹⁷

Im Weiteren präsentiert Strauss eine komplexe Genealogie des Aufstiegs des Historismus. Diese mag philosophiehistorisch problematisch und korrekturbedürftig sein, die bisherigen Ausführungen sollten jedoch deutlich gemacht haben, dass es ihm in *Naturrecht und Geschichte* keineswegs um eine Geschichte des Naturrechts oder des Historismus geht, sondern um die Verteidigung der Philosophie selbst. Wobei „Philosophie“ hier mit der spezifischen Bedeutung beladen ist, Statthalterin des Ewigen zu sein. Um dieses Problem der Bedrohtheit der Philosophie zu adressieren, begibt sich Strauss auf den langen Umweg der scheinbaren Rechtfertigung des Naturrechts.²¹⁸ Die Gestalt *dieser* Problemstellung, die als Rahmen die Funktion aller weiteren Analysen des Naturrechtsbuches orientiert, kann nun mit weiteren Belegen untermauert werden.

Strauss räumt zwar ein, dass innerhalb der Philosophie die Möglichkeit des Wissens von dem Ewigen auch in der Antike durchaus umstritten war. In diesem Sinn differenziert er zwischen *skeptischer* und *dogmatischer* Philosophie. Jedoch halten nach Strauss beide an der Existenz des Ewigen in Gestalt von „fundamental riddles“ fest, sie unterscheiden sich lediglich

²¹⁵ Ebd., 81.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd., 12.

²¹⁸ Es dürfte nicht ganz abwegig sein zu vermuten, dass Strauss das Thema einer Verteidigung des Naturrechts gegen Historismus und Positivismus auch als Empfehlung an die neuen Kollegen an der University of Chicago wählte, an die er eben berufen worden war. Im Jahr zuvor hatte dort bereits Jacques Maritain seine *Walgreen Lectures* einer Erneuerung des Naturrechts gewidmet, die später unter dem Titel *Man and the State* publiziert wurden. Vgl. Bluhm, *Ordnung*, 200 f.

darin, ob sie diese für lösbar oder unlösbar halten.²¹⁹ Dieser gemeinsame Glaube der Philosophen an die Existenz ewiger Probleme werde durch den Historismus jedoch verabschiedet: „Historicism goes beyond skepticism. It assumes that philosophy, in the full and original sense of the term, namely, the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole, is not only incapable of reaching its goal but absurd, because the very idea of philosophy rests on dogmatic, that is, arbitrary, premises or, more specifically, on premises that are only ‚historical and relative.‘ For clearly, if philosophy, or the attempt to replace opinions by knowledge, itself rests on mere opinions, philosophy is absurd.“²²⁰

Strauss übergeht schlicht die fundamentalere Frage, welche Beschaffenheit dieses Wissen vom Ganzen selbst kennzeichnet. Ist es *apriorisches Wissen*, das durch Ideenschau oder transzendentalphilosophische Reflexion einmal erworben wird und dann unerschütterlich feststeht? Oder handelt es sich doch eher um *hypothetisches Wissen*, das in einem unabschließbaren Prozess der Forschung und Selbstvergewisserung immer neu erschlossen und modifiziert werden muss? Nicht nur Strauss' emphatische Verwendung der Formulierung „wahres Wissen“ legt eine starke Tendenz zur ersten Option nahe. Nimmt man diese Differenzierung allerdings ernst, dann ist Strauss' Pauschalverurteilung historistischen Denkens als Ende der Metaphysik und der Philosophie zugleich, keineswegs mehr so selbstverständlich, wie er es darstellt: „Historicism, however, stands or falls by the denial of the possibility of theoretical metaphysics and of philosophic ethics or natural right; it stands or falls by the denial of the solubility of the fundamental riddles.“²²¹ Strauss unterschlägt hier freilich, dass der Bruch, den der Historismus für die Philosophie bedeutet, keineswegs eine Negation der Metaphysik oder des Wissens überhaupt darstellt, sondern vielmehr eine *bestimmte Form* der Metaphysik und des Wissens betrifft. Diesen Unterschied verschweigt er jedoch im Interesse der Inszenierung der Unentbehrlichkeit seiner eigenen Vorstellung von Philosophie.²²²

²¹⁹ „One might realize the insoluble character of the fundamental riddles and still continue to see in the understanding of these riddles the task of philosophy; one would thus merely replace a nonhistoricist and dogmatic philosophy by a nonhistoricist and skeptical philosophy.“ NRH, 29 f.

²²⁰ Ebd., 30.

²²¹ Ebd., 29.

²²² Die Theoriegebäude von Denkern wie Max Scheler oder John Dewey sind gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie die Ausarbeitung einer „historistischen Metaphysik“ anstreben und Strauss' Dualismus damit unterlaufen. Sie nehmen die Zäsur ernst, die das Auftauchen des „historischen Bewusstseins“ bedeutet, und geben dennoch das Ziel einer neuen, modifizierten Erkenntnis des Ganzen nicht auf. Vgl. Dewey, John: *Reconstruction in Philosophy*, New York, NY: 1920. Scheler, Max: *Probleme einer Soziologie des Wissens*, München: 1924. Das letzte Kapitel zur Wissenssoziologie kann zeigen, dass Strauss

Die zentrale Bedeutung, die dem Streit um das „historische Bewusstsein“ in der Entwicklung von Strauss' Philosophieverständnis zukommt, wird im nächsten Abschnitt die Auseinandersetzung mit Hans-Georg Gadamer deutlich machen, klingt aber auch hier bereits an: „the question becomes inevitable whether what was hailed in the nineteenth century as a discovery was not, in fact, an invention, that is, an arbitrary interpretation of phenomena which had always been known and which had been interpreted much more adequately prior to the emergence of ‚the historical consciousness‘“.²²³ Wenn Strauss schließlich die „experience of history“ gegen die Möglichkeit historischer Objektivität ausspielt, konstruiert er eine künstliche Trennung von Objektivität und Erfahrung, die in ihrer Rationalitätsrhetorik und in ihrem Rigorismus an den logischen Positivismus des Wiener Kreises erinnert: „problems, such as the problem of justice, persist or retain their identity in all historical change, however much they may be obscured by the temporary denial of their relevance and however variable or provisional all human solutions to these problems may be. [...] *the human mind liberates itself from its historical limitations.*“²²⁴

Welche Rolle spielt nun allerdings Martin Heidegger in dieser Argumentation? Das Gerücht, dass er vor allem der Adressat der Historismuskritik in *Naturrecht und Geschichte* ist, geht auf einen Brief zurück, den Strauss am 26. Juni 1950 an Alexandre Kojève sandte. Nach dem Abschluss seiner Walgreen Lectures schreibt er dort: „I have once again been dealing with Historicism, that is to say, with Heidegger, the only *radical* historicist, and I believe I see some light.“²²⁵ Warum Strauss Heideggers Werk jedoch ausgerechnet unter dem Titel eines „radikalen Historismus“ zusammenfasst, konnte bislang von niemandem erklärt werden.

diese konkurrierenden Projekte durchaus präsent waren und für ihn zum Anlass bewusster Abgrenzung wurden. Vgl. In dieser Arbeit S. 227 ff.

²²³ NRH, 33.

²²⁴ Ebd., 32 (Hervorhebung St. St.). Der zelotische Eifer, mit dem Strauss die Philosophie auf ein Modell zeitloser, ewiger Wahrheit verpflichten möchte, ist eine bislang unbeachtete, bemerkenswerte Parallele zum logischen Positivismus. Wie dieser versucht Strauss den Philosophen eine philosophische Doktrin atemporaler Wahrheit aufzuzwingen. Auffallend ist zudem, dass die Etablierung von Strauss' Schule und der Siegeszug des logischen Positivismus in den USA zur selben Zeit erfolgten. Ohne auf Strauss einzugehen, analysiert John McCumber in einer faszinierenden Studie die gesellschaftlichen und zeithistorischen Bedingungen in den USA während der 1950er Jahre, die den beispiellosen Erfolg des logischen Positivismus in der Umgestaltung der amerikanischen Philosophielandschaft ermöglichten. Allein in der Auseinandersetzung mit Allan Bloom taucht auch Strauss kurz auf, wenn es um die kulturellen Folgen dieser Entwicklung geht. Vgl. McCumber, *Time in the Ditch*, 91 ff.

²²⁵ Strauss, Leo: *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago, IL: 2000. Hier: S. 251 (Hervorhebung im Text).

In der „Jüdischen Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck“ entdeckte Thomas Meyer jüngst Seminarankündigungen wieder, in denen Leo Strauss drei Kurse annonciert, die er an dem von Franz Rosenzweig gegründeten Jüdischen Lehrhaus in Kassel ab „Mitte Februar“ halten werde.²²⁶ Es handelt sich dabei um zwei Kurse – „Hebräisch für Anfänger“ und „Hebräisch für Fortgeschrittene“ – sowie um eine dritte Veranstaltung, die er als „*Arbeitsgemeinschaft über: Deutsches Judentum seit Moses Mendelssohn*“ ankündigte. In einer späteren Nummer vom 28. August derselben Wochenzeitung blickt Strauss auf das Sommersemester zurück und berichtet, dass die Kurse „vom 15. Februar bis zum 15. Mai stattgefunden haben“.²²⁷

Mit dieser auf den ersten Blick banalen Mitteilung wird eine bislang von der Forschung vollkommen ignorierte Konstellation sichtbar: Im Jahr 1925 fuhr Martin Heidegger nach Kassel, um dort unter dem Titel *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* eine Reihe von zehn Vorträgen zu halten.²²⁸ Deren zentraler Inhalt ist eine Auseinandersetzung mit der Krisis des Historismus. Durch die Zeitungsberichte ist belegt, dass Strauss in Kassel anwesend war, während zur selben Zeit auch Martin Heidegger dort auftrat und zwischen dem 16. und 21. April 1925 seine Vorträge hielt. Die Spekulation scheint nicht zu abwegig, dass Strauss als ehemaliger Student Heideggers dessen Vorträgen beiwohnte. Diese bemerkenswerte historische Koinzidenz vervollständigt damit das Bild der Genese von Strauss' Historismuskritik und verleiht der These vom Naturrechtsbuch als Angriff auf Heideggers Historismus einen Erfahrungshintergrund, der diese zumindest plausibler macht.

In seinen Vorträgen präsentierte Heidegger damals eine kompakte Darstellung seines Philosophieverständnisses, als dessen Kern er die entschiedene Affirmation historischer Kontingenz als das unvermeidbare Fundament jeder Philosophie darlegt. In erhellendem Gegensatz zu Strauss' Ausführungen im Naturrechtsbuch schildert Heidegger in den Dilthey-Vorträgen das Entstehen der historischen Weltanschauung nicht als sinistre Verfallsgeschichte, sondern vielmehr als mit heilsgeschichtlichen Tönen

²²⁶ Strauss, Leo: „Casseler Kurse im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums“, in: *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck*, 19. Februar 1925, unpaginiert. Thomas Meyer gilt für den Hinweis auf die Quelle mein herzlicher Dank.

²²⁷ Strauss, Leo: „Casseler Kurse im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums“, in: *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck*, 28. August 1925, unpaginiert.

²²⁸ Heidegger, Martin: „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung: 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.–21.IV.1925)“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992/93), 143–180.

unterlegte Befreiung des Menschen aus den Fesseln des mittelalterlichen Katholizismus durch die „im Humanismus und der Reformation erwachte historische Kritik“.²²⁹

Heidegger beginnt mit einer zeitphilosophischen Modifikation der sokratischen Frage nach dem guten Leben, wenn er als den Ausgangspunkt des Themas seiner Vorträge die Frage nach dem „Problem des Sinnes des menschlichen Lebens“ identifiziert und als Leitproblem formuliert: „Was für eine Wirklichkeit ist das Leben?“²³⁰ Er macht sich dann nicht die Mühe, den polemischen Charakter seiner Ausführungen zu verbergen. Quasi als Reminiszenz früherer Antworten auf die Frage nach der Wirklichkeit kommt er für einen kurzen Augenblick auf die Begriffe der „Natur“ und der „Welt“ zu sprechen, allerdings nur um sich demonstrativ von diesen abzuwenden und dem „Sein des Menschen“ zuzuwenden: „Für die Frage nach der Wirklichkeit ist die nächste Wirklichkeit die Welt, die Natur. Dabei ist aber immer schon einbegriffen die nach dem Sein des Menschen selbst. Die Entdeckung des eigentlichen Sinns des Seins und der Wirklichkeit des menschlichen Lebens hat eine verworrene Geschichte. Sie ist erst in jüngster Zeit auf eine Basis gekommen, daß wissenschaftlich, philosophisch gefragt werden kann.“²³¹

Dieser von Heidegger bewusst provokativ gestaltete Auftakt zeigt die Nähe zu Strauss' eigenem Stil sowohl im pathetischen Gestus als auch im Hang zur Neuerfindung der philosophischen Tradition. Zugleich lässt die Abwendung von „Welt“ und „Natur“ im Namen einer Hinwendung zur Existenz („Sein des Menschen“) bereits Strauss' spätere Geißelungen existenzphilosophischer Engführungen anklingen. Heidegger begreift das jedenfalls noch als Befreiung und schreibt das Verdienst einer solchen „Umwälzung der philosophischen Fragestellung“ der Arbeit Wilhelm Diltheys zu.²³² Dilthey habe eine „Krisis der Philosophie als Wissenschaft“ heraufgeführt.²³³ Aus Heideggers Mund ist das ein Lob, und zwar das größte, das er zu vergeben hat: „Alle Wissenschaften und Wissenschaftsgruppen stehen in einer großen Revolution, und zwar produktiver Art, die

²²⁹ Heidegger, Dilthey, 145. Heideggers eschatologische Terminologie (Kampf, Situation, Wachwerden) durchzieht den ganzen Text: „*Kampf* besagt Kampf um die Erringung einer solchen Position aus dem Wissen um den geschichtlichen Charakter von Welt und Dasein. [...] Die eigene Epoche wird erfahren als Situation, in der die Gegenwart selbst steht, und das nicht nur gegenüber der Vergangenheit, sondern zugleich als Situation, in der sich die Zukunft entscheiden wird bzw. entschieden hat. So ist das Wachwerden und Wachsein des historischen Bewußtseins nicht selbstverständlich und dem Leben gegeben. Es ist vielmehr eine Aufgabe, es zu entwickeln.“ Ebd. (Hervorhebung im Text).

²³⁰ Ebd., 144.

²³¹ Ebd.

²³² Ebd.

²³³ Ebd.

neue Fragestellungen, neue Möglichkeiten, neue Horizonte eröffnet.“²³⁴ Diese Krisis sieht er außer in der Philosophie auch in der Physik, der Mathematik, der Biologie, der Geschichtswissenschaft und in der Theologie am Werke. Worin besteht aber vor allem für die Philosophie die Chance zur fruchtbaren Erneuerung?

Der von Heidegger vorgefundene und zugleich affirmativ weiterinszenierte Krisendiskurs richtet sich philosophieintern gegen den programmatischen Aufsatz seines Lehrers Edmund Husserl *Philosophie als strenge Wissenschaft*, aber auch gegen die verschiedenen Schulen des Neukantianismus, von denen Heidegger besonders die Marburger Ausrichtung um Hermann Cohen hervorhebt.²³⁵ Diese Richtungen der damaligen Gegenwartsphilosophie teilten insofern gemeinsame Intentionen, als beide versuchten, die Philosophie in ein konstruktives Verhältnis zu den Wissenschaften zu setzen. Heidegger hingegen strebt nach einer scharfen, dualistischen Trennung der Frageweisen. Der Philosophie, im Unterschied zu den Wissenschaften, weist er die Frage nach dem „Sein des Menschen“ zu, die es als eine kategorial andere ernst zu nehmen gelte. Die Notwendigkeit einer solchen Trennung exemplifiziert er am Problem einer Deutung der Zeit: „Es ist kein Zufall, daß die erste wissenschaftliche Definition von der Naturzeit handelt. Aristoteles machte sich klar, was in der Zeitmessung eigentlich gemessen wird. [...] Auch Kant bestimmt die Zeit von der Erfassung der Natur her. Es kommt jetzt darauf an, Zeit als Realität unserer selbst zu verstehen. Das uneigentliche Sein der Zeit ist das gewöhnliche, die eigentliche Zeit sind wir jeder selbst. Hier ergibt sich die Schwierigkeit, wie denn, wenn das jeweilige Dasein selbst die Zeit ist, trotzdem die gemessene Zeit bestehen kann? Das ist die Frage, wie der spezifische Charakter des einzelnen Daseins zu verstehen ist im Miteinandersein in der Zeit.“²³⁶

Auf die Herausforderung, das *Miteinandersein* der beiden Zeitarten zu erklären, gibt Heidegger bezeichnenderweise keine Antwort. Stattdessen verweist er erneut auf „Diltheys eigentliche Frage“: „Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, nicht aus einer fremden Wirklichkeit.“²³⁷ Dilthey erfüllt für ihn also zunächst die Funktion, das Konzept der Philosophie als

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Husserl ungewöhnlich deutlich kritisierend, sagt Heidegger: „Die historische Forschung und ihre Möglichkeit vergegenwärtigen wir uns an der Geschichte der Philosophie. Wir wählen dies Beispiel nicht beliebig, sondern deshalb, weil eine echte und radikale Tendenz der Philosophie, die Phänomenologie, sich auszeichnet durch Geschichtlosigkeit [sic!] und -feindlichkeit, weil sie glaubte, das Gewesene als irrelevant von sich abstoßen zu können und von sich aus zu den Sachen kommen zu können, dabei aber in traditioneller Fragestellung hängen blieb.“ Ebd., 176.

²³⁶ Ebd., 173.

²³⁷ Ebd.

Wissenschaft aufgrund reduktionistischer Implikationen abzulehnen. Zudem führe die wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung des Neukantianismus wie der Phänomenologie zu einer ungerechtfertigten Homogenisierung philosophischer Problemstellungen. Deshalb fordert Heidegger eine umfassende Historisierung der Philosophie, die übrigens auch Strauss teilt, wie dessen Kritik an der „Problemgeschichte“ zeigen wird.²³⁸

Jedoch bleibt dies nur Heideggers erster Schritt. Er beruft sich dann erneut auf Diltheys Maxime „Leben aus sich selbst heraus zu verstehen, nicht aus einer fremden Wirklichkeit“, um zwischen „Historie“ und „Geschichte“ zu unterscheiden.²³⁹ *Historie* definiert er als „Wissen von“ einem Geschehen, als eine Perspektive also, die unserem Lebensvollzug selbst äußerlich bleibt. Es fehle die unmittelbare Betroffenheit. Demgegenüber besagt *Geschichte* „ein Geschehen, das wir selbst sind, wo wir dabei sind“.²⁴⁰ In dieser zweiten Unterscheidung wendet sich Heidegger damit gegen das historische Denken selbst, um ihm vorzuwerfen, nicht radikal genug zu sein. Heideggers Vorwurf an den Historismus lautet, dass er im bloß Wissenschaftlich-Objektiven verharre und damit das von ihm selbst aufgedeckte individuelle Leben seinerseits verrate. Diese Betonung des existenziellen Involviertseins zerstört nach Strauss aber endgültig die Möglichkeit objektiver Maßstäbe sowie eine universalistische Moral.

Anhand von Heideggers Text lässt sich damit zuletzt genauer bestimmen, was „radikaler Historismus“ bedeutet. Die Provokation liegt für Strauss in einer stillschweigenden Neudefinition der Quellen des Normativen, die in Heideggers Vortrag enthalten ist. Denn die Normierung der Lebensführung wird bei Heidegger nicht mehr an ewigen Maßstäben ausgerichtet, sondern in die Geschichte selbst verlegt. Folgende Passage bringt dies prägnant auf den Punkt: „Die Frage ist: welchen Sinn die Geschichte hat, welche Ziele der Existenz daraus zu entnehmen sind für die Zukunft. Die Entnahme der Lebensziele aus der Geschichte hat sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt: Kant, Herder, Humboldt, Hegel. [...] Damit ist der Weg frei für die eigentliche historische Forschung, für die Wissenschaften, die die Geschichte theoretisch-wissenschaftlich auf Grund der in kritischer Arbeit gesicherten Quellen erschließen. [...] 1780–1840 ist eine Epoche, die schöpferische Kräfte löste, die wir uns jetzt nicht mehr vergegenwärtigen können. *Dann trat nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie die Besinnung auf die historische Wirklichkeit zu-*

²³⁸ Das wird in Strauss' Verhältnis zu Hans-Georg Gadamer und den Gründen für ihre parallele Zuwendung zur platonischen Philosophie im folgenden Abschnitt aufgearbeitet. Vgl. In dieser Arbeit S. 193 ff.

²³⁹ Heidegger, Dilthey, 174 f.

²⁴⁰ Ebd.

rück. Es blieb die positiv-systematische Arbeit an der Geschichte, während die Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins erstirbt.²⁴¹

Heidegger deutet hier nicht nur eine Genealogie historistischen Denkens an, sondern schlägt zugleich die Brücke vom Problem des Historismus zu den normativen Fragen, die Strauss in Gestalt des Naturrechts thematisiert. Die fundamentale Zäsur, die Heidegger diagnostiziert, betrifft jene Verschiebung, dass Lebensziele – also normative Antworten auf die sokratische Frage nach dem guten Leben – nun aus der Geschichte entnommen werden. Bis ins 18. Jahrhundert hinein war es nach dieser Darstellung üblich, dass Deutungen des Menschen von ewig seienden Ideen her konzipiert wurden. Mit der Revolution des deutschen „Expressivismus“ (Charles Taylor) wird dies jedoch relativiert und in die Geschichte selbst verlegt.²⁴² Auf diesen Wandel macht Heidegger mit seiner „Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Seins“ aufmerksam: Nicht mehr ewig Gültiges, sondern historisch Kontingentes wird seitdem zur Quelle orientierender Antworten auf die Frage, wie zu leben sei. Heidegger führt es auf den Zusammenbruch von Hegels Systemdenken und die damit verbundene Wende zum Positivismus zurück, dass diese fundamentale Zäsur in der Deutung des Menschen dann zunächst in Vergessenheit geriet. Er betrachtet es als *seine* Aufgabe, diese Revolution der Denkungsart wieder ins Bewusstsein zu heben, um sie als unhintergehbaren Diskussionsstand endgültig zu etablieren. Weil Heidegger das historische Denken also nicht bloß als wissenschaftliche Methode betrachtet, sondern als Prinzip der Lebensführung etablieren will, identifiziert Strauss ihn tatsächlich zu Recht als radikalen Historisten und als den eigentlichen Opponenten seines Konzepts von Philosophie.

²⁴¹ Ebd., 146 (Hervorhebung St. St.).

²⁴² Zum Begriff des „Expressivismus“ vgl. Taylor, Sources, 374–390.

C. Platon und die Philosophiegeschichte

Die Konstruktion eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Historismus und Naturrecht, die Diskreditierung historischen Denkens als Nihilismus, aber auch die dualistische Trennung von Vernunft und Offenbarung zeigen ein sich durchhaltendes Element von Strauss' Denken. In seiner Neigung zum Extremen und zur Spaltung gibt sich Strauss, der Kritiker deutscher Philosophie, selbst als Erbe einer spezifisch deutschen Tradition philosophischen Denkens zu erkennen, die es zuletzt zu beleuchten gilt: jene der *Kulturkritik*.

Wie bereits in den frühen Rezensionen im Umfeld der religionsphilosophischen Thematik, aber auch wie in den unpublizierten Vorträgen der frühen New Yorker Jahre, begegnet Strauss hier erneut bei der Arbeit an seinem philosophischen Selbstbild. Die Situation ist wieder jene des Übergangs in neue intellektuelle Kontexte, in der Strauss eine Prüfung und teilweise stillschweigende Revision von in Europa angeeigneten Standpunkten vollzieht. Im Vortrag *The Living Issues of German Postwar Philosophy* geschieht dies in zweifacher Hinsicht: Zum einen positioniert er sein Philosophieren im Horizont der deutschen Tradition der Kulturkritik, zum anderen erläutert er mit Bezug auf diese die Gründe für seine Wende zur antiken Philosophie und der Erneuerung einer platonischen politischen Philosophie. Der Vortrag bietet damit die Grundlage für eine Verortung von Strauss' Platonrezeption im Horizont der Weimarer Kontexte und einer Beleuchtung ihrer Funktion innerhalb der Genese seines Philosophieverständnisses.

Dieses Anliegen führt zu einer Wiederentdeckung der Rolle Alois Riehls, Helmut Kuhns und Werner Jaegers für Strauss' Antikebild. Daneben tritt vor allem Strauss' Verhältnis zu Hans-Georg Gadamer ins Licht der Aufmerksamkeit. Gadamer, der sich 1929 bei Heidegger mit einer Arbeit zu Platons Ethik habilitierte, gibt sich als entscheidender Gesprächspartner für Strauss zu erkennen. Seine Hermeneutik soll als Gegenentwurf zu Strauss' Politischer Philosophie kenntlich gemacht werden. Der gemeinsame Boden, der Strauss' wie Gadamer's Platoninterpretation dabei verbindet, zeigt sich in den Debatten um das Problem der Philosophiegeschichtsschreibung. Strauss und Gadamer verbindet die gemeinsame Opposition gegen das neukantianische Konzept der „Problemgeschichte“. Die

fundamentalen Differenzen, die sich diskret zwischen ihnen dennoch zu erkennen geben, führen die komplexe Verwobenheit von Historismuskritik, Abgrenzung vom Neukantianismus und Erneuerung platonischen Philosophierens vor Augen. Die Aufarbeitung von Strauss' Verhältnis zu Gadamer ebnet damit zugleich den Weg, um den Zusammenhang der drei Abschnitte der vorliegenden Studie wahrzunehmen.

An ihrem Ende betritt die Wissenssoziologie erneut die Bühne. In der Auseinandersetzung mit ihr verbinden sich die Motive der religionsphilosophischen Argumentation, der Polemik gegen den Historismus sowie das Programm einer Rückkehr zur Antike zu einem überwölbenden Thema. Strauss' selten beachtete Kritik an der Wissenssoziologie – und ihrem philosophiehistorischen Programm – wird darum als das verborgene Leitmotiv seines theologisch-politischen Problems identifiziert. Die Wahl dieses Einheitspunktes wird durch eine Konstellation gestützt, die der Forschung bislang vollkommen entgangen ist. Nach seiner Ankunft in den USA begab sich Strauss auf die Suche nach einem neuen Adressaten seiner alten Feindbilder aus der Weimarer Zeit. Er wurde fündig und bestimmte *John Dewey* zu seinem neuen Gegner. Dieser sehr einseitige Dialog geriet in Vergessenheit, aber seine Spuren in Strauss' Werk liegen offen zu Tage, wenn man sie denn sucht. Die Kritik an Dewey bot Strauss eine Gelegenheit, um die Weimarer Debatten hinter sich zu lassen und gleichzeitig seine alten Argumente neu in Stellung zu bringen. In den USA empfahl er sich damit einer damals einsetzenden einflussreichen Reaktion gegen das pragmatistische Denken. Diese heute vergessenen ideenhistorischen Geschehnisse stellten vermutlich in entscheidender Weise die Weichen für Strauss' erstaunliche Wirkungsgeschichte in Amerika. Die ihr zugrunde liegende Kontinuität und Transformation gilt es nun ein letztes Mal zu vergegenwärtigen.

I. Kulturkritik als philosophische Form

Die Reihe der von Strauss unternommenen Selbstinterpretationen der eigenen politisch-biographischen Vergangenheit und philosophischen Herkunft findet ihren Abschluss in einem letzten Vortrag, den er im April 1940 vor dem *Creighton Philosophical Club* an der *Syracuse University* gehalten hat. Dieser von ihm selbst ebenfalls nicht publizierte Text mit dem Titel *The Living Issues of German Postwar Philosophy* wurde mittlerweile im Jahr 2006 durch eine Edition Heinrich Meiers zugänglich gemacht.¹ Der

¹ Strauss, Leo: „The Living Issues of German Postwar Philosophy (1940)“, in: Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge Univer-

Vortrag ist von besonderem Interesse, da er die bereits bekannten Motive und Kontexte um einen bislang unbeachtet gebliebenen Aspekt ergänzt. Strauss stellt dort sein Denken in die Tradition der Kulturkritik. Diese Wende mag nicht ganz überraschend kommen, da die Genese der Kulturkritik im 19. Jahrhundert eng mit einer Kritik am Historismus verflochten war.² Strauss ordnet sich also keineswegs willkürlich in diese Denkrichtung ein. Angesichts der historischen Situation des Vortrags – ein jüdischer Emigrant spricht 1940 in New York, während in Europa bereits der neue Weltkrieg geführt wird – ist die Zuwendung zu dieser spezifisch deutschen philosophischen Tradition dennoch bemerkenswert.³ Wie schon im Vortrag *German Nihilism* unternimmt es Strauss auch hier, scheinbar eindeutige Verurteilungen deutschen Denkens erneut zu prüfen. Die Historismuskritik in *Natural Right and History* kann als eine späte Frucht dieser Neuaneignung der Kulturkritik gesehen werden.⁴ Zunächst gilt es, Strauss' Transformation der Kulturkritik in der Arbeit an seinem philosophischen Selbstbild darzustellen.

1. Strauss' Analyse der philosophischen Situation nach dem Ersten Weltkrieg im Vortrag „The Living Issues of German Postwar Philosophy“

Strauss beginnt seine Erzählung mit einer Charakterisierung der Situation der deutschen Philosophie nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. Dieser attestiert er eine ambivalente Doppelbödigkeit von „intellectual glory“ und „political misery“, wobei er beides auf den Umstand zurückführt: „German civilisation is considerably younger than the civilisations of the West.“⁵ Daraus folgert er zweierlei: Zum einen müsse man einräumen, dass die Deutschen „less civilized“ seien als etwa die Engländer oder die Franzosen, zum anderen aber seien sie dadurch zugleich „more apt to take a criti-

sity Press: 2006, 115–139. Zu den kontextuellen Angaben vergleiche das Vorwort von Heinrich Meier: Ebd., S. XV.

² Zur Krise des Historismus als Resultat des Erfolgs der Denkform der Kulturkritik im Wilhelminismus und ihrer Radikalisierung in der Weimarer Republik vgl. Heinßen, *Historismus und Kulturkritik*, 433 ff.

³ Die ideologische Inanspruchnahme der Kulturkritik durch den Nationalsozialismus schildert: Orozco, Teresa: „Kulturkritik jenseits des Politischen? Probleme der Carl Schmitt-Interpretation“, in: Marion Heinz (Hg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg: 2006, 101–124.

⁴ Vgl. Niewöhner, Friedrich: „Platons Höhle wurde unterkellert, Leo Strauss wollte raus“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. November 1997, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-platons-hoehle-wurde-unterkellert-11313444.html> zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.

⁵ *Living Issues*, 115 (Hervorhebung im Text).

cal attitude towards civilisation“.⁶ Worauf er mit einer solchen Darstellung hinaus will, hält er nicht lange zurück: „German philosophy implies a more or less radical criticism of the very idea of civilisation and especially of modern civilisation – a criticism disastrous in the political field, but necessary in the philosophical, in the theoretical field.“⁷

Strauss entfaltet hier ein Argument, das er bereits seit seiner Rezension von Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* 1932 verwendete und in Vorträgen während der Kriegszeit in den USA (insbesondere über den „deutschen Nihilismus“) weiter ausbaute.⁸ Auf dem schmalen Grat einer Entkoppelung von philosophischer Reflexion und politischer Wirklichkeit zielt er im New Yorker Exil damit auf das durchaus befremdliche Projekt einer Verteidigung der deutschen Kritik am Westen. Dies zu einem Zeitpunkt, da in Europa bereits der Zweite Weltkrieg begonnen hat. Ins Zentrum seiner Darstellung der deutschen Philosophie der Zwischenkriegszeit rückt er deshalb folgerichtig die Neuverhandlung (und Neubewertung) der Frage: *Was heißt Kulturkritik?* Dass Strauss damit die Sache der konservativen Revolution (er erwähnt namentlich Carl Schmitt, Ernst Jünger und Martin Heidegger, aber auch Werner Jaeger taucht auf) neu aufrollt, kann kaum als Zufall betrachtet werden. Deren Anliegen schildert er als das Gebot der Stunde und in seltsamer Verkehrung der Verhältnisse lastet er nicht dem eben genannten Personal der konservativen Revolution, sondern dem liberal orientierten Historismus die Schuld für die Wende zum Totalitarismus an. Der Relativismus der liberalen Historisten habe nämlich in die Katastrophe geführt, während die rettenden Kräfte einer Bewahrung der Freiheit von Strauss in der Tradition der deutschen Kulturkritik entdeckt werden.

Der Rekurs auf einen Aphorismus Nietzsches deutet an, was ihm einen solchen Gedankengang nahelegte und weshalb er gerade diese deutsche Tradition für bewahrenswert hält: „In a famous aphorism, Nietzsche has described German thought as one great attempt to build a bridge leading

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Strauss' Vorwurf an Schmitt lautete, dass er mit seiner Kritik des Liberalismus den Boden des Liberalismus noch nicht verlassen habe, und also nicht radikal genug denke: „So erweist sich die Bejahung des Politischen als solchen als ein Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen. [...] Die Bejahung des Politischen als solchen kann daher nur das erste Wort Schmitts gegenüber dem Liberalismus sein; sie kann die radikale Kritik des Liberalismus nur *vorbereiten*. [...] Es kommt Schmitt [...] *zuletzt* nicht auf den Kampf gegen den Liberalismus an. [...] Damit soll nicht bestritten werden, daß die Polemik gegen den Liberalismus oft genug das letzte Wort Schmitts zu sein scheint, daß er sich oft genug in die Polemik gegen den Liberalismus verstrickt und er so von seiner eigentlichen Absicht abgedrängt, auf der vom Liberalismus abgesteckten Ebene festgehalten wird.“ Anmerkungen zu Carl Schmitt, 237 (Hervorhebungen im Text).

back from the modern world to the world of Greece.“⁹ Die Möglichkeit des Ausbruchs aus dem stählernen Gehäuse der modernen Welt ist es also, die Strauss in der deutschen Kulturkritik entdeckt.

Im Jahr 1940 war es freilich schwierig, die problematischen Seiten einer solchen Option zu übersehen. Doch Strauss ist um Gründe nicht verlegen und hat auch für nahe liegende Einwände seiner Zuhörer ein Argument zur Hand: Die deutsche Kritik der modernen Zivilisation sei mit einer Sehnsucht nach Vergangenheit verbunden, insbesondere nach der Antike. Diese Sehnsucht könne aber freilich zwei sehr verschiedene Formen annehmen: „Now, longing for the Teutonic past [für die der Erfolg der Nazis steht] is only the most crude and unintelligent, the most ridiculous form of a deep dissatisfaction with modern civilisation. In its most enlightened form, it is a longing for classical antiquity, especially for Greek antiquity.“¹⁰

Es gilt nach Strauss also zu unterscheiden zwischen einer „most crude and unintelligent“ und der „most enlightened“ Form einer Sehnsucht nach Vergangenheit. Wenn Deutschland im damaligen Augenblick gerade auch aufgrund der Denklogik der deutschen Kulturkritik in jenem „Zivilisationsbruch“ endete, dann spreche dies noch keineswegs bereits gegen die innere Wahrheit und Größe dieser Tradition – wie man polemisch formulieren könnte. Die Entstellung sei vielmehr ungebildeten Barbaren anzulasten. Gegen diese soll und muss der wahre und bewahrenswerte Kern der deutschen Kulturkritik wieder freigelegt werden: Der in ihr enthaltene Anspruch einer „Kritik der modernen Zivilisation im Namen der klassischen Antike“.¹¹

2. Krisis der Vernunft und Wende zur Autorität

Die Situation des historistischen Relativismus und einer nicht bewältigten Spannung zwischen zwei Modi des Vergangenheitsbezuges kulminiere zuletzt dann in einem Umschlag von „Reason“ zu „Authority“. Strauss verwendet in seinem englischsprachigen Vortrag den deutschen Begriff der „Grundlagenkrisis“, um die Voraussetzungen einer solchen Zäsur zu erläutern. Der damals in zahllosen philosophischen Diskursen präsente Topos einer „Krisis der modernen Wissenschaften“ bildet für ihn ein zentrales Element seiner Verfallserzählung.¹² Die Rekonstruktion dieser Krisis beginnt er mit dem Vorwurf an Charles Darwins Evolutionstheorie, dass diese die „menschliche Signifikanz“ der Wissenschaften zerstört habe.¹³ Doch

⁹ Living Issues, 116.

¹⁰ Ebd., 115 f.

¹¹ Ebd., 116.

¹² Ebd., 125.

¹³ Ebd., 126.

dies bildet nur das Vorspiel. Sein eigentliches Beispiel zur Illustration der Zerstörung der Ideale eines humanen Rationalismus findet Strauss im Denken Max Webers. Dessen legendenumrankten Vortrag über *Wissenschaft als Beruf*, der symbolträchtig inmitten der Revolutionswirren an der Universität München gehalten wurde, wie auch Karl Löwith die Szene noch heroisch umrankt erinnert,¹⁴ nimmt Strauss als Paradebeispiel für die massive Enttäuschung des „denkenden Teils der akademischen Jugend“ durch die herrschende Wissenschaft: „During the turmoil of the year 1919, when the thinking part of the academic youth was more eager than ever before the war for genuine *knowledge*, for real *science* as regards the basic principles or ends of human actions, Weber declared that no science of that kind is possible, that no genuine *knowledge* of the true aims of human life can be expected of science or philosophy.“¹⁵

Mit der Hervorhebung der Perspektive der „akademischen Jugend“, zu deren „denkendem Teil“ er sich zweifellos rechnet, gibt Strauss offenkundig eigene biographische Erfahrungen wieder. Man sollte sich die massive Enttäuschung möglichst lebendig vor Augen führen, die in dieser Jugend angesichts der Verweigerung „eigentlichen Wissens“ und der Abstinenz von „wirklicher Wissenschaft“ wuchs, die keine Auskünfte über die fundamentalen Prinzipien menschlicher Lebensführung geben wollte. Strauss wendet in dem ein Jahr später gehaltenen Vortrag *German Nihilism* viel Mühe und psychologische Einfühlung darauf, um seinem Publikum diese Enttäuschung der akademischen Jugend als Grund ihrer Wende zu Figuren wie Heidegger, Schmitt oder Jünger verständlich zu machen. In Bezug auf seine Ablehnung von Webers Wissenschaftsideal stellt er aber nur nüchtern fest: „Weber’s thesis amounted to this: that reason and argument are intrinsically incapable of giving to life a real guidance.“¹⁶

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose war es für Strauss dann nicht nur verständlich, sondern unausweichlich, dass eine „denkende akademische Jugend“ sich von solchen Lehrern und einer solchen Wissenschaft abwendete, die er mit den aus seiner Perspektive pejorativ verwendeten Titeln des „Historismus“ und des „Positivismus“ stigmatisiert.¹⁷ Zu den aus dieser Enttäuschung durch die Wissenschaft gewachsenen Handlungsfolgen meint Strauss dann nur: Die Jugend habe „keine andere Wahl gehabt“: „if mutual understanding as regards the practical basis of common life cannot be reached by reason and argument, *people had no choice* but to turn away from reason to *authority*.“¹⁸

¹⁴ Vgl. Löwith, *Mein Leben*, 18 f.

¹⁵ *Living Issues*, 126 (Hervorhebungen im Text).

¹⁶ Ebd., 127.

¹⁷ Ebd., 131.

¹⁸ Ebd., 127 (Hervorhebung St. St.).

Wem wendete sich die von der Wissenschaft enttäuschte Jugend aber zu? Strauss' Formulierung einer „Wende von der Vernunft zur Autorität“, welche den Ereignissen von 1933 zu Grunde läge, enthält bereits den entscheidenden Hinweis. Er benennt den geistigen Urheber des von ihm verwendeten Deutungsschemas nicht, doch er referiert hier auf Carl Schmitt. Im 1933 verfassten Vorwort zur *Politischen Theologie* deutet dieser bereits eine Modifikation seines Denkens an. Den „normativistischen“ und „deziisionistischen“ Typen rechtswissenschaftlichen Denkens fügte Schmitt damals jenen des „institutionellen“ hinzu. Darin lag eine Wende weg vom Konzept der Ordnung als aus einem normativen Nichts geborenen, hin zu einer autoritätsgegründeten Institution.¹⁹ Wenn Schmitt Hitler als den „Souverän“ begrüßte, den er zuvor in der *Politischen Theologie* herbeisehnte, dann belässt Strauss solche Verweisstrukturen seines Deutungsschemas im Dunkeln.

Explizit bezieht er sich jedoch auf Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen*, um den Sturz in die Logik eines machtpolitischen Dezisionismus als notwendige Konsequenz aus Max Webers Ideal einer wertfreien Wissenschaft zu entfalten. Strauss' in Anlehnung an Schmitt formulierter Gedankengang lautet dabei wie folgt: Die Situation der Moderne zeichne sich dadurch aus, dass es nicht mehr ein einzelnes verbindliches Ideal gebe, sondern nur noch eine Vielzahl entgegengesetzter, miteinander im Widerstreit liegender Ideale.²⁰ Durch die Pluralisierung würden diese jedoch notwendigerweise den Charakter von „absolute obligations“ verlieren und sich in bloß „conditional obligations“ verwandeln. Ideale würden dadurch zu Angelegenheiten verkommen, die dann nur noch „essentially a private affair“ seien: „therefore, no one can expect of any other man that that other man sacrifice anything for the first man's ideal; but no political community can exist without asserting that there are obligations which can overrule any private decision“.²¹

An dieser Stelle bringt Strauss dann sein Lieblingsbeispiel einer solchen absoluten Verpflichtung. Diese sei die Verpflichtung, „to sacrifice life itself“.²² Damit ist er beim Thema des *Ernstfalles* angelangt, wie er schreibt: „the possibility of war“.²³ Dieser bilde das Herzstück des Politischen. Und weiter: „The basic fact of the possibility of war sets an absolute limit to all freedom of decision: it creates *authority* and therewith it gives all members of the community a generally valid guidance.“²⁴ Wenn die Wissenschaft

¹⁹ Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, 8.

²⁰ Vgl. *Living Issues*, 127 f.

²¹ Ebd., 127 (Hervorhebungen im Text).

²² Ebd.

²³ Ebd., 128 (Hervorhebung im Text).

²⁴ Ebd. (Hervorhebung im Text).

sich aus dem Bereich der rationalen Werturteilsbildung verabschiede, dann bleibe nur noch die Instanz einer solchen „Autorität“, um „allgemein gültige Führung“ zu finden.

3. Rückkehr zur Vernunft als Befreiung vom Historismus

Für Strauss sind es dann zwei Institutionen, der Staat oder die Religion, welche dieses Prinzip der Autorität verkörpern und die Macht über die individuelle Lebensführung okkupieren. Eine Diagnose, aus der er unbefangenen den großen Erfolg der „Politischen Theologie“ wie auch das „religious revival“ der Weimarer Republik erklärt.²⁵ Die Verantwortung für eine solche Entmündigung im Namen der Autorität weist Strauss ohne Einschränkung dem Historismus und den daraus resultierenden Relativismen zu, wofür er ausgerechnet Ernst Troeltsch als Kronzeugen anführt: „The urgency of a convincing, generally valid moral teaching, of a moral teaching of evident political relevance, was clearly felt. [...] Troeltsch had asserted time and again that the political superiority of the Anglosaxons was due to the fact that that natural law tradition had not been superseded, to the same extent as in Germany, by historicism. [...] The tendencies just mentioned imply, as you doubtless have noticed, a *reaction* to the defeatism which had led to the turning from reason to authority. But that reaction, that return to sanity, was *not* a return to 19th century or 20th century positivism or neo-Kantianism. That positivism and neo-Kantianism was inseparable from the belief in progress and therewith from a philosophy of history. [...] [But that] historicism [...] paved the way to new barbarism“.²⁶ Die Wende zum Autoritären sei also schlicht die unvermeidliche Konsequenz einer Zerstörung der Vernunft durch ihre Historisierung gewesen. Gegen diese strebt Strauss nun eine Erneuerung des Rationalismus, einen „neuen Rationalismus“ an, der die Wissenschaft vor der Frage nach dem richtigen Leben nicht mehr nur zu betretenem Schweigen zwingt und die Möglichkeit „ewiger Wahrheiten“ wie „ewiger Standards“ festhalte.²⁷

Aus einem solchen Desiderat wächst für Strauss der Gedanke einer Erneuerung der sokratischen Frage, eines „wahrhaft humanen Rationalismus“ gegen die Irrwege des historischen Bewusstseins. Die Anfänge dieses Leitmotivs von Strauss' Denken verweisen zurück auf den bereits behandelten Vortrag *Die religiöse Lage der Gegenwart* aus dem Jahr 1930. Noch geprägt von der Wirkung, die Martin Heideggers legendäre Auseinandersetzung mit Ernst Cassirer auf dem „Zauberberg“ in Davos auf ihn ausübte, entfaltete er in diesem erstmals seine Idee einer Wende zu Platon und

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 131 f. (Hervorhebungen im Text).

²⁷ Ebd., 132 (Hervorhebungen im Text).

der Notwendigkeit einer Erneuerung der sokratischen Frage nach dem guten Leben.²⁸ Es wurde geschildert, wie die Rückkehr zur Antike für Strauss dabei den spezifischen Sinn hatte, aus der Aporie zwischen Orthodoxie und Atheismus, in der er sich innerhalb seines zionistischen Engagements gefangen sah, herauszuführen. In seiner intensiven Aversion gegen jede Form der Synthese oder der Versöhnung – für die bei Strauss der Historismus oder der Neukantianismus exemplarisch stehen, und in denen er nur Unredlichkeit vermutet – gab es für ihn im Streit zwischen Vernunft und Offenbarung nur zwei radikale Lösungen: Entweder den Sprung in den Glauben und in die Orthodoxie oder die rückhaltlose Anerkennung eines Zeitalters des Atheismus, wie sie in Nietzsches Diktum vom „Tod Gottes“ ausgesprochen sei.

Diese dualistische Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung bildet die Voraussetzung für Strauss' Konzept einer Rückkehr zu Platon und die Erneuerung der sokratischen Frage. Nur wenn man die Traditionen radikal trenne, bestehe die Möglichkeit, diese zu verstehen.²⁹ Die Möglichkeit einer Neuaneignung der Antike verdankt sich darum Nietzsches rückhaltloser Kritik von Christentum und Moral. Die sokratische Frage „Wie zu leben sei?“ erhält neue Dringlichkeit, wenn Nietzsches Satz „Gott ist tot“ ernst genommen wird. Strauss folgert daraus, dass die Tradition und alle mit ihr verbundenen Moralvorstellungen ihren Sinn und ihre Legitimität verloren haben.³⁰ Dass dies auch die letzte Konsequenz des historischen Bewusstseins bildet, demonstriert der enge Zusammenhang der Krisis des Christentums mit der Entstehung der Methoden einer historisch-kritischen Bibelexegese.³¹ Die sokratische Frage ist dann die Artikulationsgestalt einer solchen krisenhaften Situation der Neuorientierung, die

²⁸ Zum Kontext dieser Wende in Strauss' Denken vgl. Zank, Introduction, 23 ff.

²⁹ Als Negativbeispiel einer historistischen Verstellung des antiken Denkens gilt Strauss die Philosophie Hermann Cohens, der die Antike allein vom deutschen Idealismus her verstanden habe. Daraus erwachse „die grosse Schwierigkeit [...], dass Cohen diesen Gegensatz [zwischen Plato und Aristoteles] nicht in seinem ursprünglichen, antiken Horizont erörtert, sondern diesen Horizont, wenn nicht beständig, so doch grundsätzlich transzendiert. Wie Cohen Plato von Kant her versteht, so Aristoteles von Hegel her.“ Strauss, Leo: „Cohen und Maimuni (1931)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 393–436. Hier: S. 405.

³⁰ „Die Pfeiler, auf denen unsere Tradition ruhte: Propheten und Sokrates-Platon, sind seit Nietzsche eingerissen. Nietzsches Parteinahme für Könige gegen Propheten, für Sophisten gegen Sokrates – Jesus nicht nur kein Gott, auch kein Betrüger, auch kein Genie, sondern ein Trottel. Verworfen das $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ und ‚Gut-Böse‘ – Nietzsche der letzte Aufklärer. Durch Nietzsche ist die Tradition in ihren *Wurzeln* erschüttert worden. Sie hat ihre Selbstverständlichkeit gänzlich eingebüsst. Völlig autoritätslos, völlig directionslos stehen wir in der Welt. Erst jetzt hat die Frage: $\pi\omega\varsigma$ βιωτέον wieder ihre ganze Schärfe bekommen.“ LS II, 389 (Hervorhebungen im Text).

³¹ Vgl. Oeming, Manfred: *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt: 1998.

eine fundamentale Kritik der modernen Gestalt von Zivilisation und Kultur erfordere.³²

Erst im Jahr 1940 beginnt Strauss jedoch, diese bereits 1930 vollzogene Wende zur Antike in den größeren Kontext einer Kritik des Totalitarismus zu stellen. Das Schlüsselement einer solchen Einbettung findet er eben im Narrativ einer Kritik der Wissenschaften der Moderne, für die bei ihm Weber exemplarisch steht. In Strauss' Worten: „The backbone of modern civilisation is modern science.“³³ Im Zeichen der Erfahrung des Totalitarismus verknüpft Strauss so Zivilisationskritik und Wissenschaftskritik, wodurch die Grundlage für den Transfer der deutschen Tradition der Kulturkritik in den anglo-amerikanischen Raum geschaffen ist. Die führenden Repräsentanten einer solchen „modernen Wissenschaft“ waren für Strauss aber der Historismus und der Neukantianismus. Gegen deren ethisch angeblich indifferentes Vernunftkonzept, das in der Abstinenz von Werturteilen gründe, strebt er die Erneuerung eines „wahrhaften Humanismus“ an, wie er es in einem Brief an Löwith 1932 formulierte.³⁴

4. Rückkehr zur Vernunft als Rückkehr zur Antike

Nicht unwichtig scheint mir nun aber die Frage: Wie gelangte Strauss eigentlich zu jenem Modell einer Rückkehr zur Vernunft als Rückkehr zur Antike? Erste Anstöße zu einem solchen Rückgang könnte er zum einen – wie sein Briefpartner und philosophischer Freund Hans-Georg Gadamer –

³² Anders als in den USA, wo Strauss das Naturrecht als Antwort auf den historistischen Relativismus empfiehlt, sah er es in Deutschland noch als Teil des Problems an. Eine Passage aus dem Text „Cohen und Maimuni“ verrät, dass er die *historistische Verstellung* der Antike auch als eine *spezifisch christliche* betrachtete: „Der Gedanke des Gesetzes, des νόμος, ist es, der Juden und Griechen vereinigt: der Gedanke der *konkreten* verbindlichen Ordnung des Lebens, dieser Gedanke, der uns durch die christliche und die naturrechtliche Tradition, in deren Bann sich mindestens unser philosophisches Denken bewegt, verdeckt wird. Durch die *christliche* Tradition: die einsetzt mit der radikalen Gesetzes-Kritik des Apostels Paulus. Durch die *naturrechtliche* Tradition, die ein *abstraktes* Normensystem statuiert, das vom *positiven* Recht erst ausgefüllt und brauchbar gemacht werden muss.“ LS II, 428. In Chicago kann Strauss das Naturrecht affirmieren, weil er es nun als antike, von Platon und Aristoteles herstammende Idee konstruiert. Helmut Kuhn kritisierte das zu Recht als „widersprüchlich“ und „kühn“ und bemerkte treffend, „daß der Philosoph Strauss dem Historiker Strauss einige Ungelegenheiten bereitet“. Vgl. Kuhn, Naturrecht und Historismus, 295. Das Motiv für Strauss' „Kühnheit“ im Naturrechtbuch wird im Rückblick auf den Text von 1931 jedoch deutlich: seine Inanspruchnahme des Naturrechts als antike Idee enthält eine implizite Kritik des christlichen Erbes. Dessen *abstraktes Normensystem* (Liebesgebot statt detaillierte Gesetzesvorschriften zur Ordnung der Lebensführung) macht er offenbar für den *abstrakten Rationalismus* der Neuzeit (Trennung von Moral und Wissenschaft) verantwortlich.

³³ Living Issues, 116.

³⁴ LS III, 614 (Hervorhebung im Text).

durch die Aristoteles-Interpretationen des frühen Heidegger empfangen haben.³⁵ Zum anderen wäre der Einfluss von Nietzsches durch eine Erneuerung der Antike geprägte Modernekritik nicht überraschend.³⁶ Doch für beide Thesen lässt sich bei Strauss keine unmittelbare textliche Evidenz finden. Stattdessen soll hier deshalb einem anderen, ebenso faszinierenden wie ambivalenten Hinweis nachgegangen werden: jenem auf die Antike-Deutung Werner Jaegers.

Es ist durchaus überraschend, dass Strauss sich in seinem Vortrag von 1940 affirmativ auf Jaegers Projekt eines „dritten Humanismus“ bezieht.³⁷ Wie lässt sich dies erklären? Zunächst ist daran zu erinnern, dass Jaegers Wirkung auf die Berliner Philosophie beträchtlich war, weshalb es nicht verwundert, dass auch Strauss dort seit 1925 zu seinen Hörern zählte.³⁸ Es dürfte dann insbesondere Jaegers Ausarbeitung einer Politik und Philosophie im Spiegel Platons gewesen sein, in der er die einseitig ethischen Lektüren der zeitgenössischen Platoninterpretationen monierte und eine stärkere Berücksichtigung der politischen Aspekte von Platons Schriften einforderte, die Strauss' Aufmerksamkeit weckte. Jaeger entwickelte damit ein ganz eigenes Modell des Rückgangs auf ein sokratisches Verständnis von Philosophie, das für die Berliner philosophische Tradition, wie Volker Gerhardt bemerkt, durchaus nicht untypisch war.³⁹ Jaegers Programm eines „dritten Humanismus“ wird in seinem problematischen Verhältnis zum Nationalsozialismus von Reinhard Mehring dargestellt. Dieser charakterisiert dessen ursprüngliche Intention folgendermaßen: „Seit den zwanziger Jahren propagiert er [Jaeger] die geistige Gegenwart der Antike und Rele-

³⁵ Zu Heideggers Wirkungsgeschichte vgl. Denker, Alfred (Hg.): *Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/Br.: 2007. Die Deutung von Strauss als einem durch Heidegger beeinflussten Neoaristoteliker entwickelt Gutschker, Thomas: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: 2002.

³⁶ Vgl. Cancik, Hubert: *Nietzsches Antike*, Stuttgart: 1995.

³⁷ Zu Jaegers „drittem Humanismus“ vgl. Schiller, Kay: „Historismuskrisis und ‚Dritter Humanismus‘: Werner Jaegers Beiträge zum Humanitätsdiskurs“, in: Gerald Hartung (Hg.), *Weltoffener Humanismus. Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration*, Bielefeld: 2006, 71–89.

³⁸ „I had heard Heidegger's interpretation of certain sections in Aristotle, and some time later I heard Werner Jaeger in Berlin interpret the same texts.“ Heideggerian Existentialism, 28. Auch im Briefwechsel mit Jacob Klein erwähnt Strauss den Eindruck, den Jaeger auf ihn machte: „Inzwischen habe ich zwei Vorträge gehört: einen von Jäger über Thukydides! Wird vermutlich in den Sitzungsberichten der Akademie erscheinen. *Sehr gut!* (abzüglich der üblichen ‚Jägereien‘). Musst Du unbedingt lesen.“ LS III, 457 f. (Hervorhebung im Text).

³⁹ Gerhardt, Volker: *Berliner Geist: Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Berlin: 1999. Hier: S. 310 f.

vanz der Altertumswissenschaft für einen ‚dritten Humanismus‘ als Antwort auf Traditionsbruch, ‚Überzivilisation‘ und ‚Zivilisationsflucht‘.⁴⁰

Die Parallelen zu Strauss' Stichworten sind nicht schwer zu bemerken. Jaegers Empfehlung einer „Orientierung am klassischen Griechenland“ antwortet auf die „Kontroverse über die Geschichtlichkeit und Über-Geschichtlichkeit von kulturellen Werten“.⁴¹ Wie später auch Strauss' Naturrechtsbuch steht seine Rückkehr zur Antike darum im Zeichen des Historismusstreits. Gegen den Relativismus des historischen Bewusstseins konstruiert Jaeger ein Platon-Bild, das als „Träger metahistorischer Ideen“ fungiert: Platon und Aristoteles sind dann keine „aus ihrer Epoche heraus zu verstehende historische Individuen, sondern [...] humanistische *exempla* [...], über der Geschichte stehende Vorbilder und Erzieher für die Gegenwart.“⁴²

Mit der Aufgabe versehen, die zeitgenössische Anarchie der Werte zu überwinden, kann Jaeger proklamieren: „Der Humanismus ist unbedingt ein Politicum“.⁴³ Diese Wendung des Humanismus und der Antikerezeption ins Politische gibt Jaegers entscheidenden Einfluss auf Strauss' Denken zu erkennen. Wie später Strauss stellte deshalb bereits Jaeger die Reflexion auf das Thema des Staates ins Zentrum seiner Platon-Interpretation. Gegen den modernen Individualismus, den Jaeger zur Ursache des Relativismus und der prekären politischen Situation der Weimarer Republik stilisiert, empfahl er eine Rückbesinnung auf den griechischen Vorrang der Staatsethik vor der Individualethik: „Das geistige Prinzip der Griechen ist nicht der Individualismus, sondern der ‚Humanismus‘.“⁴⁴ Der Begriff des Humanismus tritt darin in Opposition zu jenem des Individualismus und wird als das Fundament der platonischen politischen Philosophie identifiziert.⁴⁵

⁴⁰ Gerhardt, Berliner Geist, 311. Ausführlicher dazu: Mehring, Reinhard: „Humanismus als ‚Politicum‘: Werner Jaegers Problemgeschichte der griechischen ‚Paideia‘“, in: *Antike und Abendland* 45 (1999), 111–128.

⁴¹ Schiller, Dritter Humanismus, 72.

⁴² Ebd., 81 (Hervorhebung im Text).

⁴³ Jaeger, Werner: „Die geistige Gegenwart der Antike (1929)“, in: ders., *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin: 1960, 158–177. Hier: S. 173.

⁴⁴ Jaeger, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bände, Berlin: 1973. Hier: S. 13.

⁴⁵ Kay Schiller resümiert Jaegers Erneuerung der platonischen politischen Philosophie folgendermaßen: „Für Jaeger hatte Platon mit dem *Staat* und den *Gesetzen* eine zeitlose Norm für die abendländische Geschichte entworfen und damit auch das Fundament für einen neuen Humanismus in der Weimarer Republik gelegt. In Platons Idealstaat war die Individualethik philosophischer Existenz überwunden und durch eine den Philosophen auf das Gemeinwesen verpflichtende Staatsethik ersetzt worden“. Schiller, Dritter Humanismus, 82 (Hervorhebungen im Text).

Die Nähe zu Strauss' Erneuerung der platonischen politischen Philosophie wird in solchen Oppositionsbildungen deutlich erkennbar.

5. Strauss' Transformation der Kulturkritik

Strauss' Schlagworte eines „neuen Rationalismus“ oder eines „wahrhaften Humanismus“ geben sich damit als Versuche zu erkennen, die deutsche Tradition der Kulturkritik zu transformieren. Aus ihrem Kontext stammt das Modell einer Rückkehr zur Antike als Korrektur der Moderne. Jedoch verbleibt Strauss nicht einfach in den damals etablierten Gegensatzpaaren von Kultur und Zivilisation, Naturrecht und Liberalismus, Deutschland und dem Westen. Jenseits dieser Schablonen sucht er nach einem dritten Weg, darin liegt der innovative Charakter seiner Aneignung dieser Tradition.

Um dies zu erreichen, rekonstruiert Strauss in seinem Vortrag die Gründe des politischen Scheiterns der Kulturkritik. Diese ideengeschichtliche Aufräumarbeit besitzt zugleich den Charakter der biographischen Neuorientierung, wie die Kontextualisierung zeigen sollte. Die Stärke dieser kritischen Revision liegt darin, dass Strauss nicht gewillt ist, das „deutsche Denken“ als solches schlicht zu verabschieden oder zu verurteilen.⁴⁶ Trotz der politischen Entwicklungen hält er an der Überzeugung einer fundamentalen Legitimität der Kulturkritik fest: Als „great attempt to build a bridge leading back from the modern world to the world of Greece“ ist sie für ihn unüberholt aktuell.⁴⁷ Strauss zufolge ist kulturkritisches Denken unentbehrlich, da dieses allein den Werterelativismus aufzudecken vermöge, der das historistische und positivistische Wissenschaftsmodell der Neuzeit kennzeichne.

Die Schwierigkeiten, mit denen Strauss' Versuch der Ausarbeitung einer neuen Form der Kulturkritik belastet ist, sind freilich erheblich. Mittels einer Neuverhandlung der „querelle des anciens et des modernes“ möchte er den Weg ebnen, um das Politische neu zu denken.⁴⁸ Es soll nicht bestrit-

⁴⁶ Aus Strauss' Sicht unterläuft dieser Fehler vor allem John Dewey in folgendem Buch: Dewey, John: *German Philosophy and Politics*, New York, NY: 1915.

⁴⁷ Living Issues, 116.

⁴⁸ Den Zusammenhang von Strauss' Versuch, das Politische neu zu denken, mit seiner Rückkehr zur Antike betont bereits Hans-Georg Gadamer: „Es wird kein Zufall sein, daß schon eine der ersten Arbeiten von Leo Strauss, die ‚Die Religionskritik Spinozas‘ (1930) behandelt, mit dieser *querelle* zu tun hatte. Sein ganzes imponierendes gelehrtes Lebenswerk ist der Aufgabe gewidmet, diese *querelle* in einem radikaleren Sinne neu zu entfachen, d.h. dem modernen geschichtlichen Selbstbewußtsein die einleuchtende Richtigkeit der klassischen Philosophie entgegenzustellen. [...] Und wenn Strauss in seinem [...] Buch ‚Naturrecht und Geschichte‘ dem Anschein nach auf die Gegenfigur der modernen historischen Weltanschauung, das Naturrecht, zurückgreift, so ist in Wahrheit der Sinn seines Buches, auch hier die griechischen Klassiker der Philosophie, Plato und Aris-

ten werden, dass seine Kritik des Auseinanderfallens von wissenschaftlicher Forschung und existenzieller Lebensführung, von Wahrheit und Weisheit ein tatsächliches, gravierendes Problem benennt. Allerdings bleibt fraglich, inwiefern Strauss' Idealisierung der Antike als Korrektur moderner Mängel die von ihm angeprangerten Dualismen unterläuft und nicht gerade vertieft. Es ist nicht ersichtlich, an welcher Stelle seine Rückkehr zur Antike – jenseits von bloßen Lippenbekenntnissen – das problematische Erbe der deutschen Kulturkritik hinter sich lässt.

Mit welchen Gründen er dennoch für sich in Anspruch nimmt, mit seiner Politischen Philosophie eine befriedigendere Antwort auf die Herausforderungen von Historismus und Relativismus zu liefern, soll die Rekonstruktion seiner Rechtfertigung eines alternativen Modells der Philosophiegeschichte zeigen.

II. Platon jenseits oder diesseits der Geschichte: Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer

Strauss' Arbeit an der Neukonstruktion seines philosophischen Selbstbildes in New York bildet nun erneut den Ausgangspunkt, um seine Schilderungen mit den historischen Realitäten abzugleichen und dadurch ein deutlicheres Bild seiner philosophischen Absichten zu gewinnen. Die gegen den Neukantianismus gerichtete und von der Kulturkritik inspirierte Idee einer Rückkehr zur Antike zeigt sich dabei als alles andere als ein solitäres Projekt. Der Blick auf die Weimarer Kontexte offenbart vielmehr ein dichtes Geflecht konkurrierender Erneuerungen der antiken Philosophie. Strauss' Rekurs auf die Antike gibt sich darin als populäres Modell deutscher Philosophen in Reaktion auf eine krisenhaft erfahrene Moderne zu erkennen. Diese verschwiegenen Voraussetzungen sollen im Folgenden an zwei Beispielen veranschaulicht werden: Zum einen an Strauss' philosophischem Kontext in Berlin, zum anderen an seinem intensiven Austausch mit Hans-Georg Gadamer. Größere Aufmerksamkeit kommt dabei dem zweiten Fall zu, da die bemerkenswerten Parallelen zwischen Strauss' und Gadamer's Wende zur Antike in der Sekundärliteratur zu Unrecht kaum

toteles, als die wahren Begründer des Naturrechts sichtbar zu machen und weder die stoische noch die mittelalterliche Form des Naturrechts, von der des Aufklärungszeitalters ganz zu schweigen, als philosophisch richtig gelten zu lassen. Strauss ist dabei von seiner Einsicht in die Katastrophe der Moderne bewegt.“ Gadamer, Hans-Georg: *Herme-
neutik II: Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*,
Tübingen: 1999. Hier: S. 415 (Hervorhebungen im Text).

beachtet werden.⁴⁹ Hier wird sich zeigen, dass Strauss mit Gadamer nicht nur die leidenschaftliche Kritik am Neukantianismus teilte, sondern die Beschäftigung mit Platon bei beiden im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem „historischen Bewusstsein“ steht. Daraus wachsen eine Hermeneutik sowie eine Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung, deren Nähe im Ausgangspunkt und Ferne im Resultat die philosophischen Prämissen von Strauss' Denken grell beleuchten.

1. Platondeutungen und Sokratesbilder in der Vor- und Zwischenkriegszeit

Der Fall Jaeger gab einen ersten Hinweis auf die Fruchtbarkeit, das philosophische Milieu Berlins für die Formierung von Strauss' Denken näher in Betracht zu ziehen. Sein bis heute relevant gebliebenes philosophisches Lebensthema einer Erneuerung der sokratischen Frage begegnet im Kontext der Berliner Philosophie dabei als bereits breit diskutiertes Leitmotiv einer etablierten Tradition. Der von Straussianern gerne reklamierte Gestus der radikalen Neuentdeckung der sokratischen Frage durch Strauss wird vor diesem Hintergrund deutlich relativiert. Von ebenso großem Interesse ist an diesem Zusammenhang jedoch, dass er Strauss' allzu eindeutige Abwertung des Neukantianismus in ein stark verändertes Licht zu rücken vermag. Die Genese seines Sokratesbildes im Kontext der Berliner Philosophie bietet damit die Gelegenheit, eine andere, von ihm nicht benannte Genealogie seines Denkens freizulegen.

Der erste Blick aus dieser Perspektive muss sich auf den heute nahezu komplett vergessenen Neukantianer Alois Riehl richten, der als Nachfolger Wilhelm Diltheys an der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität die neukantianische Schule alleine vertrat.⁵⁰ Zwar bewegte sich Riehl in der Hauptstadt in einem höchst lebendigen Diskussionszusammenhang mit anderen Schülangehörigen, zu denen sowohl Ernst Cassirer, Julius Guttmann, Georg Simmel, Hermann Cohen oder auch Ernst Troeltsch zählten, dennoch blieb Riehl der einzige Neukantianer, der sich in Berlin durchsetzen konnte und an der Philosophischen Fakultät ein Ordinariat erlangte.

Dass er dabei ausgerechnet zum Nachfolger Diltheys berufen wurde, hatte gute Gründe. Denn es war nicht allein die naturwissenschaftliche Modernisierung Kants und die problemgeschichtliche Zurichtung der Philosophiegeschichte, die sich Riehl auf die Fahnen geschrieben hatte.⁵¹ Seit

⁴⁹ Die einzige Ausnahme stellt hier eine spannende Studie Catherine Zuckerts dar: Zuckert, Catherine H.: *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, IL: 1996.

⁵⁰ Zu Riehl vgl. Gerhardt, Berliner Geist, 185 ff. Für einen ersten Hinweis auf die Bedeutung Riehls für Leo Strauss bin ich Michael Zank zu Dank verpflichtet.

⁵¹ Vergleiche dazu sein philosophisches Hauptwerk: Riehl, Alois: *Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System*, 3 Bände, Leipzig: 1876–1887.

seiner Freiburger Rede *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie* von 1883 wendete er sich verstärkt auch den Problemen der „Lebensführung“ zu, was schließlich in der Ausarbeitung einer Theorie der „Lebensanschauung“ gipfelte.⁵² Damit stellt Riehl ein faszinierendes und zu Unrecht vernachlässigtes Bindeglied zwischen Neukantianismus und entstehender Lebensphilosophie dar.

In Bezug auf Strauss ist jedoch ein anderer Aspekt des Riehl'schen Werkes von noch größerer Bedeutung: Es ist heute weitgehend vergessen, dass Riehl bereits 1897 eine der ersten Monographien über Friedrich Nietzsche vorlegte.⁵³ Diese damals viel gelesene Schrift erschien bis 1923 in acht Auflagen, und es ist äußerst unwahrscheinlich, dass der in Berlin lebende, arbeitende und studierende Strauss dieses Werk nicht gekannt haben sollte. Die Pointe an Riehls Nietzsche-Deutung aber ist, dass er diesen damals bereits mit Sokrates in Verbindung brachte. Denn in Sokrates wie in Nietzsche spiegelte sich nicht nur die Einheit von Lebensführung und Philosophie, es finde sich auch bereits eine Kritik des Wissens als bloß eitler Fachsimpelei. Motive, die Strauss unter Rekurs auf Nietzsche mit Emphase aufgreift. Und schließlich, so Riehl, seien Wissen und Leben in Sokrates und Nietzsche wieder aufeinander bezogen und in Übereinstimmung gebracht.

Bei Riehl begegnet damit nicht nur die von Strauss vorgeblich entdeckte Assoziation von Nietzsches Destruktion der Tradition mit der sokratischen Frage nach dem guten Leben, auch Strauss' vernichtende Kritik des Neukantianismus, die in Heidegger'schem Duktus die Verengung des Wissensbegriffes auf erkenntnistheoretische und naturwissenschaftliche Fragestellungen anklagt und den Verlust der Dimension des Lebens für das Fragen der Philosophie anprangert, findet in Riehl offenkundig bereits einen neukantianischen Vorläufer, der eben diese Punkte jedoch als selbstkritische Wende innerhalb der Perspektive des Neukantianismus artikuliert. Deren Vorzüge zeigen sich deutlich in der Vermeidung Heidegger'scher und Strauss'scher Radikalismen. Vor dem Hintergrund solcher heute vergessener Zusammenhänge muss Strauss' Kritik des Neukantianismus neu bewertet werden.

Ein anderer Autor, der im Zusammenhang der damaligen Debatten um das Sokratesbild erwähnt werden muss, der bei Strauss jedoch ebenfalls ungenannt bleibt, ist Helmut Kuhn. Dieser publizierte im Jahr 1934 ein Buch

⁵² Riehl, Alois: „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“, in: ders., *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig: 1925, 227–253. Dort auch das Zitat: S. 252. Außerdem: Riehl, Alois: „Probleme der Lebensanschauung“, in: ders., *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig: 1904, 180–212.

⁵³ Riehl, Alois: *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker*, Stuttgart: 1897.

mit dem schlichten Titel *Sokrates*.⁵⁴ Kuhn, der wie Strauss als deutsch-jüdischer Philosoph ins amerikanische Exil gehen musste, sollte nach dem Krieg schnell wieder nach Deutschland zurückkehren, gründete mit Hans-Georg Gadamer die *Philosophische Rundschau* und verfasste als erster Rezensent auch eine tief dringende Kritik der deutschen Übersetzung von Strauss' einflussreichem Buch *Naturrecht und Geschichte*.

Hervorhebenswert an Kuhns Sokratesdeutung ist hier besonders seine scharfe Kritik an Jaegers Konzept eines „dritten Humanismus“. Seine Kritik übte Kuhn als Teilnehmer an Jaegers berühmter Berliner Tagung über *Das Problem des Klassischen*.⁵⁵ Anders als Jaeger oder Strauss lehnt Kuhn die Möglichkeit eines Rückganges zur Antike als Antwort auf Probleme der Gegenwart grundsätzlich ab. In seinem Sokrates-Buch liest sich das folgendermaßen: „Unsere Existenzfrage zu stellen, werden wir immer wieder von den Griechen und ihrer Philosophie lernen müssen – ihre Lösung aber können wir nicht mehr in der Weise des Neuhumanismus von einem noch so groß geschauten Griechenbild ablesen.“⁵⁶

Genau diese Möglichkeit steht Strauss aber vor Augen. Trotz solch scharfer Differenzen bleiben dennoch erstaunliche Parallelen zwischen Kuhn und Strauss, die die Differenzen umso instruktiver machen. Wie Strauss ist es Kuhn beispielsweise nicht um den „historischen Sokrates“ zu tun, sondern um eine Erneuerung der „sokratischen Frage“.⁵⁷ Diese bezeichnet Kuhn als „Ursprungsfrage“, deren Aktualität aus der parallelen „Fragesituation der Gegenwart“ entspringe: Dem Verlust der Naivität des Daseins in einer Krisenlage. In diesem Sinne schreibt er: „Im Verfall des Lebens entspringt die sokratische Frage und fragt nach der Möglichkeit seiner Wiederherstellung.“⁵⁸ Die Parallele zu Strauss' eigenem Verfallsnarrativ mit der daraus gefolgerten Notwendigkeit eines Rückganges auf die Antike ist erkennbar. Anders als Kuhn vermeidet Strauss es jedoch nicht, seine Polemik gegen den Historismus im Verfallsmodell einer „zweiten Höhle“ zu einer Degradation der Neuzeit und ihrer Rationalität insgesamt ausufern zu lassen.

Was Kuhn darüber hinaus deutlich von Strauss trennt, ist seine scharfe Entgegensetzung von Sokrates und Platon. Diese resultiert bei Kuhn aus

⁵⁴ Kuhn, Helmut: *Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin: 1934.

⁵⁵ Kuhn, Helmut: „„Klassisch‘ als historischer Begriff“, in: Werner Jaeger (Hg.), *Das Problem des Klassischen*, Leipzig: 1931, 109–128. Zum Kontext der Tagung vgl. Vom Bruch, Rüdiger: *Die Berliner Universität in der NS-Zeit*, Stuttgart: 2005.

⁵⁶ Kuhn, Helmut: „Humanismus in der Gegenwart. Zu Werner Jaegers Paideia“, in: *Kant-Studien* 39 (1934), 328–338. Hier: S. 338.

⁵⁷ Kuhn, Sokrates, 153. Außerdem: Ebd., 142 ff.

⁵⁸ Ebd., 20.

einer antagonistischen Konzeption von „sokratischer Destruktion“ einerseits und „ontologischer Überlieferung“ andererseits.⁵⁹ Zwar wird Kuhn diese nach dem Zweiten Weltkrieg zugunsten eines christlichen Platonismus wieder zurücknehmen, und sogar die Negation der platonischen Metaphysik als Beitrag der Philosophie zur geistigen Verwirrung der Zeit brandmarken,⁶⁰ doch seine damals gegebenen Impulse wirkten unabhängig von seinen eigenen Optionen weiter. So war es Hans-Georg Gadamer, der Kuhn 1929 auf einer Naumburger Tagung kennengelernt hatte,⁶¹ der dessen Sokrates-Buch noch 1934 vor dessen Verbot mit leidenschaftlicher Zustimmung rezensierte.⁶² Wenn Gadamer in seiner ethisch orientierten Kritik Heideggers vorschlägt, das „Seinsverständnis“ durch eine Wende zum „Selbstverständnis“ zu ersetzen, dann klingt darin Kuhns sokratisches Thema nach. Die Kritik an Platon und die Wiederentdeckung des Sokrates schreibt sich in dieser Weise in das Ringen um eine Kritik der Existenzphilosophie ein.⁶³ Strauss' Streben nach einer Erneuerung der Politischen Philosophie ist in dieses Beziehungsnetz als eine Variante neben anderen eingeladen. Wie Gadamer und Kuhn sucht auch er den Weg zurück zur sokratischen Frage in Abgrenzung von der Existenzphilosophie. Doch hält er den Generationsgenossen den durch Jaeger bereits bekannten Einwand vor, dass diese eine zu einseitig ethische Auffassung des Sokrates vertreten und dabei dessen politische Bedeutung aus dem Blick verlieren.⁶⁴ In solchen

⁵⁹ Ebd., 198 ff.

⁶⁰ Vgl. Kuhn, Helmut: „Die sokratische Frage und die christliche Antwort (1973)“, in: ders., *Ideologie, Hydra der Staatenwelt*, Köln: 1985, 568–587.

⁶¹ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: „Erinnerung an Naumburg“, in: *Philologus* 139 (1995), 342.

⁶² Gadamer, Hans-Georg: „Helmut Kuhn, *Sokrates* (1936)“, in: ders., *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke, Bd. 5*, Tübingen: 1999, 322–326.

⁶³ Vgl. Kuhn, Helmut: „Existenzphilosophie“, in: *Zeitwende* 9 (1933), 385–391.

⁶⁴ Strauss' Abgrenzungsbedürfnis wird gegenüber Kuhn besonders deutlich. Das kann daran liegen, dass Kuhn selbst ein Schüler Jaegers war und seine Sokrates-Deutung stark unter dessen Einfluss stand: „Das von Jaeger konzipierte Griechenbild war bestimmt von zwei Leitbegriffen, Paideia und Polis. Der Akzent lag zunächst auf Paideia, verschob sich aber im ersten Jahrzehnt der Schulentwicklung auf die Polis, von der Bildung auf die politische Bildung. [...] ich [war] von Werner Jaeger ergriffen wie von keinem meiner früheren Lehrer. Hier war ich beteiligt und tat mit wie nie zuvor.“ Kuhn, Helmut: „Curriculum vitae meae“, in: Ludwig J. Pongratz (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. III*, Hamburg: 1977, 236–283. Hier: S. 244 f. (Hervorhebungen im Text). Über diesen Konkurrenten äußert sich Strauss gegenüber Jacob Klein 1935 äußerst abfällig: „Kuhn halte ich für einen dummen Affen, der *etwas* gerochen hat und *nichts* versteht.“ LS III, 535 (Hervorhebungen im Text). Auch 1950 hat sich das Verhältnis von Nähe und gleichzeitigem Bemühen um eine Herabstufung Kuhns nicht gewandelt, wie eine briefliche Äußerung gegenüber Löwith belegt: „Sie werden bemerkt haben, dass Kuhns Kritik mit der meinigen in erheblichen Punkten übereinstimmt. Das kann mich nicht verhindern zu

Abgrenzungen zeigt sich, was Strauss in Werner Jaegers Sokrates-Deutung an Gemeinsamkeiten entdeckt hat.

2. Der Tod des Sokrates und die Politische Philosophie

Was bleibt nach einer solchen historischen Lektüre? Wir sahen die Ursprungssituation von Strauss' Transformation der deutschen Kulturkritik in eine platonische, seine Verknüpfung von Historismuskritik und Wissenschaftskritik zu einer Erneuerung deutscher Zivilisationskritik, zuletzt schließlich die komplexe Genese des darin verwendeten Sokrates-Bildes. All dies verdichtet sich bei Strauss zu einer Neugeburt der Politischen Philosophie als Antwort auf die normative Enthaltbarkeit einer „positivistisch“ gewordenen Sozialwissenschaft, welche nach Strauss' Deutung für den Erfolg der totalitären Regime verantwortlich gemacht werden muss.⁶⁵ Die Prüfung der Legitimität einer solchen Zuschreibung führt in unabsehbare Debatten. Was an dieser Stelle stattdessen versucht werden soll, ist deshalb ein Blick auf die Implikationen und spezifischen Schwierigkeiten, welche eine Orientierung an der Figur des Sokrates für das Projekt einer Politischen Philosophie bedeutet. Einen ersten Hinweis auf solche Präformationen, denen eine Politische Philosophie ausgesetzt ist, die ihren Ausgangspunkt bei Sokrates nimmt, gibt wiederum Kuhns Buch. Dort heißt es: „Das Bürgersein, an dem Sokrates festhält, besteht paradox genug in der Enthaltung von aller bürgerlichen Tätigkeit. Der wahre Bürger in diesem Sinn ist also nicht nur als der Gerechte immer in Gefahr, mit der Ungerechtigkeit der Polis in Konflikt zu geraten – er steht als die echte Verkörperung der Polis außerhalb ihrer konkreten Polis. Die Polis ist durch ihn gerettet und zugleich gerichtet.“⁶⁶

Das Thema einer „Sorge um die Seele“, mit der die sokratische Frage den Lebensvollzug wieder in den Mittelpunkt des Politischen stellt, bietet so zwar die Möglichkeit, die prozeduralen Verfahrensweisen des Liberalismus anzuklagen, ohne gleich in einen machtpolitischen Dezisionismus zu verfallen, doch wird diese Kritik eine fundamentale Ambivalenz im Verhältnis zu demokratischen Öffentlichkeiten nicht los.

Angesichts der Tatsache, dass der Heros und mythische Gründungsvater der abendländischen Philosophie von der Polis zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde, trägt die philosophische Reflexion über das Politische seitdem das Stigma einer Traumatisierung.⁶⁷ Henning Ottmann unter-

denken und Ihnen zu sagen, dass ich Kuhn für einen nicht um die Sache bemühten ‚clever‘ Schwätzer halte, dem ich nicht über den Weg traue.“ Ebd., 674.

⁶⁵ Vgl. NRH, 1 f.

⁶⁶ Kuhn, Sokrates, 110.

⁶⁷ Howland, Jacob: *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*, Lanham, MD: 1998.

streicht, dass genau dieses Geschehen für Platon „zum Anlaß des Auszugs der Philosophie aus der Stadt“ wurde.⁶⁸ Die *Politeia* gebe bis heute das Beispiel einer Abwendung der Philosophie „von der Stadt, wie sie ist, zur Stadt, wie sie sein soll“, der Trennung des Philosophen vom Bürger.⁶⁹ Sowohl Strauss' elitäre Unterscheidung zwischen dem Weisen und der Masse als auch die Abwertung der *vita activa* und des Bürgers vor dem Maßstab des philosophischen Lebens mit all seinen anti-demokratischen Implikationen resultiert aus dieser Trennung. In diesem Sinne konstatiert Ottmann: „Platons idealer Staat war die Antwort auf den Tod des Gerechten. Die ideale Stadt trat an die Stelle der bestehenden. Die Theorie des Philosophen wurde Maßstab der Politik.“⁷⁰

Vor einem solchen Hintergrund kommt Kuhns Entgegensetzung von Sokrates und Platon eine unvermutete Aktualität zu: So wie Platon der Denker des idealen Staates war, so sei Sokrates „der letzte Bürger“ gewesen.⁷¹ Denn Sokrates' Geschichte erzähle nicht nur vom „Tod des Gerechten in der ungerechten Stadt“, sondern berichte gleichzeitig auch vom „Bleiben und Sterben in der Stadt als Achtung vor den Gesetzen der Stadt“.⁷² Die Frage lautet dann, ob damit nicht die Figuren Sokrates und Platon zu Zeugen eines tiefen Zwiespalts in der antiken Überlieferung und in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Politik selbst werden. Dass Strauss eine solche Differenz anerkennen würde, scheint mir zweifelhaft. Inwiefern aber eben diese am Grunde seiner eigenen Dualismen und liberalismuskritischen Vorbehalte weiterwirkt und zum Vorschein kommt, scheint mir noch nicht hinreichend bedacht.

⁶⁸ Ottmann, Henning: „Der Tod des Sokrates und seine Bedeutung für die politische Philosophie“, in: Rupert Hofmann (Hg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim: 1989, 179–191. Hier: S. 179.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd. Auch Allan Bloom in seinem Nachruf auf Leo Strauss bestätigt diese Auslegung. Allerdings erweitert er Ottmanns Feststellung um einen entscheidenden Aspekt, wenn er darauf hinweist, dass im Tod des Sokrates auch der Grund für Strauss' scharfe Trennung von Philosophie und Religion zu sehen sei: „The execution of Socrates for impiety is the threshold to the Platonic world, and the investigation of philosophy's stance toward the gods is the beginning and end of those dialogues which are the supreme achievement of the ancient art of writing. Strauss found here the beginning point from which we would be open to the full impact of the all important question which is coeval with philosophy although the philosophers do not frequently pronounce it – the question *quid sit deus*.“ Bloom, LS, 245 (Hervorhebung im Text).

⁷¹ Kuhn, Sokrates, 177.

⁷² Ottmann, Tod Sokrates, 179.

3. Platon in Marburg: Das Problem der Problemgeschichte

Die bislang skizzierte spezifische Platoninterpretation in ihren Kontexten beruht nun ihrerseits auf starken hermeneutischen Prämissen, welche das eigentlich Singuläre an Strauss' Position ausmachen. Das Bisherige sollte die vielfältigen, inzwischen vergessenen Bezüge und das engmaschige Geflecht konkurrierender Interpretationen in einem ersten Anlauf vergegenwärtigen. Von den zahlreichen, in ihrer Kontingenz unterschiedlich beurteilbaren Ähnlichkeiten abgesehen, beruhen diese zuletzt jedoch auf einer gemeinsamen Methodenfrage, in der sich Strauss deutlich von den zuvor Genannten abgrenzt. Die Annäherung an Platon kreist um die Frage, was eigentlich der Status einer Geschichte der Philosophie sei. Wie ist sie möglich? Welches ist ihre angemessene Form? Was leistet sie und was *kann* sie leisten innerhalb der Philosophie?

Solche Debatten um die Bedeutung der Philosophiegeschichte stehen im Horizont einer tief greifenden Identitätskrise der Philosophie, mit welcher sie sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts konfrontiert sieht.⁷³ Die nach Hegels Tod und dem schnellen Zerfall der hegemonialen Deutungsmacht seines Systems einsetzende Ablösung der Philosophie als gesellschaftsprägender Leitwissenschaft durch die empirischen Naturwissenschaften einerseits und die Geschichtswissenschaft andererseits konfrontierte sie mit einem massiven Bedeutungsverlust. Aus dieser Situation wuchs die von Strauss in seiner Darstellung der deutschen Philosophie so extensiv behandelte und anempfohlene Kulturkritik. Herbert Schnädelbach, der vier Typen der Bewältigung dieser Identitätskrise unterscheidet, arbeitet heraus, wie sich damals die von Schopenhauer ausgehenden kulturkritischen Strömungen zunehmend abspalteten und als Opponenten einer denunzierten „Universitätsphilosophie“ etablierten.⁷⁴ Die auf diese Weise herabgesetzten „Schulphilosophien“ bemühten sich währenddessen, vor dem Hintergrund ihrer zunehmend prekären Stellung auch innerhalb der Universitäten, durch einen *Rückgang auf Kant* die Herausforderungen eines Dialogs mit den modernen (Natur-)Wissenschaften anzunehmen.⁷⁵ Dies zum einen, indem die Philosophie nun selbst endlich auf den Gang einer sicheren Wissenschaft gebracht werden sollte, zum anderen, indem den Deutungsan-

⁷³ Zur Darstellung dieser Zusammenhänge vgl. Geldsetzer, Lutz: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim am Glan: 1968.

⁷⁴ Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M.: 1983. Schnädelbach fügt hinzu, dass die Bewältigung dieser Identitätskrise „bis in die Gegenwart das kontroverse Selbstverständnis der Philosophie bestimme“. Ebd., S. 118 f.

⁷⁵ Vgl. Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M.: 1993.

sprüchen des Materialismus und Naturalismus ihre Grenzen gezeigt wurden. Dies war das Projekt des Neukantianismus.

Doch ein solcher Anspruch der kritischen Neubegründung betraf nicht nur das Verhältnis zu den Naturwissenschaften, auch die Standortbestimmung zwischen Philosophie und Geschichte sollte in diesen Debatten auf ein neues Fundament gestellt werden. Helmut Holzhey hat gezeigt, welche entscheidende Bedeutung in diesem Zusammenhang der Platonrezeption Hermann Cohens zukommt.⁷⁶ In der *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, die Cohen für das Standardwerk *Geschichte des Materialismus* seines Lehrers Friedrich Albert Lange verfasste, begegnet eine der seltenen expliziten Stellungnahmen Cohens zu seiner Auffassung von Philosophiegeschichte.⁷⁷ Karl-Heinz Lembeck hat in einer detaillierten Studie rekonstruiert, wie Cohens philosophiegeschichtlicher Problemhorizont sich in Auseinandersetzung mit dem „Aufkommen des ‚historischen Bewußtseins‘“ bildete.⁷⁸ Gegen eine „bloß historische“ oder „philologische“ Aneignung ging es schon Cohen um eine „Aktualisierung‘ der antiken Philosophie“.⁷⁹ Als Arbeit an einer kontinuierlich fortbestehenden Problemstellung soll mit den Autoren der Vergangenheit auf Augenhöhe gesprochen werden. Diese *philosophische* – im Gegensatz zu einer bloß *historischen oder philologischen* – Platonrezeption entwickelt er in seiner Reformulierung des platonischen Ideenbegriffes als „Hypothese“.⁸⁰ Mit der Auffassung der Ideen als Hypothesen stieß Cohen aber auf breiten Widerstand und der Vorwurf wurde populär, dass er Platon in einen Erkenntnistheoretiker verwandle und „unhistorisch“ wie „unphilologisch“ „Kant [...] in Platon hineininterpretiere“.⁸¹ Die Kritik an der philosophiegeschichtlichen Methode des Neukantianismus als *konstruktivistischem Ansatz*, der unter dem Namen der „Problemggeschichte“ zu einem einflussreichen Paradigma aufsteigen sollte, war damit geboren.⁸²

⁷⁶ Vgl. Holzhey, Helmut: „Platon im Neukantianismus“, in: Theo Kobusch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt: 1997, 227–240.

⁷⁷ Cohen, Hermann: „Einleitung mit kritischem Nachtrag zur ‚Geschichte des Materialismus‘ von Friedrich Albert Lange [1896]“, in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Band 2, Berlin: 1928, 171–302.

⁷⁸ Lembeck, Karl-Heinz: *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg: 1994. Hier: S. 2.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. Ebd., 89 ff.

⁸¹ Ebd., 99.

⁸² Vgl. Hänel, Michael: „Problemggeschichte als Forschung. Die Erbschaft des Neukantianismus“, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Das Problem der Problemggeschichte: 1880–1932*, Göttingen: 2001, 85–128.

Für Cohen selbst aktualisierten sich diese Fragen der Philosophiegeschichtsschreibung erstmals im Streit um den historischen Kant.⁸³ Die Fronten verlaufen dabei zwischen einer Auffassung von Philosophiegeschichte als bloßer Doxographie auf der einen Seite und dem Anspruch eines echten systematischen Zusammenhangs zwischen verschiedenen philosophischen Gedankengebäuden auf der anderen Seite. Cohen schildert die Situation folgendermaßen: „Ausgang des Streites war die Folge von der Art der Führung desselben. Die eine Partei erklärte selbst, nur als Geschichtsschreiber, nicht als ‚Advocat‘ Kant’s Rede zu stehn. Aber die historische Frage, welche in jenem Streite allein ausgetragen werden sollte, ist nicht abzutrennen von der systematischen Angelegenheit, in der seine Quelle liegt. [...] Um Kant nach seinem Wortlaute zu verstehen, ist es unumgänglich, die von einander verschiedenen Auffassungen, welche dieselbe möglich gemacht hat, auf ihren Wert für die Theorie der Erkenntnis eigens zu prüfen: die systematische Parteinahme ist unvermeidlich. Denn es sind nicht die äusseren Tatsachen von Worten, welche festgestellt werden sollen, sondern die Zusammenhänge geschlossener Gedanken, deren Sinn die historische Forschung gegenüber von Auffassungen und Deutungen zu erhellen hat, welche nicht minder aus der gesamten Weltansicht der Urteilenden fließen. Man kann kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu verraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt.“⁸⁴ Cohen verteidigt hier emphatisch die Möglichkeit und Notwendigkeit einer *philosophischen* Geschichtsschreibung, also der Auffassung, dass Geschichte der Philosophie selbst bereits Philosophie sei und nicht bloß ein Annex von Zahlen und Fakten zu vergangenen Ereignissen. Diese Entwicklungen waren schließlich die Voraussetzung für Wilhelm Windelband, um in seinem wegweisenden *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* von 1891 den Schwerpunkt seiner Darstellungen von einer Geschichte der Lehrmeinungen auf eine „*Geschichte der Probleme und der Begriffe*“ zu verschieben.⁸⁵

Wenn Strauss und andere im 20. Jahrhundert von Platon zu sprechen versuchen, dann sind es deshalb diese Fragen der Philosophiegeschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie, welche mitschwingen. Ein sys-

⁸³ Zum Streit um den „historischen Kant“ vgl. Köhnke, Klaus Christian: „Neukantianismus zwischen Positivismus und Idealismus?“, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Stuttgart: 1989, 41–52.

⁸⁴ Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung [1871]*, Hildesheim: 1987. Hier: S. XI.

⁸⁵ Windelband, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [1892]*, Tübingen: 1993. Hier: S. IV.

tematischer Problemgehalt, der bis heute ungelöst weiter besteht.⁸⁶ Strauss selbst vermied stets eine direkte Auseinandersetzung mit Kant und auch seine Äußerungen zur Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung sind sparsam gesät. In dem für seine Hermeneutik programmatischen Buch *Persecution and the Art of Writing* kommt er auf Kant nur an einer einzigen Stelle zu sprechen, die wenig systematisch wirkt.⁸⁷ Strauss schildert dort das Phänomen der Verfolgung als vernachlässigtes Problem der Hermeneutik und verweist auf Kant als Beispiel.⁸⁸ Diese kryptische Anspielung fällt vor allem durch ihren marginalen Stellenwert auf, was bei Strauss misstrauisch machen und die Aufmerksamkeit wecken sollte. In einem zweiten wichtigen Aufsatz, in dem Strauss seine Methode der Philosophiegeschichtsschreibung diskutiert, begegnet Kant bereits auf der ersten Seite und die Diskussion wird gehaltvoller, wenn auch nicht ausführlicher.⁸⁹ Thomas Meyer konnte zeigen, wie die systematische Kernannahme von Strauss' Hermeneutik, „einen Autor genau so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat“, sowie die Methodenprobleme seiner Philosophiegeschichtsschreibung von dieser Passage ausgehend als eine Auseinandersetzung mit Kant rekonstruiert werden müssen.⁹⁰

Wenn Strauss seine eigene Position damit in Abgrenzung von den nachkantischen Philosophiehistorikern um 1900 entwickelte, dann steht er damit keineswegs alleine da. Aufschlussreich ist an dieser Stelle ein Vergleich mit der Platoninterpretation des jungen Hans-Georg Gadamer. Denn zu wenig beachtet werden in der umfangreichen Sekundärliteratur zu Gadamer seine Anfänge im Kontext des Marburger Neukantianismus. Es bietet sich hier an, Gadammers erste Publikation, die nicht in die *Gesammelten Werke* aufgenommen wurde und eine scharfe Kritik des Konzepts der Problemgeschichte enthält, zu betrachten.

Dieser erste publizierte Text Gadammers trägt den Titel „Zur Systemidee in der Philosophie“ und wurde in der Festschrift für seinen neukantianischen

⁸⁶ Vgl. Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt/M.: 1996.

⁸⁷ Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, IL: 1952.

⁸⁸ „In regard to Kant, whose case is in a class by itself, even a historian so little given to suspicion or any other sort of skepticism as C.E. Vaughan remarks: ‚We are almost led to suspect Kant of having trifled with his readers, and of nursing an esoteric sympathy with revolution.‘“ *Persecution*, 33.

⁸⁹ „According to a saying of Kant, it is possible to understand a philosopher better than he understood himself (*Critique of Pure Reason*, B370).“ *How to Study*, 207.

⁹⁰ Vgl. Meyer, Thomas: „Leo Strauss und Immanuel Kant“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 4 (2010), 111–129.

Lehrer Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag veröffentlicht.⁹¹ Um die Stoßrichtung von Gadammers ungewöhnlich polemischem Angriff auf seinen Lehrer – zumal in dessen Festschrift – zu verstehen, muss zuerst kurz der Kontext der Erstlingsschrift dargelegt werden. Manfred Brelage gibt in seinen *Studien zur Transzendentalphilosophie* einen instruktiven Überblick zur Transformation der Philosophiegeschichtsschreibung im Anschluss an den Neukantianismus.⁹² Er unterscheidet dort im Wesentlichen zwei Strömungen, deren Trennung Gadammers Text exemplarisch veranschaulicht. Als die zwei Grundoptionen der Philosophiegeschichte zu Beginn der 1920er Jahre beschreibt er einerseits die „Philosophie als Wissenschaft“, in der Geschichte als „Forschung“ gedacht werde, die die „Struktur eines kontinuierlichen Progresses“ trägt.⁹³ Andererseits begegne die „Philosophie als Ausdruck einer Weltanschauung“ oder als „Akt der Existenz“, in dem Geschichte auf eine „atheoretische ‚Entscheidung‘“ zugespitzt werde und deshalb als „diskontinuierliche Folge philosophischer Entwürfe“ auftrete.⁹⁴ In dieser Spannung zwischen einem *kontinuierlichen* und einem *diskontinuierlichen* Geschichtsmodell, zwischen der Philosophie als *wissenschaftlicher Forschung* oder als *existenzieller Entscheidung* steht der Streit um die neukantianische Problemgeschichte, in den damals auch Gadamer eingriff.

Als Klassiker der problemgeschichtlichen Darstellung gilt Ernst Cassirers vierbändige Geschichte des Erkenntnisproblems.⁹⁵ Den „meisten Widerstand“ in der deutschen akademischen Philosophie habe jedoch Paul Natorps Platon-Darstellung erfahren.⁹⁶ Sein Platon-Buch beruht auf einer

⁹¹ Gadamer, Hans-Georg: „Zur Systemidee in der Philosophie“, in: Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage, Berlin: 1924, 55–75.

⁹² Brelage, Manfred: „Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte“, in: ders., *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin: 1965, 1–30.

⁹³ Ebd., 1.

⁹⁴ Ebd., 1 f.

⁹⁵ Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bände, Darmstadt: 1974.

⁹⁶ Brelage, Philosophiegeschichte, 3. Wie Cassirer gehört Natorp zu der von Hermann Cohen begründeten, so genannten „Marburger Schule“ des Neukantianismus. Dass sich seine Plato-Darstellung Cohens problemgeschichtlichem Ansatz verdankt, hebt Natorp ausdrücklich hervor: „Erst die Wiedergeburt des kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platons volles Verständnis gezeitigt. Ich stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns, wie für Kant, so für Plato die Augen geöffnet hat.“ Natorp, Paul: *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus [1903]*, Hamburg: 2004. Hier: S. X. Dass eine solche Auslegung Platons als Vorläufer des deutschen Idealismus allerdings auf massiven Widerstand stoßen wird, war Natorp bereits vor der Publikation seines Buches klar, weshalb er sich schon im *Vorwort zur ersten Auflage* rechtfertigt: „Die Einführung in Plato ist die Erziehung zur Philosophie [...]. Die Philosophie aber [...] ist keine andere als: der Idealismus. Also ist es nicht Hineintragung eines fremden,

strengen Trennung der Geschichte des philosophischen Gedankens von der Geschichte des philosophierenden Menschen: „nur aus der Sache und nur aus dem Zentrum der Sache ist das Verständnis einer Persönlichkeit wie die Platos zu gewinnen.“⁹⁷ Natorp schärft immer wieder sein Prinzip der „methodischen Abstraktion“ ein, wonach von der Denkerpersönlichkeit grundsätzlich abzusehen sei.⁹⁸ Im Rahmen seiner problemgeschichtlichen Darstellung fordert Natorp darum mit Nachdruck dazu auf, von der konkreten Subjektivität der Philosophierenden abzusehen. In Parallele zu Husserls Kritik des Psychologismus oder der Kritik der biographischen Methode in der Literaturwissenschaft wendet sich die Problemgeschichte damit gegen eine psychologistisch-biographische Verflüchtigung der Philosophiegeschichte und nimmt gegen diese für sich in Anspruch, das eigentlich Philosophische in der Philosophiegeschichte zu erforschen.⁹⁹

Mit einer solchen Ausrichtung tritt die problemgeschichtliche Betrachtung der Philosophie jedoch in direkte Opposition zur biographischen oder psychologischen Behandlung der Philosophiegeschichte, wie sie für Wilhelm Dilthey und seine „geistesgeschichtliche Schule“ charakteristisch war.¹⁰⁰ Diese Konkurrenz verdichtet sich prägnant in den ausgeprägten Antipathien, die zwischen Marburg und Berlin herrschten.¹⁰¹ Arthur Hübscher berichtet damals geläufige Anekdoten, wonach die Berliner Philosophen „Marburgs ‚doppeltcohesauren‘ Natorp“ bekämpften, während die

unhistorischen Gesichtspunkts in eine doch historisch gemeinte Betrachtung, wenn die entwickelnde Darlegung der Ideenlehre Platos sich gestaltet zu einer Einführung in den Idealismus.“ Ebd., IX. Zur entscheidenden Rolle Natorps für die Herausbildung des neukantianischen Modells der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Lembeck, Platon in Marburg, 167 ff.

⁹⁷ Natorp, Ideenlehre, VII.

⁹⁸ „Will man, daß das Altertum uns lebe, so ist *der Sachgehalt* der alten Kultur unbedingt in den Mittelpunkt zu stellen; so auch, was Plato betrifft, allem voraus *die Sache*, die sein Name bedeutet, zu bewältigen.“ Ebd. (Hervorhebungen St. St.). Wider den Ansatz einer historischen Erforschung der Philosophie betont er: „Ich habe an den Leser nur die Bitte: er lese so unbefangen, wie er vermag, Plato selbst und diese Darstellung; er entschlage sich dabei womöglich jeder Erinnerung an das, was in den Büchern steht, sei es über den Idealismus Platos oder Kants oder vollends seiner schlimmen Nachfolger von heute.“ Ebd., XI.

⁹⁹ Zum Zusammenhang von Psychologismus-Streit und Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Kusch, Martin: *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London: 1994.

¹⁰⁰ Vgl. Lembeck, Karl-Heinz: „Historisches Bewußtsein und philosophische Archäologie. Natorp und Dilthey zum Problem der Philosophiegeschichte“, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg: 1994, 379–396.

¹⁰¹ So schreibt Cohen in einem Brief aus dem Jahr 1895, dass ihm Dilthey „schlicht ‚widerwärtig““ gewesen sei. Vgl. Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp, Band 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel: 1986. Hier: S. 237.

Marburger aber „die Universität Berlin am liebsten ‚mit Stumpf und Riehl‘, und vor allem wohl mit der geistesgeschichtlichen Schule Diltheys ausgerottet“ hätten.¹⁰² Gerade das letzte Zitat führt vor Augen, dass der Streit um die Philosophiegeschichte keineswegs nur zwischen Neukantianern und Nicht-Neukantianern ausgetragen wurde, sondern auch zu Spaltungen innerhalb der Schule führte. Die Polemik gegen den in Berlin lehrenden Alois Riehl und seine Annäherung an die Lebensphilosophie ist dafür charakteristisch.

Die Kluft, die sich hier andeutet, erstreckt sich entlang des Streits um die Bedeutung des Psychologischen und Biographischen für die Philosophiegeschichtsschreibung und kreist um die Frage nach den unterschiedlichen Gewissheitsgraden naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Forschung.¹⁰³ Indem der problemgeschichtliche Ansatz im Anschluss an Hermann Cohen die „transzendente Methode“ am „Faktum der Naturwissenschaft“ ausrichtet und „Philosophiegeschichte“ als „Wissenschaftshistorie“ zu betreiben versucht, wird von den außerphilosophischen, also geistesgeschichtlichen, personalen oder soziologischen Bedingungen des Denkens abstrahiert.¹⁰⁴

Auf diese Situation reagiert Gadamer's Text *Zur Systemidee in der Philosophie*. Zunächst bemüht er sich darum, die bewahrenswerten Leistungen von Natorps Philosophie hervorzuheben. Er beschwört einen gemeinsamen Boden, auf dem er mit Natorp stehe, wenn er zu Beginn die geteilten Feindbilder exponiert: „Gegenüber dem Historismus und der psychologisch-biographischen Auffassung aller Geschichte im 19. Jahrhundert war es die Leistung der Marburger Schule vor allem, der Philosophie ihre Geschichte als ihr eigenes und wesentliches Thema wiedergegeben zu haben.“¹⁰⁵ Den Marburgern wird also zugestanden, legitime Erben Kants zu sein, insofern sie dessen Konzept einer *philosophischen* Geschichte der Philosophie erneuert haben: „Daß Geschichte der Philosophie nicht einfach Geschichte einer Wissenschaft ist, wie etwa Geschichte der Mathematik, sondern selbst Philosophie ist, ist von jeher beachtet und durch die wissenschaftliche Tat befestigt worden. Ebenso ist es klar, daß Philosophiege-

¹⁰² Hübscher, Arthur: *Von Hegel zu Heidegger: Gestalten und Probleme*, Stuttgart: 1961. Hier: S. 140.

¹⁰³ Vgl. Lembeck, Platon in Marburg, 74 ff.

¹⁰⁴ Anhand von Hermann Cohens Stellungnahme in der Kontroverse zwischen Adolf Trendelenburg und Kuno Fischer um eine Streitfrage der Auslegung von Kants Raumkonzept rekonstruiert Ernst Wolfgang Orth die Leitmotive von Cohens Theorie der Philosophiegeschichte, vgl. Orth, Ernst Wolfgang: „Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum“, in: Wolfgang Marx (Hg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg: 2001, 49–77.

¹⁰⁵ Gadamer, *Systemidee*, 56.

schichte wenig vergleichbar ist etwa mit Literaturgeschichte oder mit Verfassungsgeschichte, denn ein Verstehen vergangener Philosophen [...] ist im philosophischen Sinne nur möglich [...] für einen Philosophen, der selbst in der Spannung einer eigenen Auseinandersetzung mit den Sachen lebt.“¹⁰⁶

Diese gemeinsame Verpflichtung auf eine *philosophische* Geschichte der Philosophie, die die neukantianische Problemgeschichte gegen Historismus und Dilthey-Schule zu verteidigen gewusst habe, trägt allerdings nicht besonders weit. Schon im nächsten Satz gibt Gadamer seine Vorbehalte gegen Natorps Neukantianismus zu erkennen: „Ob und wie weit die geschichtsphilosophische Basis der Marburger Schule ausreicht, um gerade aus dem Andersein philosophischer Vergangenheit die Möglichkeit einer philosophischen Auseinandersetzung mit ihr zu gewinnen, muß die Überlegung lehren, wie Philosophie überhaupt da ist und was ihre Geschichtlichkeit in der Weise ihres Daseins ausmacht.“¹⁰⁷ Hier deutet sich an, dass Gadamer der Problemgeschichte nicht zutraut, vergangene Positionen in ihrer Widerständigkeit tatsächlich zu verstehen. Er insinuiert stattdessen, dass das in dieser Philosophiegeschichtsschreibung enthaltene Philosophieverständnis früheren Autoren übergestülpt wird.

Dieses verborgene Fortschrittsdenken manifestiere sich an zwei Beispielen: Zum einen der Idee der Philosophie als System, zum anderen der Überzeugung von der Lösbarkeit philosophischer Probleme. Wie zur Problemgeschichte, so bekennt sich Gadamer einleitend auch zur Systemidee und lobt Natorps Leistung auf diesem Gebiet. Allerdings verwässert er den Systembegriff dann derart, dass eine Negation überflüssig wird: „Vielleicht sogar ist nur der Aphorismus und das Paradox imstande, das Ganze des Seins, mit dem es der Philosoph zu tun hat, in seiner vollen Weite unverengt zu spiegeln. Aber selbst dann noch [...] liegt in solchem Verzicht auf die Systematik des Philosophierens die grundsätzliche Anerkennung der Systemstruktur der philosophischen Gegenstände.“¹⁰⁸ Gadamer tritt also in Opposition durch Inklusion. Diese Strategie gibt er nur beim dritten Topos, der Frage nach der Lösbarkeit philosophischer Probleme, auf, wenn er ungewöhnlich direkt repliziert: „In der Unlösbarkeit der Probleme [...] bekundet sich ihre philosophische Valenz.“¹⁰⁹ An dieser Stelle wird die ganze Schärfe erkennbar, mit der Gadamer sein Philosophieverständnis

¹⁰⁶ Ebd. Zu Kants Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Lübke, Hermann: „Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie“, in: Klaus Oehler (Hg.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M.: 1962, 204–229.

¹⁰⁷ Gadamer, Systemidee, 56.

¹⁰⁸ Ebd., 55.

¹⁰⁹ Ebd., 57.

gegen das Konzept der Philosophie als Forschung positioniert. Nicht mehr die Lösung wissenschaftlicher Probleme, sondern nur noch das „Aushalten“ von Unentscheidbarkeit und Ungewissheit wird zum Kriterium der Philosophie: „Der Satz, daß ein richtig gestelltes Problem die Antwort bestimmt, ist also in der Philosophie dahin zu verschärfen, daß hier in der Richtigkeit der Problemstellung selbst jede zu beanspruchende Lösung besteht. Gerade in solchem Aushalten des Problems in seiner Unentscheidbarkeit und offenen Ungewißheit liegt das Wesentliche der philosophischen Haltung.“¹¹⁰

In diesen Umbesetzungen wird von Gadamer ein radikaler Bruch mit dem neukantianischen Philosophieverständnis vollzogen. Der Schritt von der Philosophiegeschichte als „Problemgeschichte“ zum Diskurs der „Geschichtlichkeit der Philosophie“ bedeutet den Eintritt in eine völlig neue Atmosphäre, die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland zur Wirkung kam. Diese Zäsur illustriert Gadamers früher Text in Parallele zu Strauss' Schilderungen. Die wichtigsten Elemente dieser neuen Phase verdichten sich bei Gadamer in folgenden zwei Punkten: Zum einen erfährt der philosophische Wahrheitsbegriff eine fundamentale Transformation, da die Geschichtlichkeit den vom naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriff geprägten Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit unterläuft, zum anderen wandelt sich die Struktur der Philosophiegeschichte, da die selbstverständliche Kontinuität der Forschung und der Probleme im Zeichen der Geschichtlichkeit durch ein Modell der Diskontinuität abgelöst wird. Das Verhältnis zur Tradition muss erst erzeugt werden und entsteht allein durch die Aneignung konkreter Personen.¹¹¹

Diese Fragen sind in dem von Gadamer aufgeworfenen Problem enthalten, „wie Philosophie überhaupt da ist und was ihre Geschichtlichkeit in der Weise ihres Daseins ausmacht“?¹¹² Der neue Begriff der Philosophie, auf den er in seinem Aufsatz hinaus will, wendet sich dabei gegen das Konzept der Philosophie als strenger Wissenschaft. Den Maßstab der Wissenschaftlichkeit ersetzt er stattdessen in heideggerschem Duktus durch die

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ „Wahr sind Probleme, die aus einem ursprünglichen und persönlichen Sachverhältnis erwachsen. Je radikaler dieses ist, desto näher kommt die Ausbildung der Probleme dem Sinne objektiver Wahrheit.“ Ebd., 73. Diese Aneignungsproblematik ist für Gadamer die entscheidende Bruchstelle im Verhältnis zur Marburger Problemgeschichte. Dies nicht zuletzt darum, weil das Projekt einer „Verwissenschaftlichung“ der Philosophiegeschichte in der Gefahr steht, sich in eine „histoire sans noms“ Comte'scher Prägung zu verwandeln. Vgl. Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive, Tome 5*, Paris: 1982. Dort: S. 14. Zum Kontext von Comtes historiographischem Programm vgl. Burke, Peter: „The Annales in Global Context“, in: *International Review of Social History* 35 (1990), 421–432.

¹¹² Gadamer, Systemidee, 56.

Kraft, die „offene Ungewißheit aushalten“ und dem „Verfall an eine zu billige Sicherheit“ widerstehen zu können.¹¹³ Vom Konzept der Problemgeschichte rückt er hingegen ab, weil er in ihr eine „Objektivierung des Problems“ identifiziert, die aus „dem am Gegenstandscharakter der Naturwissenschaft gewonnenen Begriffe von Objektivität“ resultiere.¹¹⁴

Aus der „Geschichtlichkeit“ der Philosophie erwachse demgegenüber aber die Einsicht, dass sich nicht allein „Problemstellungen“ und „Problemlösungen“, sondern auch „Problemgehalte“ wandeln.¹¹⁵ Wenn dies aber der Fall ist, dann ist damit das Konzept der Philosophie als Versammlung ewiger philosophischer Probleme verabschiedet. In Gadammers Worten: Philosophische Probleme sind immer nur „als jeweils aktual aufgegeben“ überhaupt vorhanden.¹¹⁶ Gegen eine Engführung des historiographisch Zugänglichen auf ein unangemessenes Objektivitätsideal formuliert Gadamer: „Eine prinzipielle Sichtbarkeit von Problemen, die von der Geschichtlichkeit des Sehenden unabhängig wäre, wäre eine Sichtbarkeit und ein Problem für niemand“.¹¹⁷

Von dieser Rückbindung philosophischer Problemgehalte an das philosophierende Subjekt wird dann auch ihr Wahrheitsanspruch nicht ausgenommen: „Philosophie ist nicht etwas, das von irgendwoher in das Dasein hineinkäme, sondern sie ist seinsmäßig verwurzelt im Dasein des Menschen selbst. [...] Was zum Problem wird und überhaupt werden kann, ist immer von dieser Daseinserfahrung her einheitlich bestimmt.“¹¹⁸ So plausibel Gadammers Einspruch gegen die Ausklammerung einer subjektiven Aneignungsdimension der Philosophiegeschichte ist, so bezahlt er für seine überspitzte Polemik doch den Preis, damit die Kontinuität und Einheit der Philosophiegeschichte aufzugeben. Denn bloß als Erfahrung von Einzelnen beruht die Philosophie bei Gadamer immer neu auf der Willkür von „Entscheidungen“ und der Aufgabe der „Aneignung“.¹¹⁹

¹¹³ Ebd., 58. Die intensive Prägung des frühen Gadamer durch Heidegger demonstriert am Beispiel der Platon-Interpretation Otto Pöggeler: Pöggeler, Otto: „Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer“, in: Theo Kobusch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt: 2006, 241–254.

¹¹⁴ Gadamer, Systemidee, 62.

¹¹⁵ Auf dieser Linie kritisiert Gadamer auch Natorps Platon-Deutung scharf: „In Platonische Probleme etwa einfach die Problemforschung unserer Tage hineindeuten, heißt, von vornherein auf die Ausschöpfung der platonischen Gehalte verzichten und Plato zum undifferenzierten Vorläufer der Gegenwart machen.“ Ebd., 61.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd., 61 f.

¹¹⁹ Hier wird sichtbar, dass ausgerechnet der Traditionsbegriff, für dessen konservativen Charakter Gadamer heute kritisiert wird, zu dieser Zeit also noch ganz anders akzentuiert war und deutliche Züge des Fragmentierten trug. Zu einer kritischen Darstellung

Diese radikal veränderte Situation der Philosophie gipfelt zuletzt in einem neuen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff. Wenn der Erkenntnisbegriff bisher an den Naturwissenschaften orientiert gewesen sei, dann müsse er sich nun an der hermeneutischen Situation des Verstehens ausrichten. Diese Situationalität des Verstehens führe zum Aufmerksamwerden auf die „Eigenstruktur der Sachen“, das zur Reflexion auf die Gegenstandsarten zwinge: Anstelle der Distanz des Erkennens, das sich auf „Gegenständliches“ oder „Ansichseiendes“ beziehe, trete nun das Modell des „Sichzeigenden“.¹²⁰ Dieses Letztere setzt als Bedingung der Wirklichkeit des Wahrgenommenen den Bezug auf das erlebende Subjekt voraus. Durch diese Verschiebung gewinnt der philosophische Wahrheitsbegriff aber eine ganz neue Qualität, denn Gadamer folgert aus den hermeneutischen Prämissen konsequent die „letzte Bindung des Begriffs objektiver philosophischer Wahrheit an die persönliche Existenz des Philosophen“.¹²¹

Mit seiner Kritik am neukantianischen Modell der Philosophiegeschichte offenbart sich Gadamer damit als faszinierende Mittelposition, die sowohl beträchtliche Nähe als auch unüberbrückbare Differenzen zu Strauss zeigt. Mit seiner Verteidigung der Geschichtlichkeit sowie dem Angriff auf den Ewigkeitscharakter der Philosophie präsentiert sich Gadamer aus Strauss' Perspektive als treuer Heidegger-Schüler und wird als Historist eingeordnet. Sowohl die Auflösung des Wahrheitsbegriffes wie die Verabschiedung einer Kontinuität der Philosophiegeschichte würde Strauss scharf attackieren. Gleichzeitig teilt Strauss aber gerade Gadamer's Angriff auf die Problemgeschichte, wie seine Kritik am Neukantianismus im Vortrag *The Living Issues of German Postwar Philosophy* zeigte. Die dualistische Trennung zwischen „Philosophie als Wissenschaft“ und „Philosophie als Weltanschauung“ verbindet beide, und beide attackieren das Konzept der Philosophie als Wissenschaft. Jedoch lässt sich Gadamer zu einer Polemik gegen die Wissenschaft insgesamt hinreißen und affirmiert die Trennung, während Strauss nach einem dritten Weg jenseits dieser dualistischen Spaltung sucht. Die Gegensätze, die Strauss überwinden möchte, formen als Prämissen allerdings sein Philosophieverständnis. Er verlässt den alten Boden darum nicht, sondern wechselt nur die Seite. Inwiefern er damit zu Recht für sich reklamieren kann, einen dritten Weg zu eröffnen, das zeigt seine Opposition zu Gadamer's Hermeneutik, die es nun darzustellen gilt.

von Gadamer's Hermeneutik in dieser Hinsicht vgl. Jung, Matthias: *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg: 2001.

¹²⁰ Gadamer, *Systemidee*, 66 f.

¹²¹ Ebd., 73.

4. Streit um das historische Bewusstsein: Platon als Ethiker oder Politiker?

Im Blick auf den Text Gadamers zeigte sich, wie mit jener bei Windelband erreichten Perspektive die Schwierigkeiten erst begannen. Denn das auf diese Weise gewonnene Konzept der Problemgeschichte führte zu massiven Widersprüchen aus den unterschiedlichsten philosophischen Strömungen. Der Problemgeschichte fiel dabei die unglückliche Rolle zu, von einer Generation junger Philosophen als Vertreterin einer bloß wissenschaftlichen Philosophie angeklagt zu werden, während die Vertreter eines Ideals der Philosophie als strenger Wissenschaft ihr wiederum ein Abdriften in Historismus und Lebensphilosophie vorhielten.¹²² Zu den Stimmen, die sich gegen die Verwissenschaftlichung der Philosophie erhoben, zählten neben Kulturkritik und Lebensphilosophie in je eigener Weise auch die Stellungnahmen von Hans-Georg Gadamer und Leo Strauss. Beide verwenden das Narrativ, dass in Folge der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges die Kritik an der wissenschaftlichen Philosophie zunehmend die Diskurshoheit erlangte und in den 1920er Jahren zu einem rapiden Bedeutungsverlust der neukantianischen Schulphilosophien führte.¹²³ Selbst im Rückblick des 82-jährigen Gadamer findet sich ein Nachhall der scharfen Ablehnung, mit welcher die „damals junge Generation“ immer lauter die „falschen Objektivierungen“, ein abstraktes „Verstehen auf Abstand“ oder den „Fortschrittsoptimismus der Epoche“ anprangerte.¹²⁴ Trotz aller Differenzen muss die leidenschaftliche Opposition gegen eine Verwissenschaftlichung der Philosophiegeschichtsschreibung darum als die verbindende Nähe zwischen Gadamer und Strauss im Hinterkopf behalten werden. Diese fundamentale Gemeinsamkeit ist der Grund für die immer neuen Anläufe einer Verständigung. Im Folgenden gilt es jedoch, ihren unvermittelbaren Dissens herauszuarbeiten, um die Gestalt von Strauss' drittem Weg deutlich zu erfassen und in seinen Motiven zu verstehen.

¹²² Exemplarisch dafür steht Edmund Husserls programmatischer Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft*: Husserl, Edmund: „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos* 1 (1910/11), 289–341. Diesen verfasste er nicht allein gegen Wilhelm Diltheys Hermeneutik mit ihrer Neuverhandlung des Verhältnisses von Genesis und Geltung; auch in der Methode der Problemgeschichte vermutete Husserl noch das „historistische Virus“. Dieser Konflikt hat bis heute seine Aktualität nicht verloren und das Projekt einer Historisierung der Vernunft besitzt immer noch das Potential, als Bedrohung perhorresziert zu werden. Vgl. Schnädelbach, Herbert: *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M.: 1987.

¹²³ Hans-Georg Gadamer folgt diesem Erzählmodell, wenn er seine Erinnerungen an Nicolai Hartmann schildert. Vgl. Gadamer, Hans-Georg: „Wertethik und praktische Philosophie (1982)“, in: ders., *Gesammelte Werke, Band 4*, Tübingen: 1987, 203–215.

¹²⁴ Alle Zitate aus: Gadamer, Wertethik, 203–206.

Der gemeinsame Gegner für Strauss wie Gadamer bildet zunächst das angeblich relativistische Ideal der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften, welches auf Sinnfragen oder die Bedürfnisse inhaltlicher Orientierung keine Antworten gebe. So waren es entweder Max Weber oder eben die Neukantianer, die als Feindbild erhalten mussten. Ganz ähnlich wie Strauss schildert Gadamer in diesem Rahmen die Wahrnehmung der aus dem Ersten Weltkrieg zurückgekehrten Studentengeneration: „Wir waren seit Kriegsende, in den Jahren, in denen wir des Haltes und der Orientierung bedurft hätten, einem gewaltigen Traditionsbruch ausgesetzt. [...] Unser Verlangen nach einem neuen Grunde und neuen Maßstäben meinte wahrlich nicht die geduldige Arbeit der Forschung“.¹²⁵

Diese „geduldige Arbeit der Forschung“ war jedoch das Modell und Ideal des problemgeschichtlichen Paradigmas, der neukantianischen Methodik der Philosophiegeschichtsschreibung. Doch der bei Strauss und Gadamer sichtbar werdende Hang zu einer Kritik der Wissenschaft bzw. einer am Ideal der Wissenschaft orientierten Philosophie war nicht erst ein Phänomen dieser Generation, sondern hat ihre Ursprünge bereits vor dem Krieg, wie eine Bemerkung des Marburger Neukantianers Paul Natorp über Tendenzen der Ablehnung wissenschaftlicher Philosophie aus dem Jahr 1911 zeigt: „Ein Fortgang ins Unendliche mag der Eigenart der positiven Wissenschaft gemäß sein und darum auch ihr genügen, er mag dann aber auch die Sache der Wissenschaft bleiben; das Verlangen der Philosophie (sagt man) ist ein weit höheres, über Wissenschaft schlechthin hinausgehend. Diese Stimmung ist gerade gegenwärtig wieder viel verbreitet; sie bildet, auch unausgesprochen, den geheimen Untergrund eines sonst schwer erklärlichen Widerstrebens gegen nur ‚kritische‘ Philosophie“.¹²⁶

Die Passage liest sich wie eine philosophische Flaschenpost und mahnende Replik auf Gadamers und Strauss' Rückblicke. Insbesondere an Strauss' Adresse ist hier die Botschaft enthalten, dass Natorp den Anspruch der Existenz ewiger, unveränderlicher Fragen der Philosophie keineswegs ausschließt, sehr wohl aber den zelotischen Eifer, der die mühsame und langwierige historische Arbeit an den Problemen mit großer Geste schlicht abbricht. Dieses Unbehagen an den existenziellen Implikationen der wissenschaftlichen Haltung ist die eigentliche Bruchstelle, die im Medium der Platoninterpretationen verhandelt wird. Nicht nur die Historismusthematik klingt hier wieder an, sondern auch das theologische Problem der Beziehung von Wahrheit und Leben. Die Wissenschaft als Forschung, so auch eine bestimmte Platon-Deutung, lässt die Frage, ob es eine ewig

¹²⁵ Ebd., 203.

¹²⁶ Natorp, Paul: *Philosophie: Ihr Problem und ihre Probleme*, Göttingen: 1911. Hier: S. 14.

gültige, vollendete Einsicht als Prinzip der Wissenschaft gibt, oder doch der Perspektivismus eines ewigen Fortgangs der Erkenntnis in Kauf zu nehmen ist, unbeantwortet. In Anknüpfung an eine von Strauss gerne verwendete rhetorische Figur, nach der auch fortgesetztes Fragen eine Entscheidung darstellt, ist die Verweigerung einer Antwort selbst bereits eine Parteinahme in diesem Streit.¹²⁷

Auch im Rückblick aus dem Jahr 1977 schildert Hans-Georg Gadamer die Verhältnisse in Marburg in dem nun vertrauten Narrativ: „Es war im Jahre 1920 im Philosophischen Seminar der Universität Marburg. Der Blick fiel durch große kirchenähnliche Fenster im neugotischen Stil auf den Hühnergarten des Universitätskastellans. Paul Natorp saß an der Stirnseite des Hufeisentisches und suchte, in sich versunken, den Ausweg aus dem Methodologismus der Marburger Schule ins Freie und Ganze einer ‚allgemeinen Logik‘ und den Weg zu den jungen Leuten, die sich um ihn drängten. Ein blasser junger Student, der aus Tübingen gekommen war, aber offenkundig ein Berliner, meldete sich zu Wort und entwickelte in knappen und präzisen Sätzen das Verfangensein der Selbstreflexion in sich selber. Das war Gerhard Krüger.“¹²⁸ Das „Verfangensein der Selbstreflexion in sich selber“, dies ist das Motiv, mit dem Gadamer auch vierzig Jahre später noch in gültiger Weise die Erfahrung der jungen Generation mit dem neukantianischen Lehrer Paul Natorp beschreibt.

Die gemeinsame Opposition gegen die neukantianischen Lehrer verlor in den 1930er Jahren jedoch an Bindekraft und das Trennende zwischen den „Marburger Hermeneuten“ trat immer deutlicher zu Tage. Das Verhältnis zwischen Strauss und Gadamer führt dies besonders deutlich vor Augen. Bislang war von der Auseinandersetzung zwischen ihnen vor allem ein Briefwechsel bekannt, den sie in den 1960er Jahren führten.¹²⁹ Angestoßen durch die Publikation von Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode* im Jahr 1960 nahmen die zwei Philosophen ein Streitgespräch wieder auf, das seit der Marburger Zeit zwischen ihnen stand. Gadamer versuchte diesen erneut begonnenen Austausch später noch zu vertiefen, indem er einen Aufsatz *Historismus und Hermeneutik* im Ergänzungsband zu seinem Hauptwerk publizierte, doch auf diese Versuche antwortete Strauss nicht

¹²⁷ Vgl. Strauss, Leo: *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, IL: 1983. Dort: S. 149 f.

¹²⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, Frankfurt/M.: 1977. Hier: S. 222.

¹²⁹ Gadamer, Hans-Georg/Strauss, Leo: „Correspondence Concerning ‚Wahrheit und Methode““, in: *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), 5–12.

mehr.¹³⁰ Ein Umstand, den Gadamer in einem Interview nach Strauss' Tod bedauert.¹³¹ Die Ursachen für diesen verweigerten Dialog liegen in den nahezu zeitgleich entwickelten, inhaltlich aber höchst heterogenen Platon-Deutungen der zwei Marburger Bekannten.

Während Strauss – wie schon Werner Jaeger – eine *politische* Platon-Interpretation ausarbeitete,¹³² musste ihm Gadamers Erneuerung einer *ethischen* Lesart als reduktionistisch, wenn nicht naiv erscheinen.¹³³ Das Verkennen der politischen Dimension von Platons Dialogen ist aus Strauss' Perspektive aber nicht willkürlichen Vorlieben geschuldet, sondern einer spezifischen Blindheit, die er der historistischen Denkart anlastet. Die unterschiedlichen Platon-Deutungen resultieren für Strauss aus der unterschiedlichen Stellung zum „historischen Bewusstsein“, die er und Gadamer idealtypisch einnehmen. Ob man Platon als Politiker oder als Ethiker liest, ist demnach abhängig von der Stellung zum Historismus und von der Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung, die der Interpret vertritt. Diese prononcierte Frontstellung bildet aus Strauss' Perspektive den eigentlichen Kern und die philosophische Prämisse ihrer Platon-Interpretationen. Belegt wird dies durch einen bislang unbekanntem Briefwechsel, den Strauss und Gadamer in den 1930er Jahren führten.¹³⁴ Ein solcher wurde lange vermutet, aber niemals gefunden und galt als verschollen. Von Strauss' Seite besteht der Briefwechsel aus elf Briefen, die er zwischen dem 11. Oktober 1932 und dem 26. November 1936 aus Paris und Cambridge an Gadamer geschrieben hat. Sämtliche Briefe kreisen um ein Leitthema: Das Ringen um eine Klärung der philosophischen Bedeutung des „*historischen Bewusstseins*“.

Strauss geht gleich im ersten Brief in medias res und gibt das Thema vor: Dass sie sich „im Grundsätzlichen nicht uneinig sind“, es um eine Wiederholung der Aufklärung gehe und näher hin um eine Neuverhandlung der querelle des anciens et des modernes. Auf der Seite der „Modernen“, deren „grössere Bewusstheit“ Strauss als Zugeständnis an Gadamer umstandslos anerkennt, hebt er dabei besonders die „soziologischen und

¹³⁰ Gadamer, Hans-Georg: „Hermeneutik und Historismus (1965)“, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999, 387–424.

¹³¹ Gadamer, Hans-Georg: „Gadamer on Strauss: An Interview“, in: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 12/1 (1984), 1–13.

¹³² Strauss, Leo: „Farabi's Plato“, in: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, NY: 1945, 357–393.

¹³³ Gadamer, Hans-Georg: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* [1931], Hamburg: 2000.

¹³⁴ Es ist der Beharrlichkeit und dem detektivischen Spürsinn Thomas Meyers zu verdanken, dass dieses wichtige Stück der deutschen Philosophiegeschichte wiederentdeckt wurde. Für die Einsicht in seine Transkription der Briefe sei ihm herzlich gedankt.

marxistischen Ideologien“ hervor. Diese charakterisiert er durch ihr „Interesse für die *Bedingungen*“ – eine Kritik, die im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie noch präzisere Gestalt annehmen wird. Einem solchen Fragen unterstellt Strauss jedoch, dass es das „Verständnis für die Frage nach dem *ti esti*“ verloren hätte, dass die Methodik der modernen Philosophiegeschichtsschreibung, für die er exemplarisch Dilthey nennt, ähnlich reduktionistisch verfahren würde wie der moderne Naturalismus, den er an dieser Stelle explizit erwähnt: „Nun fragt es sich, wie mir scheint, wenn wir durch die Phänomenologie wieder gelernt haben, die Frage nach dem Eidos als die zentrale Frage zu verstehen – rückt dann nicht alles, was, solange die Frage nicht gestellt wurde, ins Bewusstsein erhoben werden musste, wieder an die Peripherie des wissenschaftlichen Interesses? Fallen damit nicht so und so viele ‚Hinsichten‘ fort, die uns heute *zunächst* / unproblematisch sind“. ¹³⁵ Die Hinsichten, die durch die Wiederherstellung der Frage nach dem Eidos wegfallen würden, wären historische, soziologische und psychologische Fragen an die philosophischen Texte.

Im zweiten Brief konkretisiert Strauss diese Einwände, wenn er sie darauf zurückführt: Es gehe ihm um eine „grundsätzliche Kritik der Diltheyschen Ursachenforschung“. Eine solche Diskussion müsse ihr Herzstück aber in der Frage nach dem „historischen Bewusstsein“ finden. ¹³⁶ Auf dieses war Strauss auch im ersten Brief schon zu sprechen gekommen und schilderte dort in seltener Freimütigkeit seine Haltung zum Problem des Historischen, die sich als damals noch sprachlose, tiefe Aversion zu erkennen gibt: „Ich gebe zu, dass die Worte ‚Geschichte‘, ‚Geschichtlichkeit‘ usw. einen *besonderen* Widerstand bei mir erwecken. Diesen Widerstand kann ich aber bisher noch nicht genügend begründen. Ich habe nur die allgemeine Vorstellung, dass sich irgendwann einmal unser Streit um die Frage konzentrieren wird: was es denn eigentlich mit dem historischen Bewusstsein auf sich hat.“ ¹³⁷

Im dritten Brief schließlich erläutert Strauss dann auch erstmals seine sachlichen Gründe, weshalb er dem „historischen Bewusstsein“ und der diltheyschen Methodik im Ganzen so vehement Widerstand leistet. Zunächst opponiert Strauss schlicht gegen eine „*grundsatzlose* Nachweisung von ‚Einflüssen‘ und ‚Abhängigkeiten““, die tatsächlich eine mögliche problematische Konsequenz der ideengeschichtlichen Methodik darstellt,

¹³⁵ Brief Leo Strauss an Hans-Georg Gadamer vom 11. Oktober 1932 (Hervorhebung im Text).

¹³⁶ Brief Leo Strauss an Hans-Georg Gadamer vom 2. November 1932.

¹³⁷ Brief Leo Strauss an Hans-Georg Gadamer vom 11. Oktober 1932 (Hervorhebung im Text).

wie auch interne Debatten zwischen ihren Vertretern bestätigen.¹³⁸ In dieser Argumentationslinie bringt Strauss seine Dilthey-Kritik in direkten Zusammenhang mit einer schmähschriftartigen Rezension, die er gegen Karl Mannheims Buch *Ideologie und Utopie* verfasste, wenn er Gadamer vorwirft, dass dieser Dilthey zu Unrecht gegen seine, Straussens, „Eliminierung der Sophistik“ verteidige.¹³⁹ An dieser Stelle sieht sich Strauss nun genötigt seine Karten auf den Tisch zu legen, um Gadamer von der Legitimität seiner Kritik zu überzeugen: „Was soll man sich unter der Hobbes’schen Politik denken, wenn man Dilthey folgt? Nach D. wird sie ein Konglomerat aus sophistischen, stoischen, epikureischen, Galileischen usw. Einflüssen (nach einer neueren Untersuchung würde man auch noch Plato dazu nehmen, von Bacon ganz zu schweigen). Die *Einheit* des Hobbes’schen Denkweg wird so vollkommen unverständlich. Es handelt sich also nicht bloss darum, dass man D. *im einzelnen* kritisiert: seine ganze *Methode* ist unbrauchbar.“¹⁴⁰

Strauss kritisiert hier also – und das ist zweifellos ein berechtigter und bedenkenswerter Vorwurf –, dass durch die Reduktion der Philosophiegeschichte auf ein Zusammensuchen von Einflüssen die Einheit des Werkes eines Autors, seine originäre denkerische Leistung quasi zum Verschwinden gebracht wird. Treibt man die historische Methode ins Extrem, dann verschwinden die Autoren in einem anonymen Strom der Rezeptionen. Sich gegen eine solche Gefahr zur Wehr zu setzen, damit hat Strauss zweifellos recht. Die Frage bleibt allerdings, ob mit der Gefahr dieser Übertreibung tatsächlich bereits die historische Methode als solche, das heißt konkret: Die Legitimität soziologischen, historischen und psychologischen Fragens in der Philosophie diskreditiert ist?

Die Frage, was es denn eigentlich mit dem historischen Bewusstsein auf sich hat, machte Strauss, entgegen seiner brieflichen Ankündigung, später nicht mehr zum Thema einer expliziten Auseinandersetzung mit Gadamer. Letzteren beschäftigte die Diskussion mit Strauss hingegen nachhaltig. Im Jahr 1957 hielt Gadamer in Paris eine Vorlesungsreihe, der er den Titel gab: *Le Problème de la Conscience Historique*.¹⁴¹ Im Jahr 1965 verfasste

¹³⁸ Brief Leo Strauss an Hans-Georg Gadamer vom 14. Januar 1933. Zu den internen Debatten zwischen Ideengeschichte und Geistesgeschichte vergleiche exemplarisch die Polemik Leo Spitzers: Spitzer, Leo: „Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism“, in: *Journal of the History of Ideas* 5 (1944), 191–203.

¹³⁹ Brief Leo Strauss an Hans-Georg Gadamer vom 14. Januar 1933. Vgl. Strauss, Leo: „Der Konspektivismus (1929)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 365–375.

¹⁴⁰ Brief Leo Strauss an Hans-Georg Gadamer vom 14. Januar 1933 (Hervorhebungen im Text).

¹⁴¹ Eine Rückübersetzung der Vorträge ins Deutsche fertigte Tobias Nikolaus Klass an: Gadamer, Hans-Georg: *Das Problem des historischen Bewußtseins*, Tübingen: 2001.

Gadamer schließlich den Aufsatz *Hermeneutik und Historismus*, der bereits erwähnt wurde und im Ergänzungsband zu *Wahrheit und Methode* erschien. In diesem zweiten Text suchte Gadamer noch einmal das direkte Gespräch mit Strauss, das nun als eine Fortsetzung des Briefwechsels der 1930er Jahre kenntlich wird. Hier lässt sich die Frage behandeln, wer mit welcher Plausibilität das „historische Bewusstsein“ für sich in Anspruch nimmt. Um dies zu klären, stellt Gadamer zunächst Strauss' Position dar und nimmt ihn vor zwei Missverständnissen in Schutz: Zum einen lehnt er es ab, Strauss einfach „Naivität“ zu unterstellen, zum anderen gesteht er ihm zu, die Differenz zwischen „den Alten recht geben“ und „zu den Alten zurückkehren“ nicht zu ignorieren. Wenn dies nicht die Schwierigkeiten von Strauss' Hermeneutik sind, wo liegen sie für Gadamer stattdessen?

Er beginnt mit einer Wertschätzung von Strauss' „radikaler [...] Kritik an dem Geschichtsglauben der Moderne“.¹⁴² Diese durchziehe in Gestalt der „querelle des anciens et des modernes“ Strauss' gesamtes Werk und demonstriere die enge Verflochtenheit seiner Kritik an Historismus und Moderne mit seiner Platon-Interpretation. Das Wiedererrichten der Antike als *Maßstab* der Gegenwart verwirft Gadamer keineswegs schlicht, sondern nimmt Strauss ernst: „Nun kann freilich auch Strauss nicht meinen, daß er diese Aufgabe in derselben Weise in Angriff nehmen könnte, wie etwa Plato seine Kritik an der Sophistik. Er ist selber im modernen geschichtlichen Bewußtsein so weit heimisch, daß das Recht der klassischen Philosophie von ihm nicht ‚naiv‘ vertreten werden kann. [...] seine Argumentation gegen das, was er den Historismus nennt, [ist] zunächst einmal selbst auf historischem Grunde errichtet. Er beruft sich darauf [...], daß das historische Denken selber seine historischen Bedingungen der Entstehung hat.“¹⁴³

Gadamer recurriert hier auf Strauss' Argument, dass den Historismus ein spezifischer Dogmatismus kennzeichne, weil er einerseits alle absolute Geltung bestreite, andererseits aber gerade diese Leugnung alles Absoluten absolut setze.¹⁴⁴ Demgegenüber verlangt Strauss eine Historisierung des Historismus selbst, wodurch die Wirklichkeit unveränderlicher, ewiger Prinzipien wieder zurückgewonnen werden soll. Gadamer liest Strauss aufmerksam genug, um zu bemerken, dass der Anti-Historist Strauss sich gerade einer *historistischen* Argumentation bedient, um den Historismus

¹⁴² Gadamer, *Historismus*, 414.

¹⁴³ Ebd., 415.

¹⁴⁴ NRH, 26 f. Gadamer wendet allerdings bereits gegen die Korrektheit der Konstruktion eines solchen „logischen Widerspruches“ Bedenken an: „Auch hier muß man sich fragen, ob die beiden Sätze: ‚Alle Erkenntnis ist geschichtlich bedingt‘ und ‚diese Erkenntnis gilt unbedingt‘ auf der gleichen Ebene liegen, so daß sie einander widersprechen können.“ Gadamer, *Historismus*, 416.

loszuwerden. Dass Strauss' Rückkehr zur Antike also gerade den Historismus *voraussetzt*, macht ihn – trotz aller Beschwörung der Alten – als Modernen kenntlich.

Aus diesem Umstand resultiert die bereits erwähnte Hürde für eine Rückkehr zu den „Alten“: „Der bloße Nachweis jedenfalls, daß die Klassiker anders, unhistorisch dachten, sagt noch nichts über die Möglichkeit, heute unhistorisch zu denken.“¹⁴⁵ Diese Schwierigkeit ist Strauss, Gadamer zufolge, sehr wohl präsent: „Was Strauss im Auge hat, ist jedoch innerhalb des historischen Denkens gedacht und hat den Sinn eines Korrektivs. Was er kritisiert, ist, daß das ‚geschichtliche‘ Verständnis überlieferter Gedanken beansprucht, diese Gedankenwelt der Vergangenheit besser zu verstehen, als sie selber in der Lage war. Wer so denke, schließe von vornherein die Möglichkeit aus, daß die überlieferten Gedanken einfach wahr sein könnten. Das sei der geradezu universelle Dogmatismus dieser Denkweise.“¹⁴⁶

An dieser Stelle lässt sich exemplarisch beobachten, wie Gadamer Strauss seine Hand über den sie trennenden Graben der unterschiedlichen Bewertung des historischen Bewusstseins zur Versöhnung reichen will. Er nimmt dafür an, dass Strauss' hermeneutisches Prinzip „einen Autor *genau so* zu verstehen, wie er sich selbst verstanden hat“ keine weiteren Ansprüche aufrichtet als jenen, ein Korrektiv gegen interpretatorische Willkür sein zu wollen. Wenn dem so wäre, dann könnte natürlich schwerlich irgendjemand Strauss dafür kritisieren. Allerdings reagierte Strauss auf dieses Vermittlungsangebot bloß mit Schweigen. Die Analyse des Philosophieverständnisses in *Naturrecht und Geschichte* sollte deutlich genug vor Augen geführt haben, dass dies eigentlich keine Überraschung ist, da seine Kritik des Historismus mehr zu sein beansprucht, als nur ein Korrektiv. Strauss verteidigt darin die Wirklichkeit *einer* Wahrheit und die Überzeugung, dass die Philosophie in ihrer antiken Gestalt diese zugänglich macht, indem sie bloße Meinungen (z.B. über Texte) durch wahres Wissen ersetzt.¹⁴⁷ Für Gadamer ist das ernsthafte Vertreten einer solchen Position nicht einmal vorstellbar, weshalb er in die Vermutung ausweicht, dass Strauss die „Schwierigkeiten alles Verstehens“ unterschätzt habe: „Wenn aber Strauss argumentiert, selbst um besser zu verstehen, müsse man erst einmal einen Autor verstehen, wie er sich selbst verstanden habe, unterschätzt er, wie ich glaube, die Schwierigkeiten alles Verstehens, weil er das, was man die Dialektik der Aussage nennen könnte, ignoriert. Das zeigt er auch an anderer Stelle, wenn er das Ideal einer ‚objektiven Interpretation‘ eines Textes damit verteidigt, daß jedenfalls der Autor seine

¹⁴⁵ Ebd., 416.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ NRH, 30 f.

Lehre nur auf eine einzige Weise verstand, ‚vorausgesetzt, daß er nicht konfus war‘.¹⁴⁸

Die Ambivalenz, in der Gadamer hier begegnet, dass er einerseits Strauss rechtfertigen will, ihm andererseits aber fundamental nicht Recht geben kann, ist charakteristisch für ihr ganzes Verhältnis. Ebenso kennzeichnend sind die unterschiedlichen Umgangsweisen mit dieser Situation: Gadamer versucht, sie durch Kompromisse elegant zu umgehen, während Strauss die Kluft durch Schweigen bereitwillig offenhält. Es ist zudem einigermaßen unwahrscheinlich, dass ausgerechnet Strauss, der mit seiner Theorie esoterischen Schreibens der „Dialektik der Aussage“ akribisch nachspürte wie keiner sonst, dass ausgerechnet er diese „ignoriert“ haben soll. Gadamers Unfähigkeit, den für ihn so befremdlichen *Wahrheitspositivismus* seines Gegenübers ernst zu nehmen, deutet hier die Grenzen seines Verstehens an.

5. Rhetorizität statt Historizität – Gadamers späte Antwort

Die Gemeinsamkeiten in der Gegnerschaft gegen ein kantianisch-neukanianisch codiertes Modell der Philosophiegeschichtsschreibung werden bei Strauss und Gadamer damit zugleich von einem tief gehenden Konflikt begleitet. Dieser zeigt sich in der Rekonstruktion ihres Verhältnisses während der 1930er Jahre deutlich. Vor diesem bislang unbekanntem Hintergrund werden dann auch die Differenzen deutlicher, die sich im öffentlich zugänglichen Bild ihrer Stellungnahmen jeweils andeuteten, aber stets unerklärt blieben. Beide waren sich ein Leben lang respektvoll verbunden geblieben. Trotzdem zeichneten sich unter der Oberfläche dieser Verbindlichkeiten fundamentale Differenzen ab. Als letztes Zeugnis dieser Verbundenheit kann ein Interview betrachtet werden, das Gadamer nach Strauss' Tod im Jahr 1973 dem Strauss-Schüler Ernest Fortin gab. Mit den neuen Dokumenten im Hintergrund kann hinter dem herzlichen Ton nun präzise angegeben werden, wo die Bruchstellen zwischen den Hermeneutiken Gadamers und Strauss' verlaufen.

Zunächst kommt Gadamer auf Strauss' Buch *Persecution and the Art of Writing* als dessen wichtigsten Beitrag zum hermeneutischen Problem zu sprechen.¹⁴⁹ Schon in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* von 1960 hatte Gadamer Strauss' Wiederentdeckung der Bedeutung rhetorischer

¹⁴⁸ Gadamer, *Historismus*, 417.

¹⁴⁹ „The other book that I would single out is *Persecution and the Art of Writing*, where one can see both the positive and the negative or dangerous consequences of persecution for the hermeneutical problematic. The question that it raises is an enormously important one: how can one convey and express thoughts that run counter to contemporary trends or the commonly accepted opinions of one's society? [...] I pretty much agree with Strauss on that point.“ Gadamer, Interview, 6 (Hervorhebung im Text).

Elemente des Schreibens für die Interpretation der Klassiker, insbesondere Platons, als wichtigen Beitrag zur hermeneutischen Fragestellung hervor gehoben.¹⁵⁰ Jenseits dieses Ehrerweises und einiger nostalgischer Anekdoten gemeinsamer Erlebnisse bricht die fundamentale Fremdheit zwischen den zwei Ansätzen aber bald auf. Bereits im Briefwechsel der 1930er Jahre war zu sehen, wie Strauss Gadamer immer wieder mit seinen Fragen nach dem Stellenwert des „historischen Bewusstseins“ für Gadamers Denken bedrängt – und Gadamer die Fragen freundschaftlich offenließ. Auch nach Strauss' Tod lässt sich dieses Unbehagen nicht ganz verschweigen und im Medium einer Auseinandersetzung um die Sokrates-Deutung des Strauss-Schülers Allan Bloom wird die entschiedene Opposition kurz sichtbar. Gadamer urteilt über Blooms Interpretation des Sokrates als Atheisten: „I think that is completely wrong. So we had a fierce but friendly altercation.“ Die Frage, ob Sokrates' Kritik der religiösen Tradition als tiefere Form der Frömmigkeit oder als Atheismus zu deuten sei, ist aber kein banales Seitenstück der Strauss'schen Hermeneutik, sondern betrifft das Herzstück seiner exoterischen Interpretation von Platons *Nomoi*, welche auf einer scharfen Unterscheidung und Trennung zwischen Philosophie und Religion, zwischen Athen und Jerusalem beruht.¹⁵¹ Umso erstaunlicher und sprechender ist deshalb das Eingeständnis, zu dem sich Gadamer mit Blick auf diese wichtigen Fragen durchringt: „I never discussed these matters with Strauss or Klein at any great length. Strauss avoided them. He was very amicable and I took great pleasure in listening to him, but whenever philosophical issues came up, he shied away from them.“¹⁵²

Ungeachtet dieses freundschaftlichen Verhaltens höflicher Konfliktvermeidung wussten dennoch beide um die fundamentalen Differenzen, wie auch die *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode* zu erkennen gibt.¹⁵³ Gadamer beklagt im Interview sogar, dass er nach diesen

¹⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, Bd. 1*, Tübingen: 1999. Hier: S. 300.

¹⁵¹ Vgl. Strauss, Leo: *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, IL: 1975.

¹⁵² Gadamer, Interview, 10.

¹⁵³ Der Briefwechsel besteht aus nur drei Briefen. Auf Strauss' relativ scharfe, mehrseitige Kritik des ersten Briefes, antwortete Gadamer mit einem ausgleichenden Vermittlungsversuch. Diesen nahm Strauss dann nur noch zum Anlass, die Differenz noch einmal zu benennen, um sie dann mit höflichem Schweigen zu bewahren: „the fundamental difference between us: *la querelle des anciens et des modernes*, in which *querelle* we have taken different sides; our difference regarding hermeneutics is only a consequence of this fundamental difference. I do not believe that either of us possesses full clarity about this issue: all the more we should continue to try to learn from one another. I promise you that I shall do this.“ *Correspondence Gadamer–Strauss*, 11 (Hervorhebungen im Text).

den Dialog immer wieder gesucht habe, von Strauss jedoch keinerlei Antwort oder Reaktion erhielt: „I replied to his letter but he broke off the correspondence. I tried indirectly to challenge him in an appendix to the second edition of *Truth and Method* (pp. 482–491), but he did not reply to that either.“¹⁵⁴

Die hier erwähnten unbeantworteten Versuche der Kommunikation können in gewisser Weise als Gadamer's späte Antworten auf die Briefdiskussion der 1930er Jahre betrachtet werden. Sachlich umkreisten diese auch in den 1960er Jahren und später noch das Problem des „historischen Bewusstseins“. Selbst in seiner Auseinandersetzung mit Jacques Derrida wird Gadamer von dieser Problematik eingeholt und bringt die Differenzen dort prägnant auf den Punkt: „Ich bin mir bewußt – und vollends in der Konfrontation mit den französischen Fortführern – daß meine eigenen Versuche, Heidegger zu ‚übersetzen‘, meine Grenzen bezeugen und insbesondere zeigen, wie stark ich selber in der romantischen Tradition der Geisteswissenschaften und ihrem humanistischen Erbe verwurzelt bin. Aber gerade gegenüber dieser mich tragenden Tradition des ‚Historismus‘ habe ich einen kritischen Stand gesucht. Leo Strauss hat schon früher einmal in einem inzwischen veröffentlichten Privatbrief an mich den Finger darauf gelegt, daß für Heidegger Nietzsche und für mich Dilthey den Orientierungspunkt der Kritik bilde.“¹⁵⁵

Diese Frage nach den maßgeblichen Leitautoren für die eigene Formulierung des hermeneutischen Problems enthält in nuce die gesamte Differenz zwischen Strauss und Gadamer. Die Option Nietzsche oder Dilthey ist deshalb keineswegs einfach eine Geschmacksfrage, welche die Vorlieben für zwei unterschiedliche Arten des Schreibens und Fragens ausdrückt, vielmehr impliziert sie zwei fundamental entgegengesetzte Konzeptualisierungen der gegenwärtigen Epoche und ihrer Herausforderungen. Das Problem der Stellung zur Moderne kommt deshalb auch im Interview kaum zufällig bald zur Sprache. Mit Bezug auf eine Stelle in *Wahrheit und Methode* fragt Fortin Gadamer nach dessen Einschätzung von Strauss' Vorwurf, dass von Gadamer's Denken her, das heißt vom Standpunkt einer historistischen Hermeneutik, das Problem des Relativismus nicht zu lösen sei.¹⁵⁶ Und auf Gadamer's ausweichende Antwort hin verschärft Fortin sei-

¹⁵⁴ Gadamer, Interview, 8 f.

¹⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg: „Text und Interpretation“, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999, 330–360. Hier: S. 333 f.

¹⁵⁶ „In his correspondence with you, Strauss takes issue with some of your statements concerning ‚the relativity of all human values‘ [...]. You certainly do not consider yourself a relativist. If I understand you correctly, you are reacting in your own way against relativism. Strauss was apparently not convinced that you had succeeded in overcoming

ne Anfrage. Er bezieht sich wieder stellvertretend auf Heidegger, könnte an dieser Stelle aber genauso gut den Namen Strauss nennen: „Strauss seems to have attached more importance than you do to the crisis of our time, to what Heidegger calls ‚the darkening of the world,‘ to the cataclysmic crash of all horizons of meaning and value. According to him, this is the situation out of which the new hermeneutics arises, one that is characterized by the total lack of agreement about fundamental issues and in which the groundlessness of all hitherto commonly accepted notions is disclosed. You seem to make light of that.“¹⁵⁷

Die Differenzen zwischen Strauss und Gadamer werden hier nun immer deutlicher. Es ist der Vorwurf, dass Gadamer die Krisis der Gegenwart nicht ernst genug nehme, dass er den Zusammenbruch aller Bedeutung und Werte ignoriere und deshalb die Notwendigkeit einer neuen Hermeneutik, was hier so viel heißt wie einer nicht-historistischen Hermeneutik, nicht erkenne. Dies sind die Differenzen, welche die Option Dilthey oder Nietzsche enthält.

Kurz gesagt stilisiert Strauss – beziehungsweise in seinem Sinne Fortin – Gadamer zu einem Liberalen.¹⁵⁸ Doch Gadamers allzu versöhnliche Ant-

it. Do you take his criticism to be a serious one?“ Gadamer, Interview, 8. Vergleiche zu dieser Fragestellung auch den Text, den Jürgen Habermas zu Gadamers 100. Geburtstag verfasste: Habermas, Jürgen: „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?“, in: Rüdiger Bubner (Hg.), ‚*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*‘. *Homage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt/M.: 2001, 89–99.

¹⁵⁷ Gadamer, Interview, 8 f.

¹⁵⁸ Inwiefern eine solche politische Einordnung Gadamers mit Vorsicht zu genießen ist, zeigte mit Blick auf die Platon-Interpretationen der 1930er Jahre zuerst Teresa Orozco: Orozco, Teresa: *Platonische Gewalt: Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: 1995. Dass Gadamers Hermeneutik auch nach dem Ende des Nationalsozialismus weiterhin politisch problematische Implikationen anhaftet, legt Otto Gerhard Oexle dar: Oexle, Otto Gerhard: „Zusammenarbeit mit Baal. Über die Mentalitäten deutscher Geisteswissenschaftler 1933 – und nach 1945“, in: *Historische Anthropologie* 8 (2000), 1–27. Am Beispiel von Gadamers im September 1945 gehaltener Leipziger Rektoratsrede macht Oexle darauf aufmerksam, dass auch nach 1945 sich die Argumentation strukturell nicht gewandelt habe: Was 1933 gegen den Neukantianismus, gegen neuzeitlichen Subjektivismus, Relativismus und Wertfreiheit vorgebracht wurde, verwendete Gadamer – ganz in Analogie zu Strauss – schlicht weiter und tauschte nur den Adressaten der Kritik aus. An die Stelle der alten Feindbilder von Neukantianismus und Soziologie, von Unbehagen an moderner Wissenschaft und „freischwebender Intelligenz“ tritt nun schlicht der Nationalsozialismus als Namensträger des Übels, inhaltlich hat sich jedoch nichts geändert. Vgl. Gadamer, Hans-Georg: „Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung“, in: ders., *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin: 1948, 5–14. Bezeichnenderweise wurde dieser wichtige Text in die zehnbändige Ausgabe von Gadamers *Gesammelten Werken* nicht aufgenommen. Besonders prägnant wird die inhaltliche Kontinuität exponiert, wenn man Gadamers Rektoratsrede mit Heideggers Gutachten vergleicht, mit dem er 1933 die Entlassung seines Konkurrenten und jüdischen Philosophen

wort auf Fortins schwere Vorwürfe im Interview enttäuscht. Wie bereits in anderen Zusammenhängen lohnt sich aber auch hier wieder der Blick in einen mehrere Jahre später geschriebenen Aufsatz Gadamers, dem er den sprechenden Titel gibt: *Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik*.¹⁵⁹ Tatsächlich bestätigt sich auch an diesem Text, was man Gadamers Taktik der Latenz nennen könnte: Ein höfliches Schweigen im Augenblick, dem mit einigen Jahren Abstand eine schriftliche Antwort folgt. In Stellungnahme zu einem Buch Werner Jaegers, der darin eine „neuere Hermeneutik“ vertritt, kommt Gadamer noch einmal auf Strauss zu sprechen: „Ich sehe nur einen Weg, mir klarzumachen, was solche Zusammenschau des Divergenten meinen kann und wie sie sich rechtfertigen ließe. Er bietet sich in dem Ausgangspunkt bei der *querelle des anciens et des modernes*, die seinerzeit schon Leo Strauss in seinem frühen Spinozabuch als Orientierungspunkt gewählt hat. Strauss hatte dabei klar für die *anciens* optiert. Inzwischen ist die Bedeutung dieser *querelle* für die Entstehung des historischen Bewußtseins vor allem von romanistischer Seite ins Licht gerückt worden [...] Hier geht es um ein ernstes Problem. Alle genannten ‚Hermeneutiker‘, mit Einschluß der Philosophie des deutschen Idealismus, gehören natürlich zu den ‚Modernen‘. Diltheys lebenslanges Ringen mit dem Gespenst des historischen Relativismus kann die Problematik der ‚Modernen‘ gut illustrieren. Die Frage hat mich seit Jahrzehnten beschäftigt: Was soll eine Parteinahme für die *anciens* heute bedeuten? Sie ist doch auf alle Fälle mit der Hypothek behaftet, daß ihr Anwalt nicht ein-

Richard Höningwald in München betrieb. Dieser Vorgang ist dargestellt bei: Schorcht, Claudia: *Philosophie an den bayerischen Universitäten: 1933–1945*, Erlangen: 1990. Die einschlägigen Passagen aus Heideggers Gutachten, die sich in Gadamers Rektorats-Rede wiedererkennen lassen, lauten: „Höningwald kommt aus der Schule des Neukantianismus, der eine Philosophie vertreten hat, die dem Liberalismus auf den Leib zugeschnitten ist. Das Wesen des Menschen wurde da aufgelöst in ein freischwebendes Bewusstsein überhaupt und dieses schliesslich verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft. Auf diesem Weg wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut. [...] Es kommt aber hinzu, daß nun gerade Höningwald die Gedanken des Neukantianismus mit einem besonders gefährlichen Scharfsinn und einer leerlaufenden Dialektik verfißt. Die Gefahr besteht vor allem darin, dass dieses Treiben den Eindruck höchster Sachlichkeit und strenger Wissenschaft erweckt und bereits viele junge Menschen getäuscht und irregeführt hat. Ich muss auch heute noch die Berufung dieses Mannes an die Universität München als einen Skandal bezeichnen“. Schorcht, *Philosophie an bayerischen Universitäten*, 162. Das Urteil, dass Gadamer ein „Liberaler“ sein soll, sagt folglich eher etwas über Strauss und die Straussianer aus, denn über Gadamers tatsächliche liberale politische Haltung.

¹⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg: „Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik (1976)“, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999, 292–300.

fach mit den Augen der *anciens* sieht und wie sie denkt, sondern als ein heutiger Historiker dieses Sehen sieht, dieses Denken denkt. So steht auch Jaeger selbst inmitten einer hermeneutischen Problematik, die ihn mindestens dadurch von den *anciens* unterscheidet, daß er die zeitgenössische Hermeneutik mit grimmigem Sarkasmus ablehnt. Man kann nicht im Ernst bestreiten, daß eine solche Untersuchung wie die von ihm vorgelegte die Voraussetzungen der nachromantischen Ära, d.h. das historische Bewußtsein für sich selbst in Anspruch nimmt. Das gilt für ihn wie für jeden anderen, daß er zu den ‚Modernen‘ zählt. Das bedeutet ganz und gar nicht, daß man mit der Anerkennung dessen die besonderen Lehren der ‚neueren Hermeneutik‘ in die Vergangenheit zurückprojiziert. [...] So pauschal wird man also mit der Verrechnung der ‚neueren Hermeneutik‘ auf modernistische Irrtümer nicht vorgehen dürfen. [...] Den Alten recht geben, kann nicht eine Rückkehr zu ihnen oder ihre Nachahmung sein.“¹⁶⁰

Diese deutliche Antwort und entschiedene Verteidigung sollte deshalb anstelle der eigentlichen Antwort auf Fortins Provokation gelesen werden. Seinem Charakter nicht entkommend bleibt Gadamer im Rahmen des Interviews aber zurückhaltend und verbindlich: „That is a crucial question for me as well. The radicalism to which you allude is related to Strauss’s remark about the fact that I take my cue from Dilthey, whereas Heidegger takes his from Nietzsche. That is in a way true. [...] But behind this difference lies the central issue of the place of conceptual thinking as such. I think that without some basic agreement, no disagreement is possible.“¹⁶¹

Selbst trotz dieser konzilianter Reaktion lässt sich aber beobachten, wie die Dynamik des Gesprächs die Differenzen immer deutlicher profiliert und nach und nach alle sensiblen Streitthemen zur Sprache kommen. Gadamer’s Referenz auf die Rolle konzeptuellen Denkens für das hermeneutische Problem und das Erfordernis basaler Gemeinsamkeiten, um den Anderen überhaupt verstehen zu können, spielt auf seine Theorie der Horizontverschmelzung an. Fortin zielte auf diesen Topos schon mit seiner Formulierung vom „crash of all horizons“ ab. Er ergreift die Gelegenheit und wird nun deutlicher. Indem er die Differenzen in der Stellung zum Relativismusproblem, zur Bewertung des Krisencharakters der Gegenwart und zur Option für die Alten statt die Modernen zusammenfügt, spitzt er sie auf eine grundsätzliche Alternative zu: „What do you think of the idea that hermeneutical ontology belongs to a transitional period, one which coincides precisely with the shattering of all horizons? Doesn’t Heidegger himself look forward to the emergence of a new consensus, to the appear-

¹⁶⁰ Ebd., 299 f. (Hervorhebungen im Text).

¹⁶¹ Gadamer, Interview, 9.

ance of new gods, for whom we can only wait? Strauss's point is that we shall then find ourselves in a posthermeneutical situation, just as we were in a prehermeneutical situation when German Idealism was still dominant."¹⁶²

Mit dieser Stellungnahme legt Fortin die Karten auf den Tisch. Der Verdacht, der sich durch Strauss' Äußerungen zum Historismus stets aufdrängte, wird hier bestätigt: Seine Kritik des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte, wie auch seine Theorie esoterischen Schreibens zielen zuletzt auf eine Hermeneutik, die sich selbst überwindet. Am deutlichsten spricht Strauss dies in einem Aufsatz von 1944 aus, der unter dem Titel *How to Begin to Study Medieval Philosophy* sein hermeneutisches Programm, wie „intellectual history in general“ zu schreiben sei, enthält.¹⁶³ Er beginnt diese Schrift, indem er bereits auf der ersten Seite auf Kant zu sprechen kommt: „According to a saying of Kant, it is possible to understand a philosopher better than he understood himself (*Critique of Pure Reason*, B370).“¹⁶⁴ Diesen Grundsatz – „einen Autor besser verstehen zu wollen, als dieser sich selbst verstanden hat“ – betrachtet Strauss als die Geburtsstunde der modernen, historistischen Hermeneutik.¹⁶⁵ Und gegen diese formuliert er sein eigenes ideengeschichtliches Programm: „The task of the historian of thought is to understand the thinkers of the past *exactly* as they understood themselves, or to revitalize their thought according to their own interpretation of it.“¹⁶⁶

Bevor Strauss' Einspruch gegen das hermeneutische Prinzip vom „Besser-verstehen“ geprüft wird, soll zuerst Gadamers eigene Verteidigung gegen Fortins Anwürfe gehört werden. Denn angesichts von dessen Herabstufung der universalistischen Ansprüche der Hermeneutik zum bloß transitorischen Phänomen einer Epoche des Relativismus, die zu überwinden ist, lässt sich Gadamer doch noch zu einem leidenschaftlichen Widerspruch hinreißen. In der Idee einer posthermeneutischen Epoche erkennt er nicht nur einen Affekt gegen die Pluralität und die Kontingenz der Ge-

¹⁶² Ebd., 10.

¹⁶³ *How to Study*, 207.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Die Stelle lautet im Zusammenhang bei Kant: „Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.“ Kant, KrV, B 370.

¹⁶⁶ *How to Study*, 209 (Hervorhebung St. St.). Zu Strauss' „ideengeschichtlicher Programmatik“ vgl. Kauffmann, Clemens: „Anti-Traditionalismus: Die ‚ideengeschichtliche Programmatik‘ von Leo Strauss“, in: Harald Bluhm (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert*, Baden-Baden: 2006, 125–153.

schichte, sondern einen Affekt gegen jede Form der Tradition überhaupt. Im Furor gegen die Tradition identifiziert Gadamer aber jenes Element, das in der Tat von Nietzsche, nicht von Dilthey, stammend, Strauss und Heidegger miteinander verbinde: „There I disagree not only with Strauss but with Heidegger as well. The point that you raise is closely connected to Strauss’s remark to the effect that I work from Dilthey rather than from Nietzsche. That I regard as a fair statement. What it means is *that for me the tradition remains a living tradition*. I am a Platonist. I agree with Plato, who said that there is no city in the world in which the ideal city is not present in some ultimate sense.“¹⁶⁷

Gadamer legt hier hellsichtig und klug den Finger in die Wunde von Strauss’ Denken: Obwohl er sich als Erneuerer platonischen Denkens gibt, ist seine gesamte Deutung der Tradition durchzogen von einem tiefen Anti-Traditionalismus. Gegenüber diesem Erbe Nietzsches und Heideggers bleibt Gadamer skeptisch und trennt sich hier auch von Strauss’ Antimodernismus, insofern dieser sich gegen die Hermeneutik als *conditio moderna* richtet.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Gadamer, Interview, 10 (Hervorhebung St. St.).

¹⁶⁸ Strauss selbst hat sich, wie es seiner Taktik entspricht, nie direkt zu Gadamers Platon-Deutungen geäußert. Vor einigen Jahren legte jedoch Catherine Zuckert ein Buch vor, in dem sie die Rezeptionsgeschichte Platons als Ausgangspunkt für einen kritischen Vergleich unterschiedlicher philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts nutzt. Anders als Strauss äußert sich Zuckert sehr deutlich zu Gadamer und verdichtet die Kritik der Strauss-Schule an ihm in dem plakativen Vorwurf: „Gadamer is fundamentally a liberal“. Zuckert, *Postmodern Platos*, 103. Die Implikationen dieses Etiketts erläutert sie folgendermaßen: „The problem with Gadamerian hermeneutics, both Strauss, and Derrida point out in different ways, is that it does not take account of the enduring conflict and irrationality we encounter in the world. According to Gadamer, everything can in principle be articulated, that is, there is nothing in itself or necessarily *alogos*. According to Gadamer, all ‚horizons‘ or understandings can in principle be fused; there are no unbridgeable rifts or differences.“ Ebd., 270. Damit identifiziert Zuckert das Problem der „Horizontverschmelzung“ als das Herzstück der philosophischen Differenz zwischen Strauss und Gadamer. Hier wird erneut deutlich, wie sich Strauss’ Platon-Interpretation von derjenigen Gadamers durch die Kluft einer *traditionalistischen* und einer *anti-traditionalistischen* Haltung des Lesens unterscheiden soll. Strauss’ Theorie esoterischen Schreibens muss demnach als alternative Hermeneutik verstanden werden, die sich in der Linie einer von Nietzsche herkommenden „Hermeneutik des Verdachts“ (Paul Ricœur) auf die Brüche und Diskontinuitäten der Philosophiegeschichte konzentriert. In einer Fußnote in *Wahrheit und Methode* reagierte Gadamer auf diese Kritik, wenn er darauf verweist, dass zum einen „Verstellung‘ [...] ein Höchstmaß von Bewußtsein“ voraussetzt, das den Autoren nicht immer zu Recht zugestanden werden kann, zum anderen aber müsse sich „Verstellung entschlüsseln“ lassen. Gerade Letzteres setze jedoch „Verstehen“, also ein geteiltes „sachliches Einverständnis“, kurz: einen geteilten Horizont voraus. Gadamer, WM, 300.

III. Leo Strauss und die Wissenssoziologie

Mit Strauss' spezifischer Verknüpfung von Historismus und Nihilismus, seiner Polemik gegen die Soziologie sowie den zeitgeschichtlichen Hintergründen des Naturrechtsbuches wurden die wichtigsten Elemente seiner Historismuskritik versammelt. Diese bilden jedoch allein den negativen Aspekt seiner Abgrenzung zu diesem Denkstil. Selten wird bemerkt, dass auch Strauss' konstruktiver Entwurf einer eigenen Theorie der Philosophiegeschichte ständig durch die Auseinandersetzung mit dem Historismus geprägt ist. Deshalb muss nun sein Rückgang auf Platon als Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie neu gelesen werden.

Die durch die theologisch-politische Problematik angestoßene Kritik des Historismus wird modifiziert und vertieft in Strauss' Kampf wider die Wissenssoziologie. Der folgende letzte Abschnitt will die Kontinuität dieses Themas in Strauss' Denken sichtbar machen, um noch einmal die spezifischen Transformationen seiner philosophischen Position nach dem Wechsel in die USA zu exponieren. Die Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie steht dabei in engem Zusammenhang mit den theologisch-politischen Motiven, welche bereits die Kritik am Historismus motivierten. Den Stichworten „Neutralisierung“ und „Distanzwissenschaft“ kommt in dieser Argumentation zentrale Bedeutung zu. Aus ihnen entwickelt Strauss die Drohkulisse eines Endes der Philosophie im Zeichen ihrer Soziologisierung.

Auch wenn diese Argumente bereits in früheren Artikeln aus der Weimarer Zeit angelegt waren, erhalten sie erst in der US-amerikanischen Konstellation ihre besondere systematische Funktion für Strauss' Popularisierung seiner Politischen Philosophie. Schon in den 1920er Jahren liegen mit den Aufsätzen „Soziologische Geschichtsschreibung“ und „Der Konspetivismus“ zwei scharfe Kritiken des wissenssoziologischen Programms vor. Aber erst im Jahr 1941 greift Strauss dieses Thema wieder auf, um in dem programmatischen Aufsatz „Persecution and the Art of Writing“ eine *alternative* Soziologie der Philosophie zu entwickeln.¹⁶⁹ Zur

¹⁶⁹ Strauss akzentuiert seine Alternative in der Unterscheidung zwischen einer „sociology of knowledge“ und einer „sociology of philosophy“: „The subject matter of the following essays may be said to fall within the province of the sociology of knowledge. Sociology of knowledge does not limit itself to the study of knowledge proper. [...] Accordingly, one should expect that it would devote some attention also to the pursuit of genuine knowledge of the whole, or to philosophy. [...] The following essays may be said to supply material useful for a future sociology of philosophy. One cannot help wondering why there does not exist today a sociology of philosophy.“ Persecution, 7. Bereits in dieser Einleitung deutet Strauss die Differenz der beiden Denkweisen an, die im Folgenden im Detail zu rekonstruieren ist: „It would be rude to suggest that the founders of the sociology of knowledge were unaware of philosophy or did not believe in its

gleichen Zeit bot er in New York darüber hinaus unter dem Titel „Philosophy and Sociology of Knowledge“ ein Seminar zu diesem Problemkreis an.¹⁷⁰ In den Aufzeichnungen zu diesem Seminar wird sichtbar, dass Strauss seine Politische Philosophie keineswegs bloß als Alternative zum herrschenden Relativismus einer von Max Weber inspirierten wertneutralen Sozialwissenschaft in Stellung brachte, sondern dass seine Erneuerung platonischen Philosophierens und der sokratischen Frage nach dem guten Leben sehr früh auch schon als Gegenprojekt zur Wissenssoziologie intendiert war, als deren Repräsentanten in den USA er den Pragmatismus John Deweys identifiziert.

Diese Frontstellung ist das Ergebnis einer philosophiehistorischen Konstruktion, die Strauss in den Texten Anfang der 1940er Jahre in New York entwickelte. In diesen präsentiert er die Wissenssoziologie als transatlantisches Phänomen, das die Weimarer Debatten um das historische Bewusstsein fortsetzt. Erst in der Auseinandersetzung mit der Wissenssoziologie vertieft er aber seine Kritik am Historismus und erweitert sie zu einem Grundlagenproblem der amerikanischen Sozialwissenschaft.

1. Frühe Kritik an Karl Mannheim

Die Opposition gegen eine neukantianisch geprägte Form der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte, wie sie die Parallelen und Abgrenzungen im Dialog mit Gadamer zeigten, stellt nur einen Aspekt der Genese von Strauss' Konzept einer philosophischen Theorie der Philosophiegeschichtsschreibung dar. Im Kontext seiner Rezensionstätigkeit während der 1920er Jahre, die einen aufschlussreichen Einblick in seine intellektuelle Entwicklung und seine Positionierungen erlaubt, steht auch ein Aufsatz, auf den er noch bis in die 1930er hinein sehr stolz war. Es handelt sich um eine Rezension des Buches *Ideologie und Utopie* von Karl Mannheim, die Strauss 1929 verfasste und unter dem verunglimpfend gemeinten Titel *Der Konspektivismus* veröffentlichte.¹⁷¹

Den Stil dieser Kritik illustriert besonders deutlich ein Brief, den Gerhard Krüger am 8. März 1931 an Friedrich Gogarten sandte. In diesem bemüht sich Krüger darum, Strauss bei Gogarten einzuführen und verweist auf dessen Polemik gegen Mannheim als Visitenkarte: „Was nun aber den

possibility. [...] It failed to consider the possibility that all philosophers form a class by themselves, or that what unites all genuine philosophers is more important than what unites a given philosopher with a particular group of non-philosophers.“ Ebd., 7 f.

¹⁷⁰ Die handschriftlichen Notizen zu diesem Seminar finden sich in Strauss' Nachlass an der University of Chicago: Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 6, Folder 9.

¹⁷¹ Strauss' Rezension findet sich im zweiten Band seiner *Gesammelten Schriften*: LS II, 365–375.

‚Anlaß‘ betrifft: lesen Sie doch einmal d. beiliegende Kritik an *Mannheim*. Sie stammt von einem mir bekannten Altersgenossen, der sich als Jude sehr ernstlich mit der Bibel befaßt und von diesen Fragen her einen kritischen Blick für d. Synthesenkultur der Gegenwart mitgebracht hat. Er heißt Strauss und hat ein gelehrtes Buch über d. Religionskritik bei Spinoza geschrieben. Er bezeichnet sich selbst, aus Gewissenhaftigkeit, als Atheisten. Ich fand d. Kritik als allgemeine Kritik des heutigen ‚Denkstils‘ so gut, daß ich sie in einer Zeitschrift oder i. Broschürenform gedruckt wünschte. [...] Es ist nur schwer, eine so satirische Kritik anzubringen: Frank will sie z. B. nicht zum Druck empfehlen, weil er Mannheim kennt. Welche Zeitschrift käme überhaupt in Frage? Ich wende mich damit an Sie, weil ich bei Ihnen am ehesten Verständnis für die Art der Strauss’schen Kritik erwarten darf. [...] Als Titel denkt er sich: ‚Sophistik der Zeit‘.¹⁷²

Die „Sophistik der Zeit“, die Strauss in der publizierten Version dann „Konspektivismus“ nennt, sieht er charakterisiert durch „die Bestrebung [...], die Philosophie in Philosophie-Geschichte aufzulösen“.¹⁷³ Einem solchen „konspektiven Stil“ stellt Strauss das Gegenmodell einer „naiven Philosophie“ gegenüber, die nicht den Umweg über die Geschichte und historische wie soziale Kontextualisierungen nehme, sondern sich „naiv“ den Problemen der Philosophen stelle. Als erste Definition des Konspektivismus hält Strauss deshalb fest: „der Konspektivismus befasst sich nicht, wie die naive Philosophie, unmittelbar mit den Problemen; auch nicht, wie die naiv-reflektierte Philosophie, mit der Geschichte der Philosophie; sondern ausschliesslich mit der Philosophie der Gegenwart.“¹⁷⁴

Mit dieser polemischen Spitze, dass Mannheim alles Denken auf eine Analyse der Gegenwart reduziere, ist die Richtung von Strauss’ Kritik angezeigt. Für Strauss gründet der Erfolg von Mannheims Wissenssoziologie darauf, dass sie einen Assoziationsraum für die Gebildeten eröffne, der es erlaube, „in bacchantischem Tummel sich [zu] bewegen“ und „dynamische Synthesen“ hervorzubringen.¹⁷⁵ „Dynamische Synthese“ und Reduktion des Denkens auf die Gegenwart sind Strauss’ Generalvorwürfe gegen die neu entstehende wissenssoziologische Konkurrenz. Und wie Gadamer kennzeichnet er die historischen Bedingungen der neuen Entwicklung mit großer Präzision: „Die Tatsache, dass es verschiedene, entgegengesetzte philosophische und politische Parteien gibt, die einander nicht überzeugen

¹⁷² Brief Gerhard Krüger an Friedrich Gogarten vom 8. März 1931, 2 Seiten handschriftlich, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Nachlass Gogarten, Cod. Ms. F. Gogarten 400: 410.

¹⁷³ LS II, 365.

¹⁷⁴ Ebd., 366.

¹⁷⁵ Ebd., 368 f.

können, war auch früher, unter ganz anderen Voraussetzungen als heute, bekannt. Aber früher interpretierte man diese Tatsache anders als heute. Früher zog man aus ihr etwa *die* Konsequenz, dass man es bisher falsch angefangen habe, dass es darum notwendig sei, einen neuen Weg zu der Wahrheit, der für alle Menschen und Zeiten gültigen Wahrheit, einzuschlagen. Man setzte an die Stelle der bisherigen Systeme ein neues System, das vielleicht von den bisherigen Systemen grundsätzlich in Methode und Form unterschieden war, das aber darum nicht weniger – System war. Diese Möglichkeit besteht heute nicht mehr. Der bleibende Ertrag des 19. Jahrhunderts ist die Einsicht in die historische und soziale Bedingtheit jedes Systems: es gibt kein freischwebendes Denken, jedes Denken ist gebunden an *seinen* historischen und sozialen Ort. Verliert aber damit das Erkennen nicht seinen Sinn? Nein – es ändert ihn nur grundsätzlich. Es verzichtet darauf, der Chimäre zeitloser Wahrheiten nachzujagen; es erkennt seinen Sinn darin, die Gegenwart, das gegenwärtige Leben, die soziale Situation, aus der es stammt, zu verstehen. An die Stelle der Metaphysik tritt die ‚soziologische Zeitdiagnostik‘, die ‚Situationsanalyse‘, der ‚Situationsbericht‘.¹⁷⁶

Zunächst teilt Strauss hier Gadammers Analyse des Zerfalls der Systemidee in der Philosophie. Allerdings überschreitet er dessen existenzphilosophische Kritik der Philosophie in zwei Richtungen: Zum einen idealisiert Strauss diesen Zerfall der Systemidee keineswegs, sondern begreift ihn als Verlust des Konzepts überzeitlicher und kontextunabhängig gültiger Wahrheit. Zum anderen argumentiert Strauss konkreter als Gadamer, wenn er die Soziologie als das neue wissenschaftliche Konkurrenzunternehmen identifiziert, das aus dieser epistemischen Zäsur hervorgeht.

Gegen Mannheims Gegenwartsanalysen verweist Strauss hingegen auf den Grundgedanken seines eigenen politischen Denkens: Dass nämlich die Gegenwart aus sich selbst heraus nicht zu verstehen sei, sondern sich in ihren Prämissen nur vor dem Hintergrund großer weltgeschichtlicher Alternativen durchsichtig werden könne. „Diese Frage führt auf die grundsätzlichere Frage zurück: wie die Welt, in der die Wissenschaft entstand, vor dem Einbruch des wissenschaftlichen Bewusstseins aussah? Nur in Orientierung an dieser Welt ist der Horizont zu gewinnen, in dem nunmehr allein radikal gefragt und geantwortet werden kann.“¹⁷⁷ Mit dieser Kritik deutet sich der theoriepolitische Rahmen an, in dem Strauss' spätere Alternativen von Athen und Jerusalem, von Antike und Moderne zu verorten sind. Die neuen institutionellen Kontexte in den USA aber werden dazu führen, dass er den früh gesehenen Frontverlauf zwischen Philosophie und

¹⁷⁶ Ebd., 370 f. (Hervorhebungen im Text).

¹⁷⁷ Ebd., 374 f.

Soziologie zur methodischen Grundprämisse seines politischen Philosophierens ausbauen wird. Im Aufsatz von 1929 steckt damit die Keimzelle des Übergangs seines Denkens von der Marburger Hermeneutik zur American Social Science. Diese Entwicklung ist mit der Wirkungsgeschichte der Wissenssoziologie eng verknüpft und muss in ihrer Beziehung auf Strauss' Werk nun genauer betrachtet werden.

Karl Mannheim gilt neben Max Scheler als der geistige Vater der Wissenssoziologie.¹⁷⁸ Diese stellte in der kurzen Phase der Weimarer Republik eine enorm einflussreiche Richtung und Entwicklung der noch jungen deutschen Soziologie dar. Im Jahre 1925 trat Mannheim mit seinem Aufsatz *Das Problem einer Soziologie des Wissens* hervor und profilierte sich damit in den Richtungsstreitigkeiten um die Profilbildung der Soziologie. Die Konflikte der damaligen Soziologie verdichteten sich in zwei zentralen Richtungsdebatten: Zum einen wurde die Frage der „Grenzen der Soziologie“ verhandelt, zum anderen der Streit um eine „politische Soziologie“ oder eine „wertfreie Soziologie“ ausgetragen.¹⁷⁹ In beiden Fällen stand Max Weber als charismatischer Vertreter seines soziologischen Programms im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Im ersten Fall vertrat er den Ansatz einer interdisziplinären Ausrichtung der Soziologie, die nach seinen Vorstellungen nicht eine eigenständige Disziplin bilden sollte, sondern stattdessen vielmehr den Rahmen für eine Zusammenarbeit der bereits bestehenden Sozialwissenschaften Psychologie, Nationalökonomie, Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft und Philosophie zu schaffen hatte. Im zweiten Fall, dem Streit um eine „wertfreie“ oder eine „politische“ Soziologie, sah sich Weber derart massiven Widerständen gegenüber, dass dieser Konflikt mit den Stationen 1912 und 1914 schließlich zu seinem Austritt aus dem Vorstand der wenige Jahre zuvor von ihm mitgegründeten Deutschen Gesellschaft für Soziologie führte.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Zur Geschichte der Wissenssoziologie vergleiche die zwei ausgezeichneten Sammelbände mit Primärtexten: Meja/Stehr: *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 1: Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*. Zum Verhältnis zwischen Scheler und Mannheim vergleiche die „Einleitung“ von Meja und Stehr: Meja, Wissenssoziologie I, 12 ff.

¹⁷⁹ Stöltzing, Erhard: *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin: 1986.

¹⁸⁰ Vgl. Radkau, Joachim: *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München: 2005. Insbesondere: S. 614 ff. Weber kommentiert die Geschehnisse in einem Brief an Hermann Kantorowicz vom 29. Dezember 1913 kühl: „Ich gehöre übrigens dem Ausschuß der Gesellschaft nicht mehr an.“ Die Fußnote der Herausgeber erläutert: „Weber hatte in seinem Brief an Hermann Beck vom 22. Okt. 1912 seinen Austritt aus dem Ausschuß bzw. Hauptausschuß der DGS erklärt.“ Weber, Max: *Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 8, Briefe 1913–1914*, Tübingen: 2003. Dort: S. 442 (Hervorhebungen im Text).

In dieser Situation tief reichender Spaltungen der deutschen Soziologie bot Karl Mannheim mit seinem Programm einer Soziologie des Wissens die Option einer soziologischen Analyse der scheinbar unversöhnlichen Gegensätze innerhalb der Soziologie selbst an. Das Innovative dieses Programms bestand darin, dass es nicht mehr beanspruchte, selbst eine universale, objektiv wahre Problemlösung zu liefern, sondern sich darauf beschränkte, die Logik und Gründe der theoretischen Parteibildungen zu erklären. Mannheim strebt nicht mehr nach dem Durchbruch zur Wahrheit, sondern ersetzt das Programm der Wahrheitssuche durch die Einsicht in eine unhintergehbare Pluralität der Weltanschauungen.¹⁸¹ Eine Situation, die auch im Feld der Wissenschaften und der Theorie nicht überwindbar sei und für die Mannheim das Schlagwort einer „Pluralität der Stile“ prägt.¹⁸² Die Behauptung einer solchen Stilpluralität schafft Beunruhigung, insbesondere wenn Mannheim nicht mehr bereit ist, der theoretischen Reflexion der Wissenschaft einen Standpunkt außerhalb gesellschaftlicher Interessenkonflikte zuzugestehen. Die Wissenssoziologie versteht er als das Projekt einer konsequenten Selbstrelativierung des Sonderstatus des Theoretischen. Mit der These, dass es an allen Standorten weltanschauliche Hintergründe gibt, löste Mannheim jedoch einen Sturm der Entrüstung aus, der von allen Seiten auf ihn einbrach.¹⁸³

¹⁸¹ „Fragt man sich nun [...], welche die letzten grundlegenden Faktoren sind, die in jene Konstellation hineinspielen, aus der das Problem einer Soziologie des Denkens in der Gegenwart mit Notwendigkeit erwächst, so möchten wir die Aufmerksamkeit auf folgende vier Momente lenken. Das erste und wichtigste Moment, das eine soziologische Fragestellung bezüglich des Denkens überhaupt erst ermöglicht, wollen wir die *Selbsttranszendierung und Selbstrelativierung des Denkens* nennen. Die Selbsttranszendierung und Selbstrelativierung des Denkens besteht darin, daß der einzelne Denker, aber noch vielmehr das dominierende Weltanschauungssystem eines Zeitalters in der Gesamtkonzeption der Welt dem Denken keineswegs einen Primat zuschreiben, sondern vielmehr das Denken anderen umfassenderen Faktoren unterordnen, indem sie das Denken entweder als deren Emanation oder als Ausdruck, Parallelerscheinung, oder aber als etwas von einem andern Faktor her Determiniertes auffassen.“ Mannheim, *Problem*, 311 f. (Hervorhebungen im Text).

¹⁸² „Wir treffen hier auf die elementare ‚Lebensverlegenheit‘ unserer Zeit, die in der einzigen Frage zusammenfaßbar ist: Wie kann der Mensch in einer Zeit, in der das Problem der Ideologie und Utopie radikal gestellt und zu Ende gedacht wird, überhaupt noch denken und leben. Es ist natürlich möglich, sich dieser Situation, in der die Pluralität der Denkstile sichtbar und die Existenz von kollektiv-unbewußten Motiven erkennbar geworden ist, dadurch zu entziehen, daß man sich all dieses verheimlicht. Man kann sich zu einer überzeitlichen Logik flüchten und behaupten, daß die Wahrheit als solche unbefleckt sei und weder eine Pluralität von Formen noch irgendeine Verbindung mit unbewußten Motiven kenne.“ Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 38.

¹⁸³ Vergleiche dazu die Sammlung der Reaktionen auf Mannheims Buch *Ideologie und Utopie*, die ablehnende Rezensionen von so unterschiedlichen Wissenschaftlern wie

Bereits 1924 hatte sich Mannheim in Vorwegnahme dieses Programms auch im Streit um den Historismus zu Wort gemeldet und verortete sein Ziel einer „dynamischen Synthese“, welches seine wissenssoziologische Analyse ermöglichen sollte, in der Tradition historistischen Denkens.¹⁸⁴ Vor dem Hintergrund der so geschilderten zahlreichen Gemeinsamkeiten in ihren Fragestellungen sollte Strauss' Interesse für Mannheim nun nicht mehr überraschen. Ihre jeweiligen Antworten auf die gemeinsamen Fragen stilisieren sie freilich zu Antipoden, wie sie idealtypischer kaum sein könnten. Es verwundert darum wenig, dass Strauss unmittelbar nach Erscheinen von Mannheims Hauptwerk *Ideologie und Utopie* dieses noch im selben Jahr rezensierte. Auch Strauss' Tonfall bitterster Polemik in dieser kann niemanden erstaunen: „Im vorigen Jahrhundert kam die Bestrebung auf, die Philosophie in Philosophie-Geschichte aufzulösen. Diese Bewegung wird vom Konspektivismus fortgesetzt und in eine neue Bestrebung umgeformt. Beide Bestrebungen setzen voraus, dass das naive Losstürzen auf die Probleme überwunden ist.“¹⁸⁵

Diese historische Einordnung ist durch die Definition zu ergänzen, die Strauss vom „Konspektivismus“, seinem Schimpfwort für Wissenssoziologie, gab, wonach dieser als Gegensatz zu einer „naiven Philosophie“ zu verstehen ist.¹⁸⁶ Daran wird deutlich, wie Strauss ein Dreiphasen-Modell der Entwicklung der Philosophie entwirft, um das in seiner Perspektive wahrhaft Verhängnisvolle der „Methode“ der Wissenssoziologie freizulegen. Strauss entwirft eine Verfallsgeschichte der Philosophie, die sich für ihn am Wissensbegriff entlang in drei Stadien gliedert: In die Formen des „naiven“, des „naiv-reflektierten“ und des „reflektiert-reflektierten Wissens“.¹⁸⁷ Anhand dieser Charakterisierung wird deutlich, warum die Wissenssoziologie erst jetzt thematisch wird. Denn die Polemik gegen die problemgeschichtliche Methodik der Neukantianer, welche Strauss mit Gadamer teilt, bildete nur eine Vorstufe der wahren Bedrohung der Philosophie in der Gegenwart. Für Strauss ist es erst die Wissenssoziologie, die die radikalsten Konsequenzen der Auflösung philosophischer Wahrheitsansprüche in philosophiegeschichtliche Fragestellungen vollzieht. Die Wis-

Ernst Robert Curtius, Max Horkheimer und Hannah Arendt enthält: Meja, Wissenssoziologie II, 417 ff.

¹⁸⁴ Mannheim, Karl: „Historismus [1924]“, in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin: 1964, 246–307. Die Stellung und Bedeutung von Mannheims Aufsatz für die Entwicklung der Weimarer Historismus-Diskurse erläutert: Laube, Historismus, 258 ff.

¹⁸⁵ LS II, 365.

¹⁸⁶ „Der Konspektivismus befasst sich nicht, wie die naive Philosophie, unmittelbar mit den Problemen; auch nicht, wie die naiv-reflektierende Philosophie, mit der Geschichte; sondern ausschließlich mit der Philosophie der Gegenwart.“ Ebd., 366.

¹⁸⁷ Ebd., 365.

senssoziologie ist für ihn die radikale Gestalt des Historismus, durch die die problematischen Aspekte der Historisierung der Philosophie im 19. Jahrhundert und durch die Neukantianer noch einmal übertroffen und in den Schatten gestellt werden. In diesem Sinne unpräzise äußert sich Strauss auch in Briefen an den Marburger Freund Gerhard Krüger, in denen Mannheim unter dem Titel „Sophistik der Zeit“ oder „konspektiver Crêpe de Chine-Geist“ abgehandelt wird.¹⁸⁸ Weniger freundlich lautet die Anrede schlicht „die Idioten“ oder „Mannheims Idiotismus“.¹⁸⁹

In den Ausführungen zu Strauss' Projekt einer Erneuerung der sokratischen Frage sollte deutlich geworden sein, dass sein eigenes Philosophieverständnis eine Rehabilitation des „naiven Wissens“ der Antike anstrebt. Dies bedeutet, dass die Fragen der philosophischen Klassiker zu *allen* Zeiten gültig sind und verstanden werden können. Strauss würde nicht bestreiten, dass historische Reflexion generell von Wert ist. Allerdings eben nicht um frühere Autoren *besser zu verstehen*, als diese sich selbst verstanden haben, sondern vielmehr gerade um solche Verlockungen und Verstellungen des historischen Denkens zu beseitigen und die Alten wieder als Gesprächspartner auf Augenhöhe ernst zu nehmen. Ernst nehmen bedeutet hier, dass die Philosophie der Gegenwart von den Alten *zu lernen hat*, dass diese bleibend gültige Wahrheiten entdeckt haben, die jedes Zeitalter sich wieder neu aneignen muss. In einem Brief an Krüger bringt Strauss diese Einstellung prägnant auf den Punkt: „Inzwischen bin ich in den vollen Besitz und in die Hälfte des Eigentums Ihres Kantbuchs gekommen. Ich werde es sehr bald lesen, genauer: studieren. Durchgeflogen habe ich schon die Einleitung und den Schluss, die ein klares Bild von Ihrer *Tendenz* geben: statt – wie die Neukantianer – Plato von Kant her zu verstehen, umgekehrt Kant und erst recht uns durch Plato in Frage stellen zu lassen.“¹⁹⁰

Strauss formuliert hier in größtmöglicher Deutlichkeit die Motive seiner Ablehnung der neukantianischen Problemgeschichte und mehr noch der Wissenssoziologie: Er erhebt Einspruch gegen die von einer Fortschrittslogik bestimmte Tendenz der Problemgeschichte, frühere Denker schlicht zu Vorläufergestalten des kantischen Denkens zu bestimmen. Eine solche potentielle Abwertung der Wahrheitsansprüche früherer Denker ist für Strauss das Manko der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Im Fall der Wissenssoziologie sieht er diese Schwierigkeit noch gesteigert: „Wie einer es liest, das hängt davon ab, was für ein Mensch er ist. Ist er vernagelt, hat er eine ‚kategoriale Apparatur‘ zur Hand, so wirft er das Buch beiseite: als ‚metaphysisch‘, wenn er Positivist, als ‚psychologisch‘, wenn er Neukantianer, als ‚unexistentiell‘, wenn er Angehöriger der religi-

¹⁸⁸ LS III, 384 und 388.

¹⁸⁹ Ebd., 408 und 449.

¹⁹⁰ Ebd., 387 (Hervorhebung im Text).

ös-metaphysischen Erneuerungs-Bewegung ist. Ist er aber offen für alles Neue, ist er also prädestiniert für den Konspektivismus, so merkt er, dass in dem Buch ein Wort von morgen gesagt wird. In diesem Fall [...] geschieht weiter Folgendes: der hellhörige Leser nimmt das neue Wort in seinen Wortschatz auf; er liest andere Bücher [...], auch in diesen Büchern begegnen ihm neue aufzunehmende Worte; seine Philosophie wird immer universaler; mühelos überwindet er die Einseitigkeiten der verschiedenen Naiven. [...] Das Ergebnis solchen Ringens ist eine Synthese [...], worin die verschiedenen Worte dialektisch verbunden werden. Die dialektische Verbindung der Grund- und Stich-Worte, die in der gegenwärtigen Philosophie auftreten, – dies und nichts anderes ist Konspektivismus. Daher ist der Konspektivismus kein Standpunkt, sondern eher eine Methode; genauer: er ist eine literarische Gattung.“¹⁹¹

Vor dem Hintergrund seiner polemischen Schilderung der Entwicklung innerhalb der Philosophie hin zur Wissenssoziologie beharrt Strauss im Folgenden darauf, dass ein neuer Weg zu *der* Wahrheit zu suchen sei, die eine für alle Menschen und für alle Zeiten gültige Wahrheit sein muss. Denn wenn das Ziel zeitloser Wahrheiten zugunsten der bloßen „literarischen Gattung“ der Wissenssoziologie aufgegeben werde, dann verlören auch das Erkennen und die Wissenschaft ihren Sinn. Alles was dann noch bliebe, wäre der Vergleich und die wechselseitige Kritik „gegenwärtiger Auffassungen“, wie Strauss an späterer Stelle schreibt.¹⁹² Das aber ist genau jenes Pandämonium des Relativismus, welches er immer wieder als den Abgrund der historistisch und positivistisch deformierten Gegenwart beschwört.

Mit einer solchen Kritik wendet sich Strauss neben Mannheim demonstrativ gegen das von Max Scheler in seinem Aufsatz *Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis* vertretene Programm.¹⁹³ Der Text war ursprünglich 1921 als eine Art Gründungsdokument im ersten Band der von Scheler herausgegebenen *Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften* erschienen. Scheler skizziert sein Konzept der Wissenssoziologie dort als Alternative zu zwei reduktionistischen Betrachtungsweisen: Jener einer positivistischen Wissenschaftsgeschichte in der Nachfolge Auguste Comtes und Herbert Spencers einerseits, und jener des deutschen Idealismus anderer-

¹⁹¹ LS II, 368.

¹⁹² Ebd., 371.

¹⁹³ Scheler, Max: „Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis“, in: Volker Meja (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 1: Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: 1982, 57–67.

seits.¹⁹⁴ Damit teilt er grundsätzlich Strauss' anti-positivistische wie anti-idealistische Stoßrichtung. Zwar attestiert Scheler der positivistischen Philosophie, dass diese als einzige „die Erkenntnistheorie mit der soziologischen Statik und Dynamik in engeren Zusammenhang gebracht“ habe, aber zugleich sei es der „tiefe Irrtum des Positivismus Comtes“, dass dieser die unterschiedlichen Erkenntnisformen von Religion, Metaphysik und Wissenschaft als evolutionäre Abfolge konzipiere, die sich jeweils beerben und überwinden müssten.¹⁹⁵ Gegen den Reduktionismus eines solchen Fortschrittsdenkens beharrt Scheler auf der unreduzierbaren Selbständigkeit aller drei Bereiche menschlichen Welterkennens: „Es sind drei völlig verschiedene Motive, drei völlig verschiedene Gruppen von Akten des erkennenden Geistes, drei verschiedene Ziele, drei verschiedene Persönlichkeitstypen und drei verschiedene soziale Gruppen, auf denen Religion, Metaphysik und positive Wissenschaft beruhen.“¹⁹⁶

Die entschiedene Verteidigung der „Selbständigkeit der Religion“ könnte Schelers Argumentation nun in die Nähe von Strauss' religionsphilosophischer Position rücken, doch diese Gemeinsamkeiten ignoriert Strauss vollkommen. Stattdessen stellt er Scheler in eine Linie mit Mannheim und Dewey und betrachtet seine Differenzierung der Erkenntnisphären als Sturz in den Relativismus, insofern sie eine Auflösung der Idee wahrer Erkenntnis enthalte. Denn aus Strauss' Perspektive bedeutet Schelers Unterscheidung von Wirklichkeitssphären die Preisgabe jener Einheitlichkeit, die für wahre Erkenntnis unaufgebbar sei, womit in der Folge aber die Auflösung von Rationalität überhaupt droht. Dieses Argumentationsmuster wird im Versuch des Rückgangs auf eine für alle gleichermaßen verbindliche „natürliche Welt“ deutlich. Den Verlust dieser grundsätzlichen Frage-dimension klagt Strauss bereits 1929 an, wenn er gegen die „Intellektuellen“ die Bedeutung „naiven“ Fragens verteidigt.

¹⁹⁴ „Das religiös-theologische Erkennen und Denken, das metaphysische Erkennen und Denken und das positive Erkennen und Denken sind nicht historische Phasen der Wissensentwicklung, sondern essentielle, dauernde, mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und ‚Erkenntnisformen‘. Keine kann die andere je ‚ersetzen‘ oder ‚vertreten‘.[...] Über den ganz tiefen Irrtum des Positivismus Comtes, die Religion sei eine primitive Naturerklärung gewesen, durch die sich die soziale Gruppe der Natur angepaßt habe, sie müsse also durch den Fortschritt der Wissenschaft allmählich zersetzt werden und schließlich aussterben, bedarf es heute keiner Aufklärung mehr. Er verkennt das Wesen der Religion als *Lebensgemeinschaft* der Person und des überindividuellen Ganzen der Gruppe mit einer heiligen Macht, die als Grund aller Dinge angeschaut ist. Ebenso wenig ist die Religion, wie Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Hartmann dachten, eine sekundär bildhaft gewordene Metaphysik, eine ‚Metaphysik fürs Volk‘.“ Scheler, *Aufgaben*, 60 f. (Hervorhebung im Text).

¹⁹⁵ Ebd., 59 f.

¹⁹⁶ Ebd., 61.

2. Ein unbekanntes Seminar: Strauss über Mannheim-Scheler-Dewey

Mit dem Übergang in den neuen US-amerikanischen Kontext verschwanden diese Konfliktlinien nun keineswegs aus Strauss' Denken. Sie wechselten nur ihre Adressaten und Bezugspersonen. In der Strauss-Literatur, die sich selten für zeitgenössische Bezüge ihres Helden interessiert, blieb bislang der Umstand vollkommen unthematisiert, dass Strauss an den zwei akademischen Stationen seines Wirkens in den USA jeweils mit führenden Vertretern des amerikanischen Pragmatismus konfrontiert war und innerhalb seines Faches Stellung zu ihnen beziehen musste. An der University of Chicago war es das Erbe des großen Sozialpsychologen George Herbert Mead und der Chicago School, die auch 1949, dem Jahr von Strauss' Wechsel nach Chicago, dort kaum vergessen waren.¹⁹⁷ An der New School for Social Research in New York war es hingegen Horace M. Kallen, ein direkter Schüler John Deweys, mit dem Strauss im selben Department arbeitete. Außer seiner Zugehörigkeit zum Pragmatismus, der einen fundamental anderen Umgang mit Phänomenen wie Pluralismus und Relativismus, aber auch mit Religion und Politik pflegte, war es insbesondere Kallens führende Rolle innerhalb des US-amerikanischen Zionismus, die faszinierende Parallelen zu Strauss' eigener Biographie aufweist.¹⁹⁸ Obwohl Debatten zwischen ihnen höchst wahrscheinlich sind, und die literarische Konstruktion eines Geistergesprächs zwischen Strauss und Kallen ein lohnender Gegenstand der Imagination und des Vergleichs aus heutiger Sicht wären, finden sich in den Archiven keine direkten Zeugnisse ihres Austauschs. Anders verhält es sich aber mit Strauss' Verhältnis zum Nestor des amerikanischen Pragmatismus, der auch der Lehrer Horace M. Kallens war: John Dewey. Dieser wirkte damals immer noch direkt nebenan an der Columbia University.¹⁹⁹

Vor diesem Hintergrund kann es deshalb kaum als Zufall betrachtet werden, wenn Strauss bereits im Jahr 1942 eine bislang wenig beachtete Rezension zu Deweys Buch *German Philosophy and Politics* verfasste.²⁰⁰

¹⁹⁷ Es ist ideenhistorisch nicht abwegig zu behaupten, dass Strauss seine Berufung nach Chicago Ereignissen verdankte, die in direkter Abhängigkeit zur Geschichte Meads und des Pragmatismus in Chicago stehen. Es handelt sich hier um die Transformation der University of Chicago unter ihrem neuen Präsidenten Robert Hutchins und der Ablösung von der zuvor herrschenden liberal-pragmatistischen Ausrichtung. Vgl.: In dieser Arbeit S. 150 ff.

¹⁹⁸ Zu Kallen existiert bislang noch keine intellektuelle Biographie. In naher Zukunft wird eine solche jedoch Kevin Zdiara vorlegen.

¹⁹⁹ Als biographische Einführung zu Dewey vgl. Ryan, Alan: *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, NY: 1995.

²⁰⁰ Strauss, Leo: „Dewey, John. *German Philosophy and Politics*“, in: ders., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 279–284.

Wie gezeigt wurde, beschäftigte Strauss sich zwischen 1940 und 1943 in den Vorträgen *Historicism*, *German Nihilism* und *The Living Issues of German Postwar Philosophy* intensiv mit der Frage „Why is Germany different?“. Diese stand nun auch im Zentrum von Deweys Buch, das wie Strauss angesichts des Krieges eine Prüfung des eigenen Verhältnisses zur Tradition deutschen Denkens unternahm. Neben diesen Texten befasste sich Strauss auch in einem 1943 gehaltenen Vortrag *The Re-Education of Axis Countries Concerning the Jews* mit den politischen Konsequenzen der damaligen Ereignisse.²⁰¹ Deweys Fragestellung anerkannte Strauss damit durchaus als legitim und mit den Problemen vertraut, allerdings stellt er Deweys Vorgehen massiv in Frage.

Sucht man nach den Gründen für diesen Vorbehalt, stößt man auf altbekannte Motive, denn gleich zu Beginn seiner Rezension macht Strauss dem aufmerksamen Leser deutlich, dass er mit Deweys Buch wieder die Sache der Wissenssoziologie verhandelt. Er erläutert das Anliegen des Textes, wenn er Deweys Vorgehen folgendermaßen charakterisiert: „No one will object to Dewey’s question, but it is necessary to object to the way in which he arrives at his answer. [...] Dewey has chosen to start from a questionable description of the phenomenon to be explained: ‚Surely the chief mark of distinctly German civilization is its combination of self-conscious idealism with unsurpassed technical efficiency and organization in the varied fields of action‘.“²⁰² Es sei dahingestellt, inwiefern Dewey hier eine angemessene Beschreibung liefert, da Strauss’ Kritik sich nicht auf einzelne Aspekte dieser Beschreibung richtet, sondern auf ihre grundsätzliche Methode. Diese identifiziert Strauss als die Rückbindung philosophischen Denkens an die politischen und sozialen Kontexte seines Entstehens: „Dewey’s wartime statement [...] raises the question of whether German philosophy itself does not in large measure explain the characteristic features common to the Germany of Bismarck, of William II and of Hitler. And it answers that question in the affirmative.“²⁰³ Es ist deutlich zu sehen, wie hier Mannheims Problem einer Erklärung theoretischer Positionen durch soziale Kontexte und Bedingungen wiederkehrt.

Obwohl Strauss der grundsätzlichen Frage Deweys ihre Legitimität also nicht absprechen kann, hegt er gegen seine Methode und die daraus gewonnenen Antworten eine nicht zu verbergende Aversion. Er veranschaulicht diesen Widerstand, wenn er das deutsche Denken explizit gegen Dewey verteidigt: „In defending menaced morality, that is, nonmercenary morality, the German philosophers paved the way for the glorification of

²⁰¹ Strauss, Leo: „The Re-Education of Axis Countries Concerning the Jews“, in: *The Review of Politics* 69 (2007), 530–538.

²⁰² Review Dewey, 279 f.

²⁰³ Ebd., 279.

military virtue to the detriment of the virtues of peace. While this approach, if consistently followed, would be helpful in laying bare what might seem to be one specific danger to which German thought is exposed – moralism unmitigated by sense of humor or sense of proportion – it should be enlightened by the important truth that self-denial is as a rule a safer guide to decency than is ‚self-realization‘ [...] In attacking German philosophy Dewey defends not simply the cause of democracy and international order, but a particular interpretation of that cause – his own philosophical doctrine.“²⁰⁴

Die Wechselwirkung zwischen philosophischem Denken und sozialem Kontext lehnt Strauss als Thema der Reflexion damit nicht ab, wie der erste Teil des Zitats zeigt. Im Unterschied zu Dewey würde er daraus allerdings gerade keine Kritik der Pflichtethik ableiten, um sie gegen eine Ethik des „self-interest“ auszuspielen. Im Jargon der deutschen Weltkriegsrhetorik Werner Sombarts denunziert Strauss einen solchen Gedanken auch 1942 noch als „Händlermoral“. In einer für die deutsche Rezeption des amerikanischen Pragmatismus „klassisch“ zu nennenden Verzerrung kann Strauss gegen Deweys Konzept der Selbstverwirklichung deshalb nur polemisieren und reduziert sein Denken im Folgenden auf eine „method of success“, die umso gefährlicher werde, als Dewey mit seiner Kritik einer Philosophie des Absoluten und der Letztbegründung in riskantes Fahrwasser gerate.²⁰⁵ Dem derart durch Missverständnisse zugerichteten Gegenüber kann Strauss dann vorwerfen: „No one will deny ‚that philosophical absolutism may be practically as dangerous as matter of fact political absolutism‘. But is it not also true that the ‚frankly experimental‘ ‚method ... of success‘ has proved very dangerous in the hands of unscrupulous men, and that the belief in an ‚absolute‘ inspired the words ‚that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights‘?“²⁰⁶

Hier zeigt sich, wie Strauss im Jahr 1942 seine durch *Naturrecht und Geschichte* dann prominent gewordene Argumentation bereits entwickelt hatte, dass allein eine Philosophie des Absoluten und ewig gültiger Wahrheiten die Quelle unzerstörbarer Rechte aller Menschen sein könne. Deweys „Experimentalismus“ wird hingegen als potentieller Widersänger des Nationalsozialismus dämonisiert.²⁰⁷ Im Zeichen der Drohgestalt des Rela-

²⁰⁴ Ebd., 280 f.

²⁰⁵ Ebd., 281. Zur problematischen und vorurteilsbelasteten Rezeption des amerikanischen Pragmatismus in der deutschen Philosophie vgl. Joas, Hans: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: 1992. Insbesondere: S. 114 ff.

²⁰⁶ Review Dewey, 281.

²⁰⁷ Zu Deweys Selbstcharakterisierung seiner philosophischen Methode als „Experimentalismus“ vgl. Dewey, John: „From Absolutism to Experimentalism (1930)“, in: ders.,

tivismus wiederholt Strauss hier damit nicht nur Mortimer Adlers 1940 vorgetragene Gleichsetzung Deweys mit Hitler, sondern nimmt auch seine eigene spätere Verzeichnung der Rolle Ernst Troeltschs vorweg. Diese Geste wird umso skurriler, wenn bedacht wird, dass der überzeugte philosophische Atheist Strauss mit seiner Rede vom „Absoluten“ und dem „Schöpfer“ dabei gezielt mit Anklängen an die biblische Tradition spielt, wie nicht zuletzt die programmatischen Bibelzitate im Naturrechtsbuch untermauern.²⁰⁸ Auch wenn im Vergleich der Besprechung von Deweys Buch mit jener von Mannheim dreizehn Jahre früher die größere Mäßigung des Tonfalls auffällt, bleibt die Entstellung von Deweys Denken doch so gravierend, dass sich das Misstrauen gegen Strauss' philosophiegeschichtliche Rekonstruktionen auch hier erneut als berechtigt erweist.

Doch die Spuren zu Dewey sind damit keineswegs bereits erschöpft. Besonders bedeutend ist ein bislang unbekanntes Manuskript mit Notizen zu einem Seminar, das Strauss im Sommersemester 1941 an der New School for Social Research hielt und das den Titel trägt: *Philosophy and Sociology of Knowledge*.²⁰⁹ Die Seminaraufzeichnungen gliedern sich in drei Abschnitte und behandeln in diesen die Autoren: Max Scheler, Karl Mannheim und John Dewey. Doch bevor diese zu prüfen sind, muss erst noch einmal die These plausibel gemacht werden, dass Strauss' Auseinandersetzung mit Dewey in einem Zusammenhang zu seiner Kritik der Wissenssoziologie steht.

The Essential Dewey, Volume 1: Pragmatism, Education, Democracy, Bloomington, IN: 1998, 14–21.

²⁰⁸ Strauss stellt seinem Buch *Natural Right and History* zwei Bibelzitate voran, das erste aus 2 Samuel 12,1–4 und das zweite aus 1 Könige 21, 1–3. Beide problematisieren Gerechtigkeitsvorstellungen, die menschlicher Willkür entzogen sind. Die von Strauss zitierten Passagen lauten folgendermaßen: „There were two men in one city; the one rich, and the other poor. The rich man had exceeding many flocks and herds: But the poor man had nothing, save one little ewe lamb, which he had bought and nourished up: and it grew up together with him, and with his children: it did eat of his own meat, and drank of his own cup, and lay in his bosom, and was unto him as a daughter. And there came a traveller unto the rich man, and he spared to take of his own flock and of his own herd, to dress for the wayfaring man that was come unto him; but took the poor man's lamb, and dressed it for the man that was come to him. [2 Samuel 12,1–4] Naboth the Jezreelite had a vineyard which was in Jezreel, hard by the palace of Ahab king of Samaria. And Ahab spake unto Naboth, saying, Give me thy vineyard, that I may have it for a garden of herbs, because it is near unto my house: and I will give thee for it a better vineyard than it; or, if it seem good to thee, I will give thee the worth of it in money. And Naboth said to Ahab, The Lord forbid it to me, that I should give the inheritance of my fathers unto thee. [1. Könige 21,1–3]“ NRH, X.

²⁰⁹ Das Manuskript befindet sich in Strauss' Nachlass an der University of Chicago: Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 6, Folder 9.

Unmittelbar nach Erscheinen von Strauss' Aufsatzsammlung *Persecution and the Art of Writing* verfasste noch im selben Jahr, nämlich 1953, der nach Palästina ausgewanderte liberale Rabbiner Kurt Wilhelm eine heute vergessene Rezension zu diesem Buch, der er den Titel gab: „*Zwischen den Zeilen geschrieben. Ein Beitrag zur Soziologie der Philosophie*“.²¹⁰ Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen sollte unmittelbar einleuchten, wie treffend und provozierend zugleich der erste programmatische Satz seiner Besprechung für Strauss wirken musste. Er schreibt dort: „Die Soziologie der Philosophie ist eine noch nicht erkannte Unterabteilung der Soziologie des Wissens.“²¹¹ Und er fährt fort: „Es gilt nämlich als selbstverständlich, dass zwischen Denken und Gesellschaft Harmonie herrscht [...]. Man kennt nur die Beziehungen zwischen Philosophie und Philosophie“.²¹²

Da sich die Rezension in Strauss' Nachlass findet, war sie ihm nachweislich bekannt. Das Faszinierende an Wilhelms Besprechung liegt darin, dass er Strauss' Problem der Thematisierung des Verhältnisses von Philosophie und Gesellschaft ernst nimmt und zugleich die Nähe zur Wissenssoziologie öffentlich thematisiert. Im Unterschied zu Strauss' eigener Absicht nivelliert Wilhelm allerdings die Differenz einer „Soziologie der Philosophie“ zur heftig geschmähten Wissenssoziologie. Die Nichtbeachtung dieser Kernunterscheidung von Strauss' Buch über Verfolgung und die Kunst des Schreibens, das er selbst als die methodische Grundlage seiner Hermeneutik bezeichnet, muss ihn geschmerzt haben. Und vermutlich war es kein Zufall, dass ausgerechnet der liberale Rabbiner Kurt Wilhelm, der sich vor allem um die Erforschung der Geschichte der Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachraum verdient machte und sich lebenslang um die Anerkennung ihrer Leistungen bemühte, dass eben er Strauss' Anliegen erkennt und zugleich verfehlt.²¹³ Was Strauss selbst als „the problem of the relation between philosophy and politics“ verstanden wissen wollte, wie er es im „Preface“ zu *Persecution and the Art of Writing* formuliert, verkürzt Wilhelm zum allgemeineren Problem des Verhältnisses

²¹⁰ Die vergessene Rezension befindet sich in Strauss' Nachlass an der University of Chicago: Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 27, Folder 3. Kurt Wilhelms Rezension von *Persecution and the Art of Writing* wurde einmal auf Schwedisch publiziert und einmal auf Deutsch. Beide Rezensionen sind in Chicago vorhanden, wurden irrtümlich jedoch der Mappe mit Rezensionen zu dem 1935 erschienen Buch *Philosophie und Gesetz* zugeordnet.

²¹¹ Wilhelm, *Zwischen den Zeilen*, 7.

²¹² Ebd.

²¹³ Zu Kurt Wilhelm vergleiche seine bis heute als Standardwerk geltende Quellensammlung: Wilhelm, Kurt: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, 2 Bände, Tübingen: 1967.

von „Denken und Gesellschaft“.²¹⁴ Aus Strauss' Perspektive ist darin allerdings gerade der Sonderstatus der Philosophie in ihrer *politischen Bedrohtheit*, nicht: theoretischen Abhängigkeit, aufgegeben. Diese Unterscheidung bildet aber das Fundament für Strauss' leidenschaftliche Kritik der Wissenssoziologie.

Wilhelms Rezension bestätigt die Notwendigkeit einer klaren Abgrenzung von Strauss' Hermeneutik esoterischen Schreibens zum Programm einer Soziologie des Wissens. Gerade weil Strauss' Leitthema der Reflexion des Verhältnisses von Philosophie und Politik sich manchmal bis zum Verwechseln der Thematik der Wissenssoziologie annähert, die die Frage nach der Abhängigkeit theoretischen Denkens von den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Umwelt stellt, genau deshalb ist eine kritische Grenzziehung zur Wissenssoziologie für Strauss so wichtig. Sein Seminar *Philosophy and Sociology of Knowledge* vom Sommersemester 1941 an der New School bestätigt das Bedürfnis, diese Grenzlinien nochmals zu verdeutlichen und durchzuarbeiten. Wichtig ist ebenfalls, zu erwähnen, dass das 1952 erschienene und von Kurt Wilhelm 1953 besprochene Buch *Persecution and the Art of Writing* eine Aufsatzsammlung darstellt. Es wurde keineswegs erst Anfang der 1950er Jahre verfasst. Strauss' Vorwort zu dem Buch informiert darüber, dass die zwei programmatischen Kerntexte schon im Jahr 1941 ausgearbeitet und erstmals publiziert wurden.²¹⁵ Das Seminar zur Wissenssoziologie fällt damit exakt in jene Zeit, als Strauss das methodische Grundgerüst des von Wilhelm rezensierten Buches ausarbeitete und veröffentlichte. Wilhelms Anmerkungen legen damit zwölf Jahre später den Finger in exakt jene Wunde, die auch Strauss bei der Abfassung schon beunruhigen musste.

Die Seminarnotizen enthalten nun ausführliche handschriftliche Exzerpte aus Klassikern der frühen wissenssoziologischen Debatte, die Strauss' Rezeption und Referenzautoren nachvollziehbar machen. Im Zentrum seiner Auseinandersetzung mit Dewey steht das 1919 erschienene Buch *Reconstruction in Philosophy*. In diesem legte Dewey eine systematische Ausarbeitung seines Philosophieverständnisses vor, das im letzten Kapitel einen Ausblick auf die Konsequenzen des Pragmatismus für die politische

²¹⁴ Vgl. *Persecution*, 5. Wilhelm, Zwischen den Zeilen, 7.

²¹⁵ Bei den zwei Aufsätzen handelt es sich um die Texte „*Persecution and the Art of Writing*“, der auch dem ganzen Buch dann den Namen gab, und „*The Literary Character of The Guide for the Perplexed*“. Beide wurden schon 1941 veröffentlicht. Der erste in der Zeitschrift *Social Research*, der zweite in einem von Salo W. Baron herausgegebenen Band zu Maimonides: Strauss, Leo: „*Persecution and the Art of Writing*“, in: *Social Research* 8 (1941), 488–504. Strauss, Leo: „*The Literary Character of The Guide for the Perplexed*“, in: Salo W. Baron (Hg.), *Essays on Maimonides*, New York, NY: 1941, 37–91.

Philosophie gibt. Dewey schildert dort die einseitige Reduktion politischer Theorien auf das Kollektiv oder das Individuum als Quelle der Zerstörung der Freiheit: „If British liberal social philosophy tended, true to the spirit of its atomistic empiricism, to make freedom and the exercise of rights ends in themselves, *the remedy is not to be found* in recourse to a philosophy of fixed obligations and authoritative law such as characterized German political thinking.“²¹⁶ Wenn Dewey hier die Rückkehr zu „fixed obligations“ und einem „authoritative law“ als für das deutsche politische Denken typische Antwort auf den Relativismus und Pluralismus der Gegenwart identifiziert, dann lässt er keinen Zweifel daran, dass sein eigenes Denken einer solchen Lösung diametral entgegensteht: „The latter [German political thinking], as events have demonstrated, is dangerous because of its implicit menace to the free self-determination of other social groups. But it is also weak internally when put to the final test. In its hostility to the free experimentation and power of choice of the individual in determining social affairs, it limits the capacity of many or most individuals to share effectively in social operations, and thereby deprives society of the full contribution of all its members.“²¹⁷

Der Gegensatz von Deweys Philosophieverständnis zu Strauss wird unübersehbar, wenn Dewey sein Ideal einer gerechten Gesellschaft skizziert: „The best guarantee of collective efficiency and power *is liberation and use of the diversity of individual capacities* in initiative, planning, foresight, vigor and endurance. Personality must be educated, and [...] full education comes only when there is a responsible share on the part of each person, in proportion to capacity, in shaping the aims and policies of the social groups to which he belongs. This fact fixes the significance of democracy.“²¹⁸ Eine solche verantwortliche, nach individuellen Vermögen differenzierte Teilhabe *jeder* Person widerspricht Strauss' Reklamation eines Sonderstatus für die Philosophen und unterläuft seine platonische Unterscheidung zwischen „den Vielen“ und „den Wenigen“.²¹⁹

²¹⁶ Dewey, *Reconstruction*, 208 (Hervorhebung St. St.).

²¹⁷ Ebd., 208 f.

²¹⁸ Ebd., 209 (Hervorhebung St. St.).

²¹⁹ Bereits 1926 äußerte sich Strauss in einem Aufsatz über Spinozas Bibelwissenschaft diesbezüglich sehr prononciert: „die Funktion des göttlichen Gesetzes [besteht] darin, daß es mittels *einer* Gesetzesordnung die den heterogenen Lebenszielen der wenigen Weisen und der vielen Unweisen dienenden Mittel bestimmt. Die Thorah bezweckt die höchste Vollkommenheit der wenigen [...] und zugleich die soziale Organisation und die diesem sekundären Zweck dienende Sittigung der vielen. Der Zweck der Offenbarung [...] ist also die soziale Organisation der Menge.“ Strauss, Leo: „Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer (1926)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 389–414. Hier: S. 394 (Hervorhebung im Text).

Über diese politischen Aspekte hinausgehend zielt Deweys Philosophieverständnis auf eine Zusammenführung von Wissenschaft und Gefühl, auf eine Aktivierung der Imagination, die zu einer freien Lebensführung befähigen soll: „When philosophy shall have co-operated with the course of events and made clear and coherent the meaning of the daily detail, science and emotion will interpenetrate, practice and imagination will embrace. Poetry and religious feeling will be the unforced flowers of life.“²²⁰ Die Philosophie nicht als Hüterin unveränderlicher Wahrheiten, sondern als Hilfestellerin einer ganzheitlichen Lebensführung, ihr Ziel: Eine Integration und Überwindung herrschender Dualismen, statt ihrer Vertiefung, und zuletzt: Eine Toröffnerin zu Dichtung und religiösem Gefühl, die diese als „unforced flowers of life“ blühen lässt. Schon diese kurzen Passagen sollten deutlich gemacht haben, dass zwei gegensätzlichere Konzepte von Philosophie als jene von Strauss und Dewey kaum vorstellbar sind. Doch die Auseinandersetzung mit Dewey ist das Ziel, Strauss beginnt seine Seminarnotizen mit der deutschen Diskussion, die er anhand der Texte von Max Scheler und Karl Mannheim nachzeichnet.

Bei Mannheim bezieht sich Strauss auf das von ihm früh schon rezensierte Buch *Ideologie und Utopie*. Dieses Verhältnis wurde bereits dargestellt. Für seine Auseinandersetzung mit Scheler verwendet Strauss vor allem den 1921 publizierte Text *Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis*, der ebenfalls bereits behandelt wurde. Mit Blick auf Dewey ist besonders dieser letzte Text von Interesse, denn Scheler eröffnete mit diesem nicht nur den Streit um die Wissenssoziologie, er stieß darin auch die Wiederentdeckung des vergessenen österreichischen Soziologen und Philosophen Wilhelm Jerusalem an.²²¹ Jerusalem war 1907 der Übersetzer von William James' Vorlesungen *Der Pragmatismus* und gilt als einer der frühesten Vertreter und Verteidiger des Pragmatismus im deutschsprachigen Raum.²²² Im Jahr 1909 hatte Jerusalem seine *Soziologie des Erkennens* publiziert, die auf dem Kontinent weitgehend unbeachtet blieb.²²³ Ganz anders verhält es sich hingegen mit Jerusalem's Wirksamkeit in den USA, denn über seinen Briefwechsel mit William James hatte er diesem das Pro-

²²⁰ Dewey, *Reconstruction*, 212 f.

²²¹ Zu Wilhelm Jerusalem vergleiche seine philosophische Selbstdarstellung: Jerusalem, Wilhelm: „Meine Wege und Ziele“, in: Raymund Schmidt (Hg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. III, Leipzig: 1922, 53–98.

²²² Vgl. Nagl, Ludwig: „Wilhelm Jerusalem's Rezeption des Pragmatismus“, in: Michael Benedikt (Hg.), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*, Bd. 5, *Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie*, Philosophie in Österreich 1920–1951, Wien: 2005, 344–353.

²²³ Jerusalem, Wilhelm: „Soziologie des Erkennens“, in: *Die Zukunft* 67 (Mai 1909), 236–246.

gramm und die Formulierung einer „Sociology of Knowledge“ vermittelt.²²⁴ Diese Brückenfunktion thematisiert auch Strauss in seinen Aufzeichnungen, wenn er Jerusalem im Kontext der Behandlung von Deweys „Sociology of Knowledge“ behandelt.

Diese vergessenen Zusammenhänge einer engen Wechselwirkung zwischen deutscher Philosophie und amerikanischem Pragmatismus legt Strauss offen. Er verwendet sie für die Überführung seiner Kritik aus den europäischen Debatten in die neuen US-amerikanischen Kontexte. Jerusalems Soziologie der Erkenntnis rückt er darüber hinaus in die Nähe zur materialistischen Geschichtsphilosophie und vergleicht sie mit Karl Korsch's 1923 publiziertem Buch *Marxismus und Philosophie*.²²⁵ Korsch war Mitglied des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und galt damals neben Lukács' Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein* von 1923 als der bedeutendste Vertreter einer materialistischen Geschichtsauffassung.²²⁶ Strauss selbst fasst die materialistische Geschichtsauffassung im Anschluss an Marx und Engels mit einem Zitat aus der *Deutschen Ideologie* zusammen, das betont, wie von der Produktionsweise als Grundbedingung der geschichtlichen Entwicklung des Menschen ausgegangen wird, um soziale

²²⁴ Die Wirkungsgeschichte von Jerusalems Aufsatz in den USA rekonstruiert Kenneth W. Stickers. Er zeigt, wie Jerusalems Austausch mit William James diesen auch Dewey bekannt machte und auf dem Umweg über die USA zu Scheler gelangte: „Im eben Zitierten [Brief von Wilhelm Jerusalem an William James, unpubliziert] findet sich meines Wissens die früheste Erwähnung der Bezeichnung ‚Sociology of Knowledge‘ (Soziologie des Wissens) im Englischen, und der Artikel, den Jerusalem zu senden versprach, war sein Essay ‚Soziologie des Erkennens‘, den er in der Zeitschrift ‚Die Zukunft‘ im Mai 1909 veröffentlichte. Es ist hier bemerkenswert, dass der Antrieb dieser folgenreichen (seminal) Arbeit zum sozialen Konstruktivismus Jerusalems Wunsch war, den Pragmatismus und Pluralismus von James zu vervollständigen: James hatte, in Jerusalems Urteil, eine ausgezeichnete psychologische Theorie des Erkenntnisvermögens angeboten, aber diese musste durch eine ebenso gründliche Soziologie ergänzt werden. James starb im Folgejahr, 1910, und es ist unklar, ob er Jerusalems Artikel überhaupt erhalten und gelesen hat. Diesem wurde nur wenig Aufmerksamkeit zuteil, bis Max Scheler seine Bedeutung erkannte und ihn 1921 als den ersten Beitrag der ersten Nummer der neuen Zeitschrift, die er gegründet hatte und herausgab, neu veröffentlichte: der Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften. Ein fortlaufender Dialog zwischen Jerusalem und Scheler, der bis zu Jerusalems Tod im Jahre 1923 geführt wurde, half dabei, das Fundament der Soziologie des Wissens als einer anerkannten Disziplin zu legen.“ Stickers, Kenneth W.: „Der Einfluss von Charles S. Peirce und William James auf die Soziologie des Wissens bei Max Scheler – ein Dialog zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus in historischer Perspektive“, in: Larry A. Hickman (Hg.), *John Dewey: Zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus*, Münster: 2004, 46–58. Dort: S. 49.

²²⁵ Korsch, Karl: *Marxismus und Philosophie*, Leipzig: 1923.

²²⁶ Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: 1923. Zum Kontext vgl. Bronner, Stephen Eric: *Of Critical Theory and Its Theorists*, Oxford: 1994.

und politische Lernprozesse zu erklären: „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. [...] Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“²²⁷

Auch Emil Angehrn betont, wie mit dieser berühmten Formulierung – nach der das gesellschaftliche Sein des Menschen dessen Bewusstsein, also seine Ideen bestimme – die geschichtsphilosophischen Debatten nach Hegel in eine neue Richtung gelenkt wurden und sich gegen die Annahme richteten, dass das Sein das Produkt eines universalen, subjektiven, geistigen Bildungsprozesses sei, dass also dem Geistigen und den Ideen ein Primat zukomme.²²⁸ Im Streit um diese Vorrangstellung versammelt sich das, was den Namen „materialistische Geschichtsauffassung“ trägt. Strauss’ Zitanordnung legt nahe, dass er auch Deweys Pragmatismus in diese Tradition einordnen möchte. Die argumentative Strategie, den Pragmatismus auf eine materialistische Geschichtsphilosophie zurückzuführen, ist dabei keineswegs neu, sondern Strauss scheint darin der Kritik zu folgen, die bereits Max Scheler in seiner Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus in dem Buch *Erkenntnis und Arbeit* vorgetragen hatte.²²⁹

Strauss fokussiert diese Einwände dann noch einmal in Richtung auf den daraus resultierenden Wahrheitsbegriff. Er zitiert folgende Passage aus Deweys *Reconstruction in Philosophy*: „If ideas, meanings, conceptions, notions, theories, systems are instrumental to an active reorganization of the given environment, to a removal of some specific trouble and perplexity, then the test of their validity and value lies in accomplishing this work. If they succeed in their office, they are reliable, sound, valid, good, true. If they fail to clear up confusion, to eliminate defects, if they increase confu-

²²⁷ Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, Bd. 3*, Berlin: 1969. Hier: S. 26 f.

²²⁸ Angehrn, Emil: *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: 1991. Insbesondere: S. 107 ff.

²²⁹ Scheler, Max: *Erkenntnis und Arbeit: Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, Frankfurt/M.: 1960.

sion, uncertainty and evil when they are acted upon, then are they false. Confirmation, corroboration, verification lie in works, consequences. Handsome is that handsome does. By their fruits shall ye *know* them. That which guides us truly is true – demonstrated capacity for such guidance is precisely what is meant by truth. The adverb ‚truly‘ is more fundamental than either the adjective, true, or the noun, truth. An adverb expresses a way, a mode of acting. [...] Its active, dynamic function is the all-important thing about it, and in the quality of activity induced by it lies all its truth and falsity.“²³⁰ Strauss zitiert die Stelle, um Deweys instrumentalistische Verkürzung des Wahrheitsbegriffs zu veranschaulichen. Die Auflösung des Konzepts des Wahren als einer unveränderlichen, zeitenthobenen Instanz, bedeutet für Strauss das Versinken im Relativismus. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die Idee der Gerechtigkeit kann für ihn nur eine gehaltvolle Bedeutung haben, wenn sie der Willkür des Zeitgeistes oder kultureller Bedingtheiten enthoben sind. Genau das gibt Dewey aber preis und zerstört für Strauss damit selbst die Möglichkeit solcher Konzepte.

Ebenso wie Strauss die Reduktion des Wahrheitsbegriffs auf einen adverbialen Status anprangert, stellt auch Deweys Interpretation der platonischen Ideen, und überhaupt der philosophischen Wesenskonzeption als idealisierte Imagination, einen direkten Affront für ihn dar: „Historians have more than once drawn an instructive parallel between the developed Olympian Pantheon of Greek religion and the Ideal Realm of Platonic philosophy. The gods, whatever their origin and original traits, became idealized projections of the selected and matured achievements which the Greeks admired among their mortal selves. [...] is it not possible to say of Aristotle’s Forms just what he said of Plato’s Ideas? What are they, these Forms and Essences which so profoundly influenced for centuries the course of science and theology, save the objects of ordinary experience with their blemishes removed, their imperfections eliminated, their lacks rounded out, their suggestions and hints fulfilled? What are they in short but the objects of familiar life divinized because reshaped by the idealizing imagination to meet the demands of desire in just those respects in which actual experience is disappointing?“²³¹

Wenn Dewey behauptet, dass die platonische Ideenlehre nur eine Projektion und Idealisierung menschlicher Wünsche oder Vorstellungen darstelle, dann entzieht diese Behauptung jeder Erneuerung einer Naturrechtslehre den Boden. Deshalb ist es wenig verwunderlich, dass diesem Abschnitt für Strauss zentrale Bedeutung zukommt. Mit seiner genealogi-

²³⁰ Dewey, *Reconstruction*, 156 (Hervorhebung im Text).

²³¹ Ebd., 105 f.

schen oder soziologischen Deutung philosophischer Theorien entzieht Dewey Strauss' platonischer Kernunterscheidung zwischen „bloßen Meinungen“ und „wahrem Wissen“ den Boden. Platons Ideal einer wohlgeordneten menschlichen Gemeinschaft hat ihre Wurzeln aus dieser Perspektive nicht mehr in der Erkenntnis der *Natur* des Menschen und seiner Formen des Zusammenlebens, sondern ist bloß noch Ausdruck einer Reaktion auf damals herrschende soziale Praktiken. Diese Auflösung der Wahrheit der platonischen Philosophie in ihrer wissenssoziologischen Analyse ist für Strauss aber unerträglich und Deweys „Reconstruction“ das *Ende* der Philosophie, nicht ihre Erneuerung.

3. Zwischen Platon und John Dewey: Strauss' „History of Political Philosophy“

Die Auseinandersetzung mit Dewey, die sich in den Seminaraufzeichnungen manifestiert, wurde von Strauss selbst nie im Detail ausgearbeitet und bleibt eine fragmentarische Spur. Dass es sich dennoch nicht um bloße Spekulation handelt, wenn die zentrale Bedeutung Deweys für Strauss behauptet wird, soll nun ein letzter weiterer Beleg zeigen. Es handelt sich um ein öffentlich zugängliches, aber bislang doch stets übersehenes Zeugnis. Die Rede ist von Strauss' in den USA zu einem Standardwerk gewordenen Buch *History of Political Philosophy*, einer Kommentarsammlung zu den Klassikern des politischen Denkens, die er mit seinem Schüler Joseph Cropsey 1963 herausgab.²³²

Das Buch zählt zu den wichtigsten Studienbüchern für Studenten, die sich mit der Geschichte der politischen Philosophie beschäftigen, spielte eine entscheidende Rolle in der Etablierung der Strauss-Schule und wurde bis heute immer wieder neu aufgelegt. Für die dritte Auflage verfassten Nathan Tarcov und Thomas L. Pangle schließlich einen „Epilogue“, der die entscheidende Rolle von Strauss für die Gestalt des Buches und die Auswahl der Beiträge beschreibt: „A student using this book might legitimately and naturally wonder about the approach to the teaching of political philosophy presented here. The originator of this approach was the work's senior editor, Leo Strauss. [...] He was an extraordinarily influential teacher; his many students include most of the contributors to this book.“²³³ Dieser Epilog ist vor allem deshalb interessant, weil er unterstreicht, dass die Beiträge des Buches zwar von unterschiedlichen Autoren stammen, diese aber beinahe alle bewährte Schüler des Meisters waren und ihre Texte folglich durchaus in seinem Geist geschrieben sind. Auch die

²³² Strauss, Leo/Cropsey, Joseph (Hgg.): *History of Political Philosophy* [1963], Chicago, IL: 1987.

²³³ HPP, 907.

Anlage des Werkes ist darum keineswegs zufällig, sondern von Strauss geplant und in Auftrag gegeben.

Vor diesem Hintergrund kommt dem Beitrag über John Dewey nicht nur inhaltlich eine besondere Bedeutung zu, insofern als die Spuren von Strauss' Kritik in ihm weiterverfolgt werden können, auch rein formal sticht der Beitrag hervor. Aufgrund des Entstehungshintergrundes und der Rolle von Strauss als Herausgeber ist es wichtig, zwischen den verschiedenen Auflagen genau zu unterscheiden, da in späteren Ausgaben die Kommentare ergänzt wurden und die ursprüngliche Gestalt des Werks verstellen. In seiner ersten und zweiten – direkt von Strauss verantworteten – Auflage enthält die *History of Political Philosophy* kommentierende Texte zu politischen Philosophen von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Strauss selbst verfasste die Einleitung sowie die Kommentare zu Platon, Marsilius von Padua und Niccolò Machiavelli. Er beginnt die „Introduction“, indem er feststellt: „Today [1963] ‚political philosophy‘ has become almost synonymous with ‚ideology,‘ not to say ‚myth.‘ It surely is understood in contradistinction to ‚political science.‘ The distinction between political philosophy and political science is a consequence of the fundamental distinction between philosophy and science.“²³⁴ Eine solche Trennung von Philosophie und Wissenschaft in Frage zu stellen, gehört zu den zentralen Anliegen des Buches. Strauss will demonstrieren, dass die Philosophie zu Recht den Anspruch erhebt, „wahres Wissen“ zu vermitteln und zugänglich zu machen. Die unmittelbare Konsequenz aus diesem Projekt wäre die Rehabilitierung der politischen Philosophie und die Erneuerung ihrer Wissensansprüche jenseits ihrer Relativierung zu bloßen Ideologien. Die Erreichung dieses Zieles strebt Strauss über die Neuentdeckung der unvergänglichen Aktualität der sokratischen Frage nach dem guten Leben an. Es gilt für ihn zu zeigen, weshalb und in welcher Weise Sokrates der „Gründer der politischen Philosophie“ war.²³⁵

Diese Neuentdeckung der Frage nach dem guten Leben in der Figur des Sokrates verbinde nun Platoniker mit Dewey-Anhängern, wie Richard Rorty hervorhebt. In der gemeinsamen Leitfrage nach dem Problem der Lebensführung begegnen sich diese heterogenen Denkansätze: „Both Plato-

²³⁴ Ebd., 1.

²³⁵ „What then is meant by the assertion that Socrates was the founder of political philosophy? Socrates did not write any books. [...] Socrates pursued his investigations by means of conversations. This means that he started from generally held opinions. Among the generally held opinions the most authoritative ones are those sanctioned by the city and its laws – by the most solemn convention. But the generally held opinions contradict one another. It therefore becomes necessary to transcend the whole sphere of the generally held opinions, or of opinion as such, in the direction of knowledge. Since even the most authoritative opinions are only opinions, even Socrates was compelled to go the way from convention or law to nature, to ascend from law to nature.“ Ebd., 5.

nists and Deweyans take Socrates as their hero. For Plato, the life of Socrates did not make sense unless there was something like the Idea of the Good at the end of the dialectical road. For Dewey the Life of Socrates made sense as a symbol of a life of openness and curiosity.“²³⁶ Hier stößt man erneut auf jene Spannung in der Interpretation des sokratischen Erbes, die Strauss schon von Helmut Kuhn trennte: Muss Sokrates von Platon her gelesen werden, oder entstellt ihn dies gerade?

Rortys Deutungsangebot beleuchtet wichtige Aspekte und trägt zum Verständnis von Strauss' Interesse an Dewey bei. Der eigentliche Kern desselben wird aber erst erreicht, wenn man den größeren Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Dewey und dem Pragmatismus in ihrem Bezug auf Strauss' frühe Kritik der Wissenssoziologie beachtet und bemerkt. Auf diesen Umstand macht nicht zuletzt die Anlage des Buches *History of Political Philosophy* aufmerksam. Denn als Repräsentanten für die gesamte politische Philosophie des 20. Jahrhunderts wählte Strauss nur einen einzigen Autor aus, nämlich – John Dewey.

Mit der Abfassung des Werkkommentars zu Dewey beauftragte Strauss Robert Horwitz. Horwitz war sein Schüler an der University of Chicago, wurde später Professor an der Michigan State University und spielte nach Strauss' Tod eine entscheidende Rolle in der Schaffung des „Leo Strauss Dissertation Award“ sowie bei der Gründung der Zeitschrift *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, die das zentrale Publikationsorgan der Strauss-Schule bis heute ist. Am einflussreichsten unter Horwitz' Werken bleibt vermutlich sein Aufsatz über John Dewey, wie Charles Butterworth in seinem Nachruf betont.²³⁷ Dieser enthält nicht nur eine luzide und ernst zu nehmende Kritik an den Voraussetzungen von Deweys politischem Denken, sondern präsentiert auch eine kompakte und zusammenhängende Ausarbeitung von Leitgedanken, die zuvor bereits in Teilaspekten bei Strauss begegneten.

Horwitz macht es sich nicht leicht mit Dewey und konstruiert keineswegs eine Strohpuppe als Gegner. Angemessen gibt er die komplexe Grundintention seines Denkens wieder, wenn er festhält, dass Dewey zwar einerseits eine scharfe Kritik der Philosophie vorlegt, andererseits deshalb aber nicht schlicht dem Positivismus zuzurechnen ist: „His rejection of traditional political philosophy is also partly inspired by his conviction that its approach and content, governed as they were by historical conditions that no longer existed, required to be modernized. Nevertheless, Dewey

²³⁶ Rorty, Richard: „That Old-Time Philosophy“, in: *The New Republic* 36 (1988), 28–32. Hier: S. 31.

²³⁷ Vgl. Butterworth, Charles E.: *In Memoriam Robert H. Horwitz (1923–87)*, http://www.mmisi.org/pr/17_01/butterworth.pdf, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.

consistently refused to join the ranks of those ‚positivists‘ who rejected philosophy as simply meaningless or who insisted that man cannot deal rationally with questions of ‚value,‘ but only with matters of ‚fact.‘ Dewey sought to achieve fresh meaning for philosophy by making it relevant to the solution of the most pressing problems of life. He sought this goal through a thoroughgoing *Reconstruction in Philosophy*“.²³⁸

Mit der letzten Formulierung spielt Horwitz auf Deweys bereits behandeltes, gleichnamiges Buch von 1919 an, in dem er sein Projekt einer Umarbeitung der Philosophie programmatisch der Öffentlichkeit vorstellte. Als Umarbeitung der Philosophie im Zeichen demokratischen Denkens charakterisiert Dewey selbst sein Buch dabei folgendermaßen: „Democracy has many meanings, but if it has a moral meaning, it is found in resolving that the supreme test of all political institutions and industrial arrangements shall be the contribution they make to the all-around growth of every member of society.“²³⁹ Diesen Kern der politischen Bedeutung von Deweys Denken versucht Horwitz dann in drei Schritten zu diskutieren: Erstens müsse Deweys Anspruch verhandelt werden, dass philosophische Untersuchungen für die Lösung sozialer Probleme relevant zu sein haben, zweitens sei seine „method of intelligence“ als Schlüssel zur Lösung solcher Probleme zu befragen und drittens müsse die Abhängigkeit dieses Standpunkts von Deweys Rezeption der Evolutionslehre beleuchtet werden.²⁴⁰

Wie schon Strauss beginnt Horwitz seine Auseinandersetzung mit Dewey, indem er dessen Anspruch einer Wende der Philosophie hin zur Lösung praktischer Probleme mit der Tradition marxistischen und materialistischen Denkens in Verbindung setzt: „One may better understand Dewey’s criticism of contemporary, capitalist society by contrasting it, as he himself frequently does, with the Marxist critique. [...] Given the debased conditions of modern society, the ‚materialistic conception of history‘ or ‚economic determinism‘ is of considerable pertinence.“²⁴¹ Trotz der Nähe in der Diagnose der zeitgenössischen Krankheiten des Kapitalismus räumt Horwitz jedoch ein, dass Dewey bei der Lösung dieser Probleme einen vollkommen anderen Weg beschreitet: „While granting the usefulness of particular aspects of the socialist diagnosis of the ills of capitalism, Dewey nevertheless vigorously criticizes the Marxist prescription for a cure. [...] In Dewey’s view, social progress must be achieved by application of ‚the

²³⁸ HPP, 851 f. (Hervorhebungen im Text).

²³⁹ Dewey, *Reconstruction*, 186.

²⁴⁰ HPP, 852.

²⁴¹ Ebd., 853.

method of intelligence, 'not through Marxism's reliance on increasing tension and strife.'²⁴²

Mit der „method of intelligence“ ist das Herzstück von Deweys Sozialphilosophie berührt. In seinen eigenen Worten lässt sie sich folgendermaßen kurz zusammenfassen: „The pragmatic theory of intelligence means that the function of mind is to project new and more complex ends – to free experience from routine and from caprice. Not the use of thought to accomplish purposes already given either in the mechanism of the body or in that of the existent state of society, but the use of intelligence to liberate and liberalize action, is the pragmatic lesson.“²⁴³ Es ist nun bezeichnend für Horwitz' von Strauss geprägte Frageperspektive, dass er weder auf das emanzipatorische Potential von Deweys „method of intelligence“ eingeht noch die darin enthaltene revolutionäre Logik der Forschung thematisiert, und auch die Neuausrichtung der Philosophie an einem Konzept der Handlung spielen schlicht keine Rolle. Stattdessen richtet Horwitz seine Darstellung an einem bekannten Strauss'schen Narrativ aus: Er bemüht sich darum, Dewey im Licht des naiven Fortschrittsoptimisten zu zeigen, der verspreche, „mankind's failure to achieve social justice“ nun endgültig zu überwinden. In Horwitz Worten: „An instrument is now available for the effective solution of the problems whichⁿhave perennially plagued mankind. This instrument is ,the method of intelligence,' or ,scientific method“²⁴⁴.

Vor dem Hintergrund dieser bekannten Verdachtsstrategie kommt dann auch das nächste nicht neue Thema: Die Sorge um eine Auflösung der antiken Tradition der Philosophie in der Neuzeit. Dewey bezieht sich in seinem Buch *Reconstruction in Philosophy* affirmativ auf Francis Bacon als Vorgänger seiner Methode. Das Zitat von Bacon „as ,the real founder of modern thought“ greift Horwitz dankbar auf, um Philosophie als „*experimentation*“ der Philosophie als „*contemplation*“ gegenüberzustellen, und nach dem legitimen Erben zu fragen.²⁴⁵ Schwerer als diese Verteidigung des „wahren“ philosophischen Lebens wiegt aber der Vorwurf, den Horwitz aus dieser Differenzierung ableitet. Denn Deweys Konzept der Philosophie als „*experimentation*“, in ihrer Bindung an die „*scientific method*“, verfallt einer anthropologischen Naivität, die charakteristisch für liberale Denker sei und sämtliche Formen sozialer Probleme nur als „*remediable evils*“ auffasse. Wenn aber die Wirklichkeit des moralisch oder politisch Bösen auf vermittelbare Privationen verkürzt werde, dann gehe damit ge-

²⁴² Ebd.

²⁴³ Dewey, John: „The Need for a Recovery of Philosophy“, in: ders. (Hg.), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, NY: 1917, 3–69. Hier: S. 63.

²⁴⁴ HPP, 853.

²⁴⁵ Ebd., 854.

rade die Eigenart dieser Phänomene verloren. „There are then, according to Dewey, no insuperable difficulties involved in applying to ‚human and moral‘ problems the method ‚by which understanding of physical nature has been brought to its present pitch.‘“²⁴⁶ In dieser Perspektive verschwinden aber die Probleme menschlicher Lebensführung und erscheinen als scheinbar technisch lösbare Herausforderungen. Horwitz wirft Dewey im Folgenden vor, dass er das Problem der menschlichen Kommunikation über Werte und die asymmetrische Bestimmung von Zweck-Mittel-Relationen ausklammere und nicht ausreichend berücksichtige.

Die nicht explizit gemachte und ausreichend diskutierte Prämisse identifiziert Horwitz in der Annahme, dass Dewey ein gemeinsames Ziel voraussetze, das alle Parteien teilen könnten. Dieses ist mit dem Terminus „growth“ bezeichnet: „Genuine application of ‚the method of intelligence‘ makes possible the evaluation of consequences by a standard which transcends the selfish interests or limited perspectives of such disputants. This higher standard he terms ‚growth.‘“²⁴⁷ An dieser Stelle werde jedoch die wichtigste von Deweys Prämissen sichtbar, die das eigentliche Fundament für seine Ablehnung der traditionellen Philosophie mit ihren Ansprüchen auf überzeitliche Wahrheit bilde: „The meaning of ‚growth‘ and its place in Dewey’s political teaching can be understood only through consideration of his evolutionary understanding of man and society“.²⁴⁸ Das verborgene Zentrum von Deweys radikaler Transformation der Philosophie liege in der Evolutionslehre Darwins. Erst von ihr her sei verständlich zu machen, wie Dewey den Anspruch aufrichten könne: „to reject the alleged absolutism and inflexibility of traditional philosophy without embracing that radical relativism which points to nihilism“.²⁴⁹

Dass Horwitz als Strauss-Schüler diesem Projekt nicht folgen will, überrascht wenig. Aufschlussreich bleibt jedoch die präzise Herausarbeitung und Benennung der Ursprünge der tiefen philosophischen Differenz. Die geistige Verwandtschaft von historistischem Denken und Evolutionslehre bestätigt dabei nur die Kontinuität und innere Kohärenz der Wahl von Strauss’ Gegnern. Mit Bezug auf Dewey spitzt Horwitz diese Opposition folgendermaßen zu: „It was Charles Darwin who ‚freed the new logic‘ which had produced such revolutionary effects in the natural sciences ‚for application to mind and morals and life.‘ In an essay entitled *The Influence of Darwin on Philosophy* Dewey delineates the consequences of his understanding of evolution for his social philosophy, thereby further distinguishing it from traditional political philosophy. The latter is understood by

²⁴⁶ Ebd., 855.

²⁴⁷ Ebd., 857.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Ebd., 858.

Dewey to have been engaged in a misguided search for ‚fixed species and essences‘ within ‚a closed world‘“.²⁵⁰ Vor dem Hintergrund dieser Opposition ist es deshalb besonders stimmig, dass die *History of Political Philosophy* mit Strauss' langem Kommentar zu Platon eröffnet und von Horwitz' Dewey-Darstellung beschlossen wird. Was von diesem politischen Denken zu halten ist, verrät Horwitz Schlussbemerkung, wenn er scheinbar höflich-zurückhaltend mit einem für Strauss typischen argumentum ad hominem schließt: „Always hopeful, he [Dewey] did not permit the calamities of the twentieth century to destroy his sanguine expectations for the future of mankind.“²⁵¹

4. Exoterisches und esoterisches Schreiben

In welchem Zusammenhang die Kritik an Dewey und der Wissenssoziologie nun zu Strauss' theologisch-politischem Problem steht, veranschaulicht seine Theorie esoterischen Schreibens. Diese entwickelte er in seinem 1952 veröffentlichten Sammelband von Aufsätzen *Persecution and the Art of Writing*. Die zwischen 1941 und 1948 geschriebenen Texte enthalten die Kernthesen von Strauss' Hermeneutik, deren wichtigste die Theorie einer vergessenen Art des Schreibens, und also auch des Lesens ist.²⁵² Oft übersehen wird bei der Behandlung des Buches dabei der Umstand, dass der methodisch entscheidende Aufsatz, der dem Buch insgesamt auch den Titel gibt, bereits 1941 erschienen war und die erste Publikation Strauss' in den USA darstellt. Strauss' Ausarbeitung seiner Stellung zur Hermeneutik verweist also wieder auf jene frühen Jahre in New York, die hier interessieren.²⁵³

Strauss' Xenophon-Interpretation *On Tyranny* aus dem Jahr 1948 führte erstmals vor Augen, dass er seine Theorie esoterischen Schreibens als philosophische Reaktion auf die Erfahrung des Totalitarismus verstand. Das durch den Totalitarismus zu neuer Relevanz gelangte Phänomen der Gefährlichkeit freier Meinungsäußerung bildet den Anstoß für Strauss' Refle-

²⁵⁰ Ebd., 857 (Hervorhebungen im Text).

²⁵¹ Ebd., 867.

²⁵² Vgl. Clay, Diskin: „On a Forgotten Kind of Reading“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 253–266.

²⁵³ In seiner Rekonstruktion der Genese von Strauss' Theorie esoterischen Schreibens verweist Eugene Sheppard auf den Umstand, dass sich die philosophiehistorische Wiederentdeckung der Modi esoterischen Schreibens vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund einer besonderen Präsenz der Geheimdienstarbeit im öffentlichen Bewusstsein ereignete. Die damals allgegenwärtige mediale Thematisierung von Fragen der Kryptographie und codierten Schreibens im Umfeld des Zweiten Weltkriegs wirft ein Licht auf Strauss' Thesen, das diese nicht allein als die Frucht abgeschiedener Denkarbeit eines zeitenthobenen Forschers erscheinen lässt. Vgl. Sheppard, *Politics of Exile*, 94 f.

xionen zum verborgenen Schreiben.²⁵⁴ Provokativ sind seine Ausführungen zu diesem Thema nicht zuletzt deshalb, weil er die Einschränkung der freien Meinungsäußerung keineswegs unbedingt als problematisch beurteilt. Als Motto stellt er seinem Aufsatz *Persecution and the Art of Writing* ein Zitat des englischen Moralthistorikers William E. H. Lecky voran, das die emanzipatorische Kraft der Unterdrückung betont: „That vice has often proved an emancipator of the mind, is one of the most humiliating, but, at the same time, one of the most unquestionable, facts in human history.“²⁵⁵ Mit dieser Rahmung seiner Überlegungen legt Strauss nahe, dass geschlossene Gesellschaften durchaus einen förderlichen Widerstand darstellen, der die philosophische Reflexion vertiefe. Das Positive am Zwang zur verborgenen Mitteilung, die Wiederaneignung der Rhetorik als zentrales Element der Philosophie, ließ sich an Strauss' Vorträgen „German Nihilism“, „Historicism“ und „The Living Issues of German Postwar Philosophy“ beobachten. Diese legen nahe, dass auch in offenen Gesellschaften mit ihrem Ideal der Redefreiheit das Schreiben und Sprechen „zwischen den Zeilen“ nicht obsolet geworden ist, wenn es um die Äußerung von im öffentlichen Raum nicht opportunen Meinungen geht. Gegen die liberale Mehrheit der Emigranten an der New School, die auch im Exil an den Werten von Toleranz und freier Meinungsäußerung festhielten, betrachtete Strauss diese als mit der Weimarer Republik untergegangen. Anstelle der Tugend liberaler Toleranz hatte er nun das kulturelle Potenzial illiberaler Gesellschaften entdeckt: Erst die Situation der Verfolgung lässt die Philosophie zu ihren subtilsten Formen heranreifen. Diese Lehre ist es, die Strauss der amerikanischen akademischen Kultur mitzuteilen hat.²⁵⁶

²⁵⁴ „In a considerable number of countries which, for about a hundred years, have enjoyed a practically complete freedom of public discussion, that freedom is now suppressed and replaced by a compulsion to coordinate speech with such views as the government believes to be expedient, or holds in all seriousness. It may be worth our while to consider briefly the effect of that compulsion, or persecution, on thoughts as well as actions.“ *Persecution*, 22.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Angedeutet ist dieses Projekt einer Neuschaffung der Hierarchie der Tugenden, in gewisser Weise also eine nietzscheanisierende „Umwertung der Werte“, in einer Bemerkung, die Strauss bei einem öffentlichen Gespräch mit seinem lebenslangen Freund Jacob Klein äußert: „I believe that there is another way of stating the difference. Mr. Klein and I differ regarding the status of morality. [...] I think that in your scheme of things morality has a higher place than in my scheme. [...] you attach a higher importance to morality, as morality, than I do. Now, let me explain this. That the philosophic life, especially as Plato and Aristotle understood it, is not possible without self-control and a few other virtues almost goes without saying. If a man is habitually drunk, and so on, how can he think? But the question is, *if these virtues are understood only as subservient to philosophy and for its sake, then that is no longer a moral understanding of the virtues.*“ *Giving of Accounts*, 464 f. (Hervorhebungen St. St.).

Folgt man diesem Motto und wendet es auf Strauss' Aufsatz an, dann ist das emanzipatorische Übel die Verfolgung, dem das Konzept liberaler Toleranz als Alternative gegenübersteht. Strauss' Argumentation im Fortgang des Textes lautet, dass die modernen Bedingungen der Meinungsfreiheit, die Überwindung von Zensur und Unterdrückung zu einem entscheidenden *Verlust* an hermeneutischer Sensibilität geführt hätten, zu einer kollektiven Amnesie in Bezug auf die Kulturtechniken mehrdimensionalen Lesens und Schreibens. Erst die Rückkehr von Verfolgung und Unterdrückung durch totalitäre politische Regime hätte diese wahrhaft unabhängigen und freien Formen des Denkens wieder eröffnet: „Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines. That literature is addressed not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only.“²⁵⁷

Im Rückblick auf die Interpretation der Einleitung zu *Natural Right and History*, die mit dem so konventionellen wie banalen Zitat der *Declaration of Independence* beginnt, rückt diese in ein seltsames Licht, wenn man diesen von Strauss zweifellos bewusst gewählten Beginn von 1953 mit seiner Anleitung zu esoterischem Schreiben im Aufsatz von 1941 vergleicht. Er schreibt über den Historiker, der in einem totalitären Land eine leidenschaftliche Attacke auf den „liberal view“ üben wolle: „He would of course have to state the liberal view before attacking it; he would make that statement in the quiet, unspectacular and somewhat boring manner which would seem to be but natural; he would use many technical terms, give many quotations and attach undue importance to insignificant details; he would seem to forget the holy war of mankind in the petty squabbles of pedants. Only when he reached the core of the argument would he write three or four sentences in that terse and lively style which is apt to arrest the attention of young men who love to think.“²⁵⁸ Inwiefern solche Passagen tatsächlich als Hinweise auf den exoterischen Charakter von Strauss' eigenen Texten gelesen werden dürfen, bleibt freilich strittig und wird kaum zu klären sein. Dennoch ist es deshalb aber nicht schon überflüssig, auf solche Textstellen aufmerksam zu machen. Gerade diese Unentscheidbarkeit gehört vermutlich zu den Gründen für die nicht zu beendende Debatte um Strauss' nicht nur philosophische, sondern auch politische Zuordnung.

Was nun die hermeneutische Methodendiskussion betrifft, ist die 1952 verfasste Einleitung zu *Persecution and the Art of Writing* aufschlussreich. Deren polemischer Charakter wird jetzt kenntlicher, wenn Strauss, der er-

²⁵⁷ *Persecution*, 25.

²⁵⁸ *Ebd.*, 24.

klärte Feind der Wissenssoziologie, sein eigenes Denken in diese einordnet: „The subject matter of the following essays may be said to fall within the province of the sociology of knowledge.“²⁵⁹ Vor dem Hintergrund der im vorhergehenden Kapitel rekonstruierten leidenschaftlichen Aversion, die Strauss ununterbrochen seit den 1920er Jahren gegen Karl Mannheim und das mit ihm assoziierte Programm einer Soziologie des Wissens hegte, muss diese Ankündigung für mit Strauss vertraute Leser wie die Vollendung eines zynischen Verwirrspiels klingen. In zahlreichen Zusammenhängen wurde andererseits hingegen deutlich, dass Strauss diese Strategie der Annexion eines umstrittenen Begriffs unter vollständiger Auswechslung seines Bedeutungsgehalts hier nicht zum ersten Mal betreibt.

Über die Strategie der Usurpation und Neudefinition eines etablierten Begriffes hinaus lässt sich Strauss' Formulierung eines Gegenprogramms zur etablierten Wissenssoziologie aber auch als exoterische Konzession an die akademischen Verhältnisse in den USA deuten. Denn dass die Bedrohtheit des philosophischen Lebens für ihn keineswegs nur ein theologisch-politisches Problem, sondern auch eine Erfahrung des akademischen Alltags war, demonstriert der bereits zitierte Brief, den er 1946 an Karl Löwith schrieb: „Das Leben hier in diesem Lande ist entsetzlich schwer für Leute wie mich. Man muss um die einfachsten Arbeitsbedingungen kämpfen, und man unterliegt in jedem Kampf. [...] Was hier nicht in das Schema passt, ist verloren.“²⁶⁰ Strauss' Äußerung ist mehr als eine bloße Anekdote und verdient bedacht zu werden, weil sie seine Konstruktion einer Gefährdung der Philosophie beleuchtet. Er fordert eine „Soziologie der Philosophie“ zwar mit Beispielen der jüdischen und islamischen Philosophie des Mittelalters, ihre Notwendigkeit aufgrund der gesellschaftlich prekären Stellung der Philosophie ist für Strauss aber eine Erfahrung seiner eigenen Gegenwart. Der Philosoph ist mit seinem Wissen nicht nur in das konfliktgeladene Feld zwischen Religion und Politik gestellt, sondern genauso von akademischen oder gesellschaftlichen Machtkämpfen bedroht.

Anders als es Strauss' spätere, heute populär gewordene Terminologie des Gegensatzes zwischen Athen und Jerusalem suggeriert, ist für die Texte zwischen 1941 und 1952 das Politische als universales Konfliktfeld noch nicht ausschließlich vom Streit zwischen Religion und Philosophie

²⁵⁹ Ebd., 7.

²⁶⁰ LS III, 658. Strauss' resignierter Tonfall in dieser Passage muss um andere, kampfeslustigere Äußerungen ergänzt werden, um ein vollständiges Bild zu erhalten. So schreibt er in einem anderen Brief im selben Jahr an Löwith: „Wenn ich noch einmal auf meinen Aufsatz zurückkommen darf, ich habe ihn eigentlich für *Studenten* geschrieben. Ich wollte ihnen an einem exemplarischen Beispiel zeigen, was für ein Mist von Idioten in der NY Times, Tribune etc. gepriesen wird, um sie ein bisschen [sic!] vorsichtiger zu machen.“ LS III, 663 (Hervorhebungen im Text).

beherrscht. Stattdessen steht die Philosophie in einer doppelten Opposition: Zum einen gegen die Glaubensansprüche der Religion mit ihrer Offenbarungswahrheit, zum anderen aber genauso gegen die Ansprüche der Gesellschaft mit den in ihr herrschenden Vorurteilen. Platons Darstellung des Schicksals des Sokrates innerhalb der Ordnung der Polis dient Strauss hier als bleibende Warnung: „Philosophy and the philosophers were ‚in grave danger.‘ Society did not recognize philosophy or the right of philosophizing. There was no harmony between philosophy and society. The philosophers were very far from being exponents of society or of parties. They defended the interests of philosophy and of nothing else.“²⁶¹

Die hermeneutische Frage der Unterscheidung zwischen esoterischem und exoterischem Schreiben impliziert für Strauss damit eine fundamentale politische Problematik, nämlich jene der Gefährdung des philosophischen Lebens durch Religion und Gesellschaft. Die Vernachlässigung dieser politischen Dimension der Hermeneutik macht Strauss Gadamer zum Vorwurf, auf dieser Grundlage nennt er ihn pejorativ einen „Liberalen“. Aber könnten nicht auch Hannah Arendt oder Karl Löwith so etwas sagen? Beide transformieren vor dem Hintergrund ihrer Erfahrung der Zäsur von 1933 ebenfalls das Selbstverständnis der Philosophie und gestalten die Reflexion des Verhältnisses von Philosophie und Politik zur Hauptaufgabe des Denkens.²⁶² Im Unterschied zu diesen weist Strauss indes gerade nicht zum Zweck eines Politischwerdens der Philosophie auf die politische Dimension der Philosophie hin, sondern *um die Philosophie radikal von aller Politik zu scheiden und vor ihr zu bewahren*. Mit Bezug auf den allumfassend politischen Charakter der griechischen Polis bringt Strauss diesen ihm als Ziel vorschwebenden Sonderstatus der Philosophie auf den Punkt: „It is often said that the Greek city was a totalitarian society. [...] There was however one activity which was essentially private and trans-political: philosophy.“²⁶³

5. Der theologisch-politische Horizont der Wissenssoziologie: Das Zeitalter der Neutralisierungen und das Ende der Philosophie

Der mit der Verteidigung des philosophischen Lebens erreichte Standpunkt lässt nun die unterschiedlichen in diesem Buch verfolgten Pfade zueinanderfinden: Zum einen kommt es Strauss darauf an, die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Religion zu erweisen. Diese Emanzipation er-

²⁶¹ Persecution, 17 f.

²⁶² Vgl. Arendt, Hannah: *Das Urteilen*, München: 1998. Löwith, Karl: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: 1984.

²⁶³ Persecution, 21.

reichte Spinoza über ein Politischwerden der Philosophie, wie es im *Tractatus theologico-politicus* begegnet und sich in Strauss' zionistischem Engagement spiegelte. Zum anderen ist Strauss in der Folge daran gelegen, die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber dem Politischen zu erweisen. Dieses Ziel versucht er paradoxerweise dadurch zu erreichen, dass er die Politische Philosophie zur *prima philosophia* erklärt.²⁶⁴ Die Funktion dieser Politischen Philosophie als erster Philosophie besteht dann in der Aufgabe, die strikte Trennung des Bereichs des philosophischen Lebens von den anderen zu überwachen und zu sichern. Ein solches Fundamentwerden des Verhältnisses von Philosophie und Politik als Möglichkeitsbedingung der Philosophie selbst arbeitet Strauss in seinem Projekt einer „Soziologie der Philosophie“ aus. Gerade aus dessen Nähe zur Wissenssoziologie erklärt sich das lebenslange, leidenschaftliche Ringen um Abgrenzung. Die Wissenssoziologie ist neben der ungleich stärker beachteten Polemik gegen Martin Heidegger und Max Weber dabei eine der Hauptadressatinnen von Strauss' Kritik an einem historicistischen Relativismus.

Die Logik dieser Feindschaft kann in einem letzten Beispiel an Strauss' Verhältnis zur politischen Philosophie Hannah Arendts veranschaulicht werden. Obwohl sie sich persönlich kannten, zu identischen Zeiten in Berlin, Paris, New York und Chicago lebten und arbeiteten, gibt es von Strauss keine einzige publizierte Zeile über Arendt.²⁶⁵ In Strauss' Nachlass findet sich zu Arendt nur eine einzige Bemerkung, diese ist allerdings hoch aufschlussreich und beleuchtet noch einmal Strauss' Gegnerschaft zur Wissenssoziologie. In einem Brief an seinen Freund Ernst Simon vom 4. Oktober 1963 kommt Strauss auf eine vernichtende Kritik zu sprechen, die Simon anlässlich des Erscheinens von Arendts Buch über den Prozess gegen Adolf Eichmann verfasst hatte.²⁶⁶ Arendts Buch führte zu einer heftigen Kontroverse und löste bei einflussreichen Intellektuellen wie Gershom Scholem, Martin Buber oder Golo Mann einen Sturm der Empörung aus.²⁶⁷ Diese Situation eröffnete die Gelegenheit für Strauss, zumindest brieflich und im Privaten gegenüber Simon, seine Sicht auf den „Fall Arendt“ preis-

²⁶⁴ „In its original form political philosophy broadly understood is the core of philosophy or rather ‚the first philosophy‘“. Strauss, Leo: *The City and Man*, Chicago, IL: 1964. Hier: S. 20.

²⁶⁵ Vgl. Beiner, Ronald: „Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue“, in: *Political Theory* 18 (1990), 238–254.

²⁶⁶ Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, NY: 1963. Simon, Ernst: „Hannah Arendt – Eine Analyse“, in: Friedrich Arnold Krumbacher (Hg.), *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München: 1964, 39–77.

²⁶⁷ Die wichtigsten Stimmen dieser Kontroverse sind in dem Band versammelt: Krumbacher, Friedrich Arnold (Hg.): *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München: 1964.

zugeben. Auf Simons Schrift *Hannah Arendt – Eine Analyse* antwortet Strauss mit so offenen wie begeisterten Worten: „I received your three essays. I read the one on Arendt immediately, twice; [...]. You did an excellent job, and while your contribution is by far the best, your fellow essayists deserve all to be congratulated on the decent manner in which they have acted. [...] You saw quite well the character of the ‚case.‘ Fundamentally it is that ‚desire to know better‘ about which Hegel has said the most necessary things. You bring out clearly the connection between this abominable desire and inhumanity. [...] I have known quite a few people of this kind, and I have called them for some time ‚Central European coffee-house intellectuals.‘ The phenomenon is of course not limited to Central Europe. I know quite a few Englishmen of a kindred kind (e.g. glib and cleverish Oxford dons), but the former kind goes somewhat more on my nerves. What is characteristic is a contempt for the obvious and the striving for ‚brilliance‘ at all costs.“²⁶⁸

Strauss' Freude wie Abneigung sind deutlich herauszulesen. In der Aversion gegen ein solches „desire to know better“, das sich im Typus des mitteleuropäischen Kaffeehausintellektuellen verkörpere, verdichtet sich Strauss' Ablehnung der Wissenssoziologie. Er deutet diesen Zusammenhang selbst an, wenn er an späterer Stelle in seinem Brief die Haltung des Intellektuellen mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft verknüpft: „Behind it is the whole development of modern science: the things in themselves are *totaliter aliter* than they are thought to be.“²⁶⁹ Worauf diese Kritik zielt, erläutert Strauss am Beispiel von Max Webers soziologischer Deutung der Formen der Legitimität als „charismatisch“, „rational“ oder „traditional“: „they are not those principles which the politically active men or groups explicitly state to be their principles of legitimacy (sovereignty of the people, divine right of kings, etc.), but such descriptive characteristics as become visible only to the mere *outside observer*.“²⁷⁰

Der Vorbehalt gegen die moderne Wissenschaft wie gegen die so genannten Intellektuellen fällt für Strauss hier in eins: Beide sind gekennzeichnet durch den Mangel, dass sie die Wirklichkeit nur *von außen*, aus der Perspektive des unbeteiligten Beobachters beschreiben. Diese Einseitigkeit will Strauss durch sein hermeneutisches Prinzip, dass ein Autor genau so zu verstehen sei, wie er sich selbst verstanden habe, vermeiden. Er unterstellt einer Hermeneutik, die Autoren besser verstehen will, als diese sich selbst verstanden haben, dass eine solche genau dem soziologischen oder naturwissenschaftlichen *Trugschluss der Objektivierung*, der

²⁶⁸ Brief Leo Strauss an Ernst Simon vom 4. Oktober 1963, Leo Strauss Papers, Regenstein Library, Special Collections, Box 4, Folder 17.

²⁶⁹ Ebd. (Hervorhebung im Text).

²⁷⁰ Ebd. (Hervorhebung St. St.).

Beschreibung der Wirklichkeit aus der Distanz und von außen anheimföhlen. Ironischerweise reformuliert Strauss damit aus anderer Perspektive eine Kritik, die auch Wilhelm Dilthey durch seine subjektivitätstheoretische Verteidigung der Erlebnisdimension des Wirklichen verfolgt. In dieser Paradoxie begegnet eine Bruchstelle in Strauss' Konzept der Rationalität, das jeden subjektivitätstheoretischen Zugang strikt ablehnt, aber doch gleichzeitig dessen Themen in Anspruch nimmt.

Der Weg von dieser Mehrdeutigkeit zur Wissenssoziologie föhrt über den „Fall Hannah Arendt“, den Ernst Simons Text entfaltet. Vertieft man sich nämlich in Simons Polemik und sucht nach den Gründen für Strauss' Begeisterung, wird diese vor dem Hintergrund des bislang Ausgeföhrten nun schnell klar. Wie Strauss wirft Simon Arendt vor, dass sie eine dauerironisierende Intellektuelle sei, die das Schreckliche des Holocaust mit ihrer antiseptischen Sprache der Ironie zu neutralisieren versuche. Mit diesem Vorgehen des Distanzierens verfälle sie aber in eben jene Sprachlogik, die auch Leute wie Eichmann oder Himmler pflegten. Die Vergleiche machen deutlich, dass Simon Arendt nicht sanft anfasst, sondern eine Generalabrechnung ansteuert. Sein eigenes Motiv für diese Aversion spricht er aus, wenn er auf Arendts „postzionistisches Ressentiment“ zu sprechen kommt, das seit ihrem Aufsatz „Zionism Reconsidered“ öffentlich geworden sei.²⁷¹ In ihrer Ironie wie in ihrem postzionistischen Ressentiment gebe sich die gleiche stilistische Eigenart zu erkennen: nämlich das *Schreiben aus der Distanz*. Und Simon legt in seiner Analyse von Arendts Schilderung des Eichmann-Prozesses akribisch dar, wie es sich bei ihr um eine Distanz handle, die sie nicht nur stilistisch pflege, sondern die sie auch existenziell von ihrem Volk und ihrer Herkunft entferne.²⁷² Diesen Vor-

²⁷¹ „Ressentiment ist u.a. ein Prozeß der Selbstvergiftung. Er hängt eng mit dem Phänomen der Ambivalenz, der Haßliebe, zusammen, insbesondere dann, wenn deren ursprünglich gleichzeitige Einheit sich in ein Nacheinander auflöst und aus früherer Liebe oder Zustimmung späterer Haß oder Ablehnung von gleicher Stärke werden. Die ressentimentale Gegnerschaft ist meist an folgenden Symptomen zu erkennen: ihr ist jeder Bundesgenosse gegen die früher bejahte Person oder Position recht, komme er auch aus sonst gemiedener Gegend; sie entscheidet jeden Zweifelsfall zuungunsten ihres ‚Angeklagten‘; sie bedient sich mit Vorliebe – in der Regel negativer – Verallgemeinerungen; sie bereitet aus der Feststellung angeblich a priori notwendiger Konsequenzen und der Verteilung absprechender Zensuren a posteriori ein ebenso affektives wie anachronistisches Konglomerat. Diese vier Ingredienzen einer ressentimentalen Gegnerschaft sollen nun aus Hannah Arendts Text belegt werden.“ Simon, Arendt – Eine Analyse, 52. Zu Arendts Aufsatz, auf den Simon anspielt, vgl. Arendt, Hannah: „Zionism Reconsidered“, in: *The Menorah Journal* XXXIII (1945), 162–196.

²⁷² „Auch die Anerkennung der ‚großen Würde‘, mit der der Verurteilte, bei all seiner bis zum letzten Augenblick bewahrten stereotypen ‚Torheit‘, den Weg zum Galgen antrat, sticht in ihrer unironischen Sachlichkeit merkwürdig ab von der ‚beträchtlichen Würde‘, mit welcher der ungarische Jude Freudiger doch wohl ironisch belehnt wird.“

wurf vergiftet er gekonnt, wenn er ihr mit Bezug auf das Buch *The Origins of Totalitarianism* vorhält, dass sie die Ereignisse in Deutschland schließlich nur aus dem Exil und der Distanz kenne: „In den sieben Pariser Jahren studiert sie europäische Geschichte. Natürlich erlebt sie gleichzeitig die Gegenwartsgeschichte, aber aus doppelter Distanz: zeitlicher, welche ihr von ihren Geschichtsstudien geliefert wird, aber auch räumlicher; sie legt zwischen sich und die eigentlich gewaltsamen Vorgänge, die sie später analysieren wird, zunächst ein Land, dann, nach 1940, den Ozean. So schafft sie sich, ganz rechtmäßig, die Vorbedingung der Erkenntnis: Abstand, Distanz.“²⁷³

Besonders interessant werden diese Vorwürfe jedoch, wenn Simon von ihnen her schließlich auf Arendts wissenschaftliche Methodik zu sprechen kommt und diese pejorativ als „Soziologismus“ beziehungsweise als „soziologistische Geschichtsschreibung“ abwertet.²⁷⁴ Die Parallelen zu Strauss

[...] Doch braucht man kein Eichmann zu sein, kein höchst aktiver und effektiver Gehilfe beim größten Massenmord der modernen und der jüdischen Geschichte, um Hannah Arendts Sinn für Billigkeit wachzurufen; es genügt, daß man kein Jude ist: ‚Zwar ist es wahr, daß die bulgarische Armee der Deportation aller Juden – sie zählten etwa 15 000 – aus den neu annektierten Territorien zustimmte, die sich unter Heeresverwaltung befanden und deren Bevölkerung antisemitisch war, aber es ist zweifelhaft, ob irgend jemand (!) von den für diese Entscheidung verantwortlichen Leuten wusste, was ‚Umsiedlung im Osten‘ in Wahrheit bedeutete.‘ Hier ist also kein einziger von den Verantwortlichen bewußt schuldig geworden; bei den Judenräten aber, die alles offenbar ganz genau hätten wissen müssen, hat sich, Hannah Arendts Meinung nach, jeder einzelne schuldig gemacht, es sei denn, er gehörte zu den relativ wenigen, die, wie Adam Czerniakow aus Warschau, den gewiß unter solchen Umständen durchaus verständlichen und ehrenhaften Ausweg durch Selbstmord gewählt haben. Wer aber das Unglück hatte, noch lebend, wenn auch vielleicht nervlich nicht mehr ganz stabil, vor Hannah Arendts durchdringenden Blick zu geraten und vor ihm keine Gnade zu finden, der durfte, nach allem, was er – er, nicht sie oder ich – durchgemacht hatte, nicht einmal ohnmächtig werden, ohne sich einer höhnischen Bemerkung auszusetzen. [...] Seine tiefen, nie vernarbenden Wunden hat dieser ‚K-Zetnik‘, und ungezählt mit ihm, an anderem Ort, zu anderer Zeit und von anderen Händen empfangen; sollte er aber, was wir nicht hoffen wollen, H. A.’s Darlegungen zu Gesicht bekommen, so würden ihre spitzen Worte Salz in seine Wunden streuen.“ Simon, Arendt – Eine Analyse, 57 f. (Hervorhebung im Text).

²⁷³ Ebd., 45.

²⁷⁴ Simon wirft Arendts Darstellung vor allem zwei Fehler vor, die er als die kritiklose Verwendung vorgeformter Kategorien und das Besserwissen im historischen Rückblick benennt: „Wie ist denn die Soziologin, in unserem Falle, zu ihren Ergebnissen gekommen? Sie hat den Schock von 1933 erlebt, freilich, wie Jaspers bezeugt, geistig nicht unvorbereitet: schon Jahre vorher habe sie kommen sehen, was er selbst ‚damals in Deutschland für unmöglich hielt‘. Immerhin kann sie wohl ihrer Voraussicht nicht ganz sicher gewesen sein, sonst hätte sie nicht das Jahr 1933 abgewartet, sondern wäre vorher ausgewandert, wofür es ja Beispiele gab. [...] Natürlich erlebt sie gleichzeitig die Gegenwartsgeschichte, aber aus doppelter Distanz: zeitlicher, welche ihr von ihren Geschichtsstudien geliefert wird, aber auch räumlicher; sie legt zwischen sich und die ei-

sind hier unübersehbar und der Beifall spendende Brief aus dem Jahr 1963 findet seine Erklärung. Vor dem Hintergrund dieser gemeinsamen Kritik ist jedoch nach den für Strauss spezifischen Konsequenzen seiner Ablehnung der Wissenssoziologie und der soziologischen Methode zu fragen. Seine Polemik verdichtet sich, wie schon die Kritik des Historismus, im Vorwurf des *Relativismus*. Dieser ist das Herzstück seines theologisch-politischen Problems. Er war schon früh in Strauss' Denken präsent, entwickelte sich aber erst spät zu jenem Theoriestück, das ihm erlaubte, die heterogenen Teile seiner Polemik gegen die Moderne zu einer einheitlichen Politischen Philosophie zusammenzufügen. Der lange, gewundene Weg bis zu diesem Ziel wurde in seinen Brüchen und Neuansätzen abgeschrieben. Am Ende angekommen soll zuletzt noch einmal nach der Gestalt dieses Gegners, des „Relativismus“, gefragt werden.

Strauss' pointierteste Charakterisierung des Relativismus findet sich in einem kurzen Aufsatz, den er 1961 unter dem Titel *Relativism* als Rezension zu Isaiah Berlins Buch *Two Concepts of Liberty* verfasste.²⁷⁵ Die Besprechung beginnt mit der Feststellung: „Relativism' has many meanings.“²⁷⁶ Diese Situation der Unklarheit beabsichtigt Strauss aufzulösen, „by examining the recent statement of a famous contemporary“.²⁷⁷ Indem Strauss sich an Berlin als maßgeblichem Denker orientiert, kann er seiner Methode der indirekten, philosophiehistorischen Präsentation seiner eigenen Position erneut treu bleiben. Unter Berufung auf Berlins Buch identifiziert er „the fundamental political problem of our time“ als das Problem der Freiheit.²⁷⁸ Diese Themenstellung greift Strauss ganz affirmativ auf. Damit haben sich die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden dann allerdings auch bereits erschöpft.

Zwar unterstützt Strauss Berlins Unterscheidung des Freiheitsbegriffs in eine negative Form als „Freiheit von“ und eine positive Form als „Freiheit zu“, allerdings interpretiert er diese Differenzierung radikal anders: „Re-

gentlich gewaltsamen Vorgänge, die sie später analysieren wird, zunächst ein Land, dann, nach 1940, den Ozean. [...] Hannah Arendt verabsolutiert den eigenen Standort; ein innerer Widerspruch der Soziologin. So begeht sie zwei Fehler, die zwar entgegengesetzter Tendenz sind, sich aber nicht aufheben, sondern steigern: Sie wendet, erstens, ihre Kategorien oft kritiklos bei der *Darstellung* der Verhältnisse und Aktionen an, die sich im Zeitalter des bürokratisch geordneten Massenmords zutragen, vergißt sie aber, zweitens, allzu häufig bei der *Beurteilung* seiner Opfer, insbesondere derjenigen, die zu der führenden jüdischen Schicht gehört haben.“ Ebd., 44 f. (Hervorhebungen im Text).

²⁷⁵ Berlin, Isaiah: „Two Concepts of Liberty“, in: ders., *Four Essays on Liberty*, London: 1969, 118–169.

²⁷⁶ Relativism, 13.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Ebd.

lativism,‘ or the assertion that all ends are relative to the chooser and hence equal, seems to require some kind of ‚absolutism.‘ Yet Berlin hesitates to go quite so far.²⁷⁹ Vor allem die positive Prägung des Konzepts negativer Freiheit entspringt bei Berlin dem Motiv einer unbedingten Verteidigung des Pluralismus von Werten und Überzeugungen. Als Leitidee der „fathers of liberalism“ fasst er den Sinn negativer Freiheit folgendermaßen zusammen: „Some portion of human existence must remain independent of social control“, und: „there ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated“.²⁸⁰

Diese Aufwertung negativer Freiheit in der Tradition des Liberalismus widerstrebt Strauss nun massiv und bildet für ihn den Kern von Berlins Relativismus. Um dies zu zeigen, legt er zunächst eine alternative Beschreibung der zwei Modi der Freiheit vor, indem er anstatt von „negativer Freiheit“ und „positiver Freiheit“ nun von „freedom for the empirical self“ und „freedom for the true self“ spricht.²⁸¹ Mit dieser neuen Terminologie wird der Sinn von Berlins Enthierarchisierung zwischen negativer und positiver Freiheit, die auf einen Wertpluralismus abzielt, bewusst ins Gegenteil verkehrt.²⁸²

In dem Anspruch, dass menschliche Werte zwar objektiv, aber irreduzibel vielfältig seien, steckt jedoch eine für Strauss unannehmbare Implikation für die politische Philosophie, nämlich die Ablehnung der platonischen Idee der vollkommenen Gesellschaftsordnung: „the idea of a perfect society in which all genuine ideals and goods are achieved is not merely utopian; it is incoherent.“²⁸³ Aus Berlins Sicht kann es deshalb nicht ein einziges wahres Ideal des guten Lebens geben, das für alle verbindlich ist.

²⁷⁹ Ebd., 15.

²⁸⁰ Berlin, *Two Concepts*, 124.

²⁸¹ *Relativism*, 13.

²⁸² John Gray in seiner ausgezeichneten Biographie über Berlin erläutert dessen Unterscheidung der zwei Freiheitsmodi als Frucht der Ausarbeitung seiner Leitidee eines „value pluralism“. Diese motiviere sein ganzes Denken: „[it is the assumption] that ultimate human values are objective but irreducibly diverse, that they are conflicting and often uncombinable, and that sometimes when they come into conflict with one another they are incommensurable.“ Gray, John: *Isaiah Berlin*, Princeton, NJ: 1996. Hier: S. 1. Für einen Versuch, Berlins Projekt in eine Versöhnung von Universalismus und Partikularismus zu überführen, ihn also konstruktiv aufzunehmen und zugleich kritisch zu modifizieren vgl. Joas, Hans: „Combining Value Pluralism with Moral Universalism. Isaiah Berlin and Beyond“, in: *The Responsive Community* 9 (1999), 17–29.

²⁸³ Gray, Berlin, 1. Vergleiche dazu auch Berlins Aussage in dem Essay *Das Streben nach dem Ideal*: „Die Idee des vollkommenen Ganzen, der endgültigen Lösung, in der alle guten Dinge nebeneinander bestehen, scheint mir nicht nur unerreichbar – das wäre eine Binsenweisheit –, sondern auch *in sich nicht schlüssig*; ich weiß nicht, was mit einer solchen Harmonie gemeint ist.“ Berlin, *Streben*, 29 (Hervorhebung St. St.).

Ein solches Denken stehe vielmehr in ständiger Gefahr, in ein totalitäres Projekt abzugleiten.

Strauss sieht diese politischen Implikationen deutlich. Er beharrt deshalb nicht allein auf einer scharfen Trennung zwischen „empirischem“ und „wahrem“ Selbst, aus der er eine heftige Polemik gegen jeden Erfahrungsansatz ableitet, er bemüht sich auch darum, die historisch späte und kontingente Entstehung des Gedankens negativer Freiheit als Einwand gegen dessen Legitimität zu betonen: „negative freedom is a peculiarly Western ideal and even a peculiarly modern Western ideal, and even in the modern Western world it is cherished by some individuals rather than by large masses; there is no necessary connection between negative freedom and democracy.“²⁸⁴

Strauss bleibt jedoch nicht bei seinem genetischen Vorbehalt der späten Entstehung stehen, sondern spitzt seinen Einwand auf die aus der Auseinandersetzung mit Dewey und der Wissenssoziologie bereits bekannte Opposition von empirischer und dogmatischer Methode zu: „Berlin finds the true justification of negative freedom in the absurdity of the alternative. The alternative is the notion that men can be free only by participating in *the just, the rational or the perfect society* in which all just or rational ends of all members of society are harmoniously satisfied or in which everyone obeys himself, i.e., his true self. This notion presupposes that there is a hierarchy, and therefore a fundamental harmony, of human ends. But this presupposition is ‚demonstrably false‘; it is based on a ‚dogmatic and a priori certainty‘; it is ‚not compatible with empiricism,‘ i.e., with ‚any doctrine founded on knowledge derived from experience of what men are and seek‘; it is the root of ‚the metaphysical view of politics‘ as opposed to the ‚empirical‘ view.“²⁸⁵

An dieser Passage zeigt sich nicht nur, wie Strauss im Dialog mit Berlin die Kritik an Dewey wieder aufnimmt, es wird auch deutlich, dass er die Möglichkeit einer harmonischen Vermittlung widerstreitender individueller Ziele an die Notwendigkeit gesellschaftlicher Autorität, und die daraus resultierende Hierarchie von Werten, bindet. Aus dieser dualistischen Entgegensetzung heraus wirft er Berlins erfahrungsbasiertem Pluralismus schließlich vor, in einer Unfähigkeit zu qualitativen Unterscheidungen zu enden, er sei nicht mehr in der Lage, Kriterien zur Abwägung zwischen konkurrierenden Zwecken an die Hand zu geben – womit der moralische Relativismus triumphiere. Die „Gleichheit aller Zwecke“, gegen die Kant und Platon opponierten, schildert Strauss als das Schreckgespenst, welches aus Berlins „empirical premise“ erwachse: „Experience shows us that ‚the

²⁸⁴ Relativism, 14.

²⁸⁵ Ebd. (Hervorhebungen im Text).

ends of men are many, and not all of them in principle are compatible with each other. ... The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition. This gives its value to freedom ... as an end in itself and not as a temporary need...'. Experience, knowledge of the observable Is, seems to lead in a perfectly unobjectionable manner to knowledge of the Ought."²⁸⁶

Doch dieser Argumentation folgt Strauss nicht. Vielmehr wirft er Berlin vor, dass er sich selbst widerspreche, da nicht nachvollziehbar sei, auf welchem normativen Fundament seine Verteidigung dieser Zusammenfügung von Wahl und Werthaftigkeit stehe. Strauss zitiert zwar Berlin, wenn dieser feststellt: „there must be some frontiers of freedom which nobody should ever be permitted to cross“,²⁸⁷ doch er bezweifelt, dass Berlin ohne Rekurs auf erfahrungsunabhängig absolut Geltendes solche Grenzen begründen könne: „We are still waiting to hear why Berlin’s principles are regarded by him as sacred. [...] Can there be eternal principles on the basis of ‚empiricism,‘ of the experience of men up to now? Does not the experience of the future have the same right to respect as the experience of the past and the present? [...] Yet [...] history is unfinished or unfinishable. Hence the ideal of negative freedom can only be ‚relatively valid‘ for him: it can be valid only for the time being. [...] Berlin cannot escape the necessity to which every thinking being is subject: to take a final stand, an absolute stand in accordance with what he regards as the nature of man or as the nature of the human condition or as the decisive truth, and hence to assert the absolute validity of his fundamental conviction. [...] Berlin’s statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of liberalism – of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis and is trying to become entirely relativistic. [...] These inadequacies arise from his wish to find an impossible middle ground between relativism and absolutism“.²⁸⁸

In diesen Ausführungen zeigt sich, wie Strauss’ Relativismusbegriff in den Debatten um eine Krise der neuzeitlichen Rationalität verwurzelt ist und aus diesen lebt. Strauss bemerkt zwar das Anliegen verschiedener soziologischer wie philosophischer Autoren, das Konzept wissenschaftlicher Rationalität auf Phänomene des Alltags, des Lebens und des so genannten „Irrationalen“ hin zu öffnen, um seinen Universalitätsanspruch zu wahren, allerdings kann er in diesen Anstrengungen nur eine Bedrohung sehen und reagiert schroff abweisend: „Relativistic social science may therefore be said to be one branch of the rational study of nonrational behavior. But in what sense is the study rational? [...] Not only has rationality disappeared

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Berlin, *Two Concepts*, 164.

²⁸⁸ *Relativism*, 16 f.

from the behavior studied by science; the rationality of that study itself has become radically problematic. All coherence has gone. We are then entitled to say that positivistic science in general, and therefore positivistic social science in particular, is characterized by the abandonment of reason or the flight from reason.²⁸⁹

An dieser Stelle wird damit zuletzt auch deutlich, was Strauss als „positivistic social science“ bezeichnet: Unter diesen Titel fallen bei ihm keineswegs nur rein quantitative Engführungen der Forschung, sondern jede Form normativer Wissenschaft, die sich an Empirie oder Erfahrung ausrichtet. Unter dieses Verdikt fallen dann nicht nur Isaiah Berlin und John Dewey, auch die irreführende Kritik an Max Webers Unterscheidung von Tatsachen und Werten, aufgrund derer Strauss Weber zum exemplarischen Vertreter des Positivismus stempelt, stammt aus dieser einseitigen Auffassung. In direkter Fortsetzung seiner Thesen des Vortrags *The Living Issues of German Postwar Philosophy* erneuert Strauss damit noch 1961 seine in Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus entwickelte Wissenschaftskritik: „The flight from scientific reason [...] is the reasonable reply to the flight of science from reason.“²⁹⁰ Im Unterschied zu anderen Texten legt er hier allerdings eine seiner Inspirationen für diese Polarisierung offen, wenn er Georg Lukács denunziatorisches Buch *Die Zerstörung der Vernunft* anerkennend erwähnt.²⁹¹ Versucht man Strauss' Anklage des zeitgenössischen Relativismus aber zu bewerten, dann ist die Feststellung unvermeidlich, dass er für seine puristische Verteidigung des Rationalismus den hohen Preis einer Ausklammerung der gegenwärtigen Welt in ihrer faktisch erfahrenen Pluralität bezahlt. Wenn Strauss' Hermeneutik sich durch besondere Sensibilität für die Schreibsituationen der Vergangenheit auszeichnet, dann optiert er mit seinem abstrakten Rationalismus überzeitlicher Geltung, der klare Oppositionen liebt, zugleich für eine hermeneutische Gleichgültigkeit gegenüber seiner Gegenwart, die ihn von den meisten normativ gehaltvollen Phänomenen menschlichen Lebens abschneidet.

²⁸⁹ Ebd., 18 f.

²⁹⁰ Ebd., 19.

²⁹¹ „A Marxist writer, Georg Lukács, has written a history of nineteenth- and twentieth-century German thought under the title *Die Zerstörung der Vernunft* [sic!] [...]. I believe that many of us Western social scientists must plead guilty to this accusation. For obvious reasons we must be especially interested in Lukács's critique of Max Weber's conception of social science.“ Ebd.

Fazit: Leo Strauss als politischer Theologe?

Der Einheitspunkt des theologisch-politischen Problems

Die Arbeit sollte zeigen, wie Strauss' philosophisches Selbstverständnis sich in Auseinandersetzung mit der philosophisch-theologischen Konstellation der „Marburger Hermeneutik“ entwickelt hat. Seine Gesprächspartner waren zum einen die dialektische Theologie, zum anderen der unterstellte Historismus Martin Heideggers und die Platondeutung Hans-Georg Gadammers. Diese auf den ersten Blick unverbundenen Argumentationsfelder von Religionsphilosophie, Historismuskritik und Platonrezeption gestaltet er unter dem Titel des „theologisch-politischen Problems“ zu einer einheitlichen Fragestellung, die er selbst als „*das Thema*“ seines Denkens identifiziert.¹ Eine Aufgabe des vorliegenden Buches war es, zu demonstrieren, dass diese Formulierung keineswegs eine von Anfang an einheitliche, unverändert sich durchhaltende Sache bezeichnet, sondern die nachträgliche Stilisierung einer komplexen Entwicklung bildet. Der Name des „theologisch-politischen Problems“ vereint darum vielmehr vielfältige Versuche der Artikulation einer Krisenerfahrung, die Strauss mit Begriffen wie „Subjektivierung“, „Historisierung“ oder „Pluralisierung“ umkreist.

¹ „Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen – jüdischen und christlichen – Theologie siegreich zu sein verdiente. Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das Thema* meiner Untersuchungen geblieben.“ LS III, 7 f. (Hervorhebung im Text). Auch an diesem prominenten Ort der Selbstdeutung unterlässt Strauss es zudem nicht, auf die Bedeutung der Marburger Konstellation zu verweisen, wenn er den Heidegger- und Bultmann-Schüler Gerhard Krüger erwähnt: „Das philosophische Interesse an der Theologie verband mich mit Gerhard Krüger; seine Rezension meiner Spinoza-Schrift brachte meine Absicht und mein Ergebnis klarer zum Ausdruck als ich selbst es getan hatte.“ LS III, 8. Zum Verhältnis zwischen Gerhard Krüger und Leo Strauss vgl. Steiner, Stephan: „Gegenstrebige Freundschaften. Leo Strauss zwischen Gerhard Krüger und Karl Löwith“, in: Matthias Bormuth (Hg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen: 2008, 154–175.

Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der komplizierten Genese des viel zitierten „theologisch-politischen Problems“ war deshalb geboten.²

Das „theologisch-politische Problem“ präsentiert sich damit nun nicht mehr als stabile, unveränderliche Fragestellung, die die Identität eines solitären Denkwegs stiftet, sondern vielmehr als proteisches Sinnbild der immer neuen Selbsterfindung in einem Zeitalter der Fragmentierungen und Brüche.³ Strauss' lebenslanges Thema entwickelte sich also allmählich, und abhängig vom Milieu weist es zu unterschiedlichen Zeitpunkten seiner intellektuellen Biographie jeweils ganz andere Schwerpunkte auf. Eine

² Die Fruchtbarkeit und Dominanz dieses Deutungsschemas geht zurück auf die Forschungen, die Heinrich Meier seit 1988 als Interpretationen von Strauss' Werken vorlegt. Es ist sein besonderes Verdienst, den Weg zur Erforschung des frühen, nicht „kanonischen“ Strauss durch die Herausgabe der auf sechs Bände angelegten *Gesammelten Schriften* geebnet zu haben. Darüber hinaus eröffnete er mit seiner bis heute Maßstäbe setzenden Studie zu Leo Strauss und Carl Schmitt das Feld der vergleichenden Untersuchung von Strauss' Werk im Horizont des Dialogs mit Zeitgenossen. Seit 2003 bemüht er sich zudem darum, in weltweit beachteten Interpretationen das „theologisch-politische Problem“ als das vereinheitlichende Zentrum von Strauss' Denken nachzuweisen. Die Schwierigkeiten dieses Unterfangens bleiben dabei auch von ihm unbestritten. Seiner These von der Zentralität des „theologisch-politischen Problems“ für das Verständnis von Strauss' Werk wurde bislang jedoch nicht widersprochen. Trotz solcher Pionierarbeiten steht die *philosophiehistorische* Forschung zu Strauss allerdings noch immer ganz am Anfang, was die vorliegende Arbeit belegen sollte. Sowohl die wertvollen, unpublizierten Archivfunde als auch die zahlreichen, zuvor unaufgearbeiteten Beziehungsgeflechte sollten die Tür zu einer neuen, *historischen* Strauss-Forschung aufstoßen.

³ Mit der Herausarbeitung solcher Zäsuren in Strauss' Denkweg fällt nun auch ein neues Licht auf die widersprüchliche Rezeption seines Werkes. Bislang wurde diese vor allem den Interpreten angelastet. Es sollte jedoch deutlich geworden sein, dass die widersprüchlichen Deutungsmöglichkeiten in Strauss' Werk selbst angelegt sind. Die unübersichtliche Vielfalt von Positionen im Streit um Strauss' Erbe fasst Robert Pippin anschaulich zusammen: „Das Problem der Rezeption ist ziemlich kompliziert und infolgedessen auch alles, was man bewusst oder stillschweigend bei Leo Strauss zur Diskussion stellt. Für seine Gegner ist Strauss so ziemlich alles, von einem abstoßenden Spinner bis hin zu einer gefährlichen Kultfigur, und für viele seiner Kritiker wirft er das ‚Problem der Moderne‘ nur deswegen auf, weil er ein anti- oder zumindest ein vormoderner Denker ist, der von einer vormodernen Auffassung zur natürlichen Hierarchie und einem fast religiösen Gefühl menschlicher Endlichkeit durchdrungen ist und auf Grund dessen an das fortdauernde Bestehen unlösbarer politischer Probleme glaubt. Selbst seine Anhänger stellen ihn entweder als frommen, bedingungslosen Verfechter des Naturrechts hin oder – im anderen Extremfall – als geheimen Nietzscheaner; als erklärten Feind des modernen Relativismus oder auch bloß als Gegner der offenen, modernen Diskussion über die zutiefst konventionelle Natur der Moral und des politischen Lebens; als moralischen Kreuzritter gegen die Moderne oder als raffinierten, heuchlerischen Skeptiker.“ Pippin, Robert B.: „Die moderne Welt von Leo Strauss“, in: ders., *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: 2005, 127–149. Hier: S. 128 f.

„unhistorical history of philosophy“,⁴ die Strauss' Ideal entspricht und die Intentionen des Autors zum absoluten Maßstab der Interpretation erklärt, wird solchen Kontingenzen nicht gerecht. Stattdessen tat ein historisch informierter Blick Not, der die Kontexte jenseits der Autorintentionen zur Kenntnis nimmt und aufdeckt, wie Strauss' Theorien in einem dichten Geflecht von Konkurrenzen, Abgrenzungen und parallelen Entwicklungen ihre Gestalt fanden. Die von Strauss stillschweigend vollzogenen Transformationen seiner Fragestellung erwiesen sich dabei zugleich als faszinierende Spuren einer Transfergeschichte, die die Brücke schlägt zwischen europäischen und amerikanischen Debatten. Am Beispiel der Neujustierung seiner philosophischen Position und ihrer Gegner während der ersten Jahre in New York ermöglichten seine Texte damit die Rekonstruktion einer bislang wenig beachteten transatlantischen Wirkungsgeschichte. Diese sichtbar zu machen, war die zweite zentrale Aufgabe dieser Arbeit.

Wenn als das einheitsstiftende Motiv von Strauss' heterogenen Abgrenzungsbemühungen in religionsphilosophischen, historismuskritischen und wissenssoziologischen Debatten das „theologisch-politische Problem“ vorgeschlagen wurde, dann stellt sich zum Schluss unvermeidlicherweise die Frage, in welchem Verhältnis Strauss' Politische Philosophie als Verhandlung des „theologisch-politischen Problems“ eigentlich zum ungleich bekannteren Diskurs der „Politischen Theologie“ steht?

Der Begriff „Politische Theologie“

Die Diskussionen um den Begriff der Politischen Theologie sind heute ein unübersichtliches Feld. Seit der Rückkehr der Religion in den Raum des Politischen ist das alte Thema wieder hoch aktuell und wird intensiv diskutiert.⁵ Der Wiederentdeckung ging jedoch bereits in den 1970er Jahren ein heftig geführter „Streit um die Politische Theologie“ voraus.⁶ Dieser war vor allem gekennzeichnet durch die scharfe Opposition zu Carl Schmitts Verwendung des Begriffs in seiner Schrift *Politische Theologie* aus dem

⁴ Bloom, LS, 247.

⁵ Einen guten Überblick zu den gegenwärtigen Debatten geben: Maier, Hans: „Politische Theologie – neu besehen“, in: ders., *Politische Religionen, Gesammelte Schriften Bd. 2*, München: 2007, 90–104. Brokoff, Jürgen/Fohrmann, Jürgen (Hgg.): *Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn: 2003. Lilla, Mark: *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York: 2007. Eine nützliche Orientierung zur Begriffsbestimmung bietet zudem: Meier, Heinrich: *Was ist Politische Theologie?*, München: 2006.

⁶ Meier, Heinrich: „Der Streit um die Politische Theologie. Ein Rückblick“, in: ders., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: 2009, 269–300.

Jahr 1922. Als seit den 1960er Jahren eine Gruppe junger Theologen in Deutschland, geprägt durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und im Schatten des Holocaust, nach einer neuen Form der Theologie suchten, verwendeten sie gleichfalls den Begriff der „Politischen Theologie“ zur Benennung ihres Anliegens.⁷ An der Zwischenkriegstheologie ihrer Lehrer bemängelten sie die latent manichäische Trennung von Gott und Welt, aber auch den Verlust der sozialen Dimension des Glaubens in der existenzphilosophischen Zuspitzung auf den Einzelnen. Wider die Weltverneinung eines solchen Christentums stellten sie dezidiert eine *Theologie der Welt*, respektive eine *Theologie der Hoffnung*.⁸

Die polemische Intervention Hans Maiers rief damals jedoch in Erinnerung, dass der Begriff „Politische Theologie“ mit ganz anderen Intentionen bereits durch Carl Schmitt besetzt und belastet war.⁹ Dieses Dilemma versuchte Johann Baptist Metz zu lösen, indem er die Formulierung der „neuen politischen Theologie“ prägte.¹⁰ Ob dies eine ausreichende Antwort darstellt, kann hier dahingestellt bleiben. Worauf es bei dieser Konstellation ankommt, ist die Nötigung zur Abgrenzung, die Veranschaulichung des Dilemmas, dass der Terminus „Politische Theologie“ heute nicht mehr verwendet werden kann, ohne zu Carl Schmitt Stellung zu beziehen.¹¹ Wenn das Verhältnis von Strauss' „theologisch-politischem Problem“ zur

⁷ Johann Baptist Metz formulierte 1968: „Jede eschatologische Theologie muss zu einer politischen Theologie als einer gesellschaftskritischen Theologie werden.“ Metz, zitiert bei: Moltmann, Jürgen: „Politische Theologie in ökumenischen Kontexten“, in: ders., *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale*, Neukirchen-Vluyn: 2011, 1–10. Hier: S. 1. Moltmann erläutert die Kontexte dieser programmatischen Aussage folgendermaßen: „Johann Baptist Metz kam von Karl Rahner zur Politischen Theologie. Ich [Jürgen Moltmann] kam von Karl Barth an diese neue Front der Nachkriegstheologie in Deutschland. Metz ergriff die Initiative in der katholischen Fundamentaltheologie, mein Lehrauftrag war Dogmatik und Ethik, also musste ich die politischen Dimensionen in diesen Bereichen darstellen. Über uns beiden lasteten die Schatten von Auschwitz. Unsere Generation musste in der Gegenwart der Toten der Todeslager leben. Unsere Politische Theologie war im Anfang eine ‚Theologie nach Auschwitz‘.“ Ebd.

⁸ Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz: 1968. Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: 1964.

⁹ Maier, Hans: *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln: 1970.

¹⁰ Metz, Johann Baptist: *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967–1997)*, Mainz: 1997.

¹¹ So urteilt auch Meier: „Der Begriff der Politischen Theologie ist aufs engste mit dem Namen Carl Schmitt verbunden. Er ist von Schmitt nicht nur ‚in die Literatur eingeführt worden‘, wie Erik Peterson 1935 schrieb. Heute, siebzig Jahre später, wird man feststellen können, daß Schmitt ihm über Fächer- und Ländergrenzen, über politische und theologische Trennungslinien hinweg zu einer veritablen Weltkarriere verholfen hat.“ Meier, WPT, 3.

Politischen Theologie skizziert werden soll, muss deshalb gefragt werden: In welcher Weise gebraucht Schmitt den Begriff „Politische Theologie“?

Erik Peterson als zeitgenössischer Kritiker Schmitts machte erstmals darauf aufmerksam, dass dieser den Ausdruck „Politische Theologie“ in Widerspruch zur gesamten auf Augustinus zurückgehenden abendländischen Tradition verwende.¹² Augustinus bezichtigte in seiner Kritik an Varro die *theologia civilis* noch der Lüge und schloss sie als Missbrauch der Religion aus der Theologie aus.¹³ Schmitt hingegen ändert dies fundamental, indem er „Politische Theologie“ als Theorie der Souveränität zu einer Verteidigung von Gott und Staat gegen Atheismus und Anarchie umgestaltet.¹⁴ Vor diesem Hintergrund unterscheidet Heinrich Meier deshalb zwischen einem „eng gefaßten Spezialgebrauch“ und einer „substantiellen“ Verwendung des Begriffs Politische Theologie.¹⁵ In der „eng gefaßten“ Verwendung ist dieser eine historische Behauptung zur Säkularisierungsthese. Bedeutende Autoren wie Karl Löwith oder Hans Blumenberg repräsentieren

¹² Vgl. Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: 1935. Heinrich Meier fasst die negativen Konnotationen des Begriffs „Politische Theologie“ vor Carl Schmitt folgendermaßen zusammen: „Von Augustinus bis Peterson werden die Vertreter einer Politischen Theologie im substantiellen Sinn des Begriffs es weit von sich weisen, eine ‚politische Theologie‘ zu vertreten. Niemand will ‚politischer Theologe‘ heißen.“ Meier, Streit, 292.

¹³ „Weder durch die fabulierende noch durch die staatliche Theologie erlangt irgendwer das ewige Leben. Denn jene sät aus und dichtet den Göttern Schändliches an, diese spendet Beifall und erntet ein, jene streut Lügen aus, diese sammelt sie, jene besudelt das Göttliche durch erfundene Verbrechen, diese nimmt die Vorführung dieser Verbrechen als göttlich freudig in Empfang, jene läßt häßliche Erzeugnisse der Phantasie im Liede erklingen, diese verleiht ihnen bei Götterfesten heilige Weihe, jene singt von göttlichen Übel- und Schandtaten, diese freut sich dran, jene schwatzt aus oder erdichtet, diese bekräftigt, was wahr, und vergnügt sich auch an dem, was erlogen ist. Beide sind schändlich, beide verdammlich, aber die eine, die Theologie des Theaters, stellt Schändlichkeit zur Schau, die andere, die städtische, schmückt sich mit der Schande der ersten. Soll man von daher ewiges Leben erhoffen, woher der Schmutz dieses kurzen, zeitlichen Lebens kommt?“ Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, Buch 1–10, München: 1997. Hier: S. 296.

¹⁴ Verdichtet ist dieses Anliegen in dem Satz: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“ Schmitt, PT, 11. Auch Heinrich Meier betont die Bedeutung dieses Bruchs im Traditionsbezug, aus dem eine neue Begriffsverwendung resultiert: „Um zu verstehen, was für eine Flagge Schmitt hißt, wenn er, ohne jede Erklärung, einem Buch den Titel *Politische Theologie* gibt, muß man [...] wissen, gegen welchen Feind sie gehißt wird [...]. Schmitt nimmt den Ausdruck nicht von der Stoa oder Varro auf, sondern von Bakunin.“ Meier, WPT, 5.

¹⁵ Meier, Rückblick, 291.

die Tradition einer solchen Rezeption von Schmitts Text.¹⁶ Für sie ist der Kernsatz seines Buches die Formulierung: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“¹⁷ Nach Meier handelt es sich bei einer solchen Auslegung von Schmitts Politischer Theologie als Säkularisierungstheorie jedoch um eine *wissenssoziologische Verharmlosung*.¹⁸ Bei Schmitt habe diese Theorie jedoch eine sehr viel umfassendere Bedeutung. In der „substantiellen“ Verwendung meint Politische Theologie hingegen nicht bloß eine „begriffsgeschichtliche Behauptung“ zur Säkularisierung, sondern enthalte eine „existentielle Position“.¹⁹ Der Briefwechsel mit Blumenberg zur Frage des angemessenen Verständnisses von Politischer Theologie belegt exemplarisch Schmitts enttäuschte Reaktion über Löwiths und Blumenbergs Rezeption seiner Schrift, da er auf ganz anderes abziele: „Seit über 40 Jahren sammle ich Material zu dem Problem ‚Κατέχων‘ bzw. ‚Κατέχον‘ (Thess. 2,2,6) [sic!]; ebenso lange suche ich ein Menschenohr, das diese Frage – für mich die Kernfrage der (meiner) Politischen Theologie – hört und versteht. [...] Ich halte mich [...] für verpflichtet, Ihnen das nicht zu verschweigen, obwohl ich auch in diesem Punkt verstummt bin, nachdem der Versuch, bei Löwith dafür einen Sinn zu finden, auf eine vielleicht von mir selbst verschuldete, peremptorische Weise misslungen ist“.²⁰

¹⁶ Löwith, Karl: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, IL: 1949. Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: 1996.

¹⁷ Schmitt, PT, 49.

¹⁸ „Wenn das Problem des Paulinischen Katechon die Kernfrage der Politischen Theologie ist, kann die Politische Theologie weder der ‚Inbegriff‘ von ‚Säkularisaten‘ noch kann diese in ihrer Reichweite auf die Epoche des modernen Staates oder die Neuzeit begrenzt sein. Sie läßt sich auf keine Strukturanalogie reduzieren und zu keiner wissenssoziologischen Hypothese verharmlosen.“ Meier, Rückblick, 290 (Hervorhebung im Text).

¹⁹ Ebd., 270.

²⁰ Blumenberg, Hans/Schmitt, Carl: *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, Frankfurt/M.: 2007. Hier: S. 120. Diese Selbstinszenierung Schmitts in heilsgeschichtlicher Perspektive beurteilt Daniel Bogner freilich etwas nüchterner: „Carl Schmitt entzieht sich jeder eindeutigen Auslegung. Dies – auch als bewußte Taktik des Autors selbst – zu erkennen und damit den Mythos, der sich um ihn bildet, zu entzaubern statt zu fördern, könnte Erkenntnisinteresse der aktuellen Diskussion sein.“ Und Bogner fügt hinzu: „Inmitten der gegenwärtigen, reichlich aufgeregten Carl-Schmitt-Diskussion sucht man also weiterhin nach dem umfassenden Ansatz zur Deutung eines Mannes, der stets mehr war als ‚reiner Wissenschaftler‘: Politiker, Taktiker, Stratege. Er, der sein Werk oft bewußt auf Zweideutigkeit hin angelegt hatte, erreicht nun posthum, was er immer wollte: in der Diskussion zu sein.“ Bogner, Daniel: „Gestern, heute – und in alle Ewigkeit. Zur Carl-Schmitt-Deutung in der aktuellen Diskussion“, in: *Das Parlament* (1995), 13.

Wenn mit Blick auf Schmitt also gefragt wird „Was ist Politische Theologie?“, dann moniert Meier zu Recht, den „substantiellen“, den „anspruchsvollen Sinn“ dieser Begriffsverwendung zu beachten. In der existenziell zugespitzten Version bezeichnet Politische Theologie „eine politische Theorie oder politische Doktrin [...], die für sich in Anspruch nimmt, in letzter Instanz auf göttliche Offenbarung gegründet zu sein.“²¹ Die bleibende Herausforderung von Schmitts Politischer Theologie für unsere Zeit ist demnach die Notwendigkeit, eine Antwort zu finden auf das Faktum, dass im Raum des Politischen nicht bloß weltliche und rationale, sondern metaphysische, absolute Handlungsmotivationen begegnen.²² Das Phänomen, dass politische Überzeugungen in einem durch rationale Kritik nicht einholbaren Glauben gründen, wäre damit die unerkannt gebliebene Kernfrage seiner Politischen Theologie.

Diese Einsicht, die Heinrich Meier in seinen Studien zu Carl Schmitt wieder zugänglich machte,²³ enthält eine charakteristische Parallele zu Strauss' dualistischer Engführung von Vernunft und Offenbarung. Wie in Schmitts Politischer Theologie kommt auch in Strauss' Politischer Philosophie „Glaube“ nur als Phänomen blinden Gehorsams vor. Diese Nähe ist nun kein Zufall, da Strauss seine Politische Philosophie als Kritik und dezidiertes Gegenprogramm zu jeder Politischen Theologie positioniert.²⁴

²¹ Meier, Rückblick, 269.

²² Wenn man diese Perspektive akzeptiert, sollte dennoch nicht vergessen werden, dass das Modell einer für Vernunftgründe unansprechbaren Glaubensvoraussetzung Schmitt nach 1945 vor allem nützliche Dienste als Exkulpationsstrategie leistet, um sein nationalsozialistisches Engagement in eine eschatologische Perspektive zu rücken. Vgl. Laak, Dirk van: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens: Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin: 2002.

²³ Meier, Heinrich: *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: 2009.

²⁴ „We are compelled to distinguish political philosophy from political theology. By political theology we understand political teachings which are based on divine revelation. Political philosophy is limited to what is accessible to the unassisted human mind.“ Strauss, Leo: „What is Political Philosophy?“, in: ders., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 9–55. Hier: S. 13. Der Grund für die Unterscheidung zwischen „Politischer Philosophie“ und „Politischer Theologie“ schlägt damit die Brücke zur breit erörterten Verhältnisbestimmung von Philosophie und Offenbarung. Über diese schreibt Strauss: „As a matter of fact, the philosophers [...] went so far as to deny the very possibility of the specific experiences of the believers as interpreted by the latter, or, more precisely, the very possibility of divine revelation in the precise sense of the term. [...] on the level of ‚human wisdom,‘ the disputation between believer and philosopher is not only possible, but without any question the most important fact of the whole past.“ Persecution, 107. Und in der Fußnote ergänzt er diese Passage um die Bemerkung: „One cannot recall too often this remark of Goethe [...]: ‚Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens.‘“ Vor diesem Hintergrund des philosophi-

Allerdings wurde bislang dem Umstand zu wenig Beachtung geschenkt, dass er mit dieser gerade die entscheidende Voraussetzung eines reduktionistischen Konzepts von Glauben und Offenbarung teilt. Darin bleibt er nicht nur den Grenzen von Schmitts Welt verhaftet, sondern propagiert diese aktiv. Diese Vorentscheidung, die an Strauss' Verhältnis zur dialektischen Theologie besonders klar erkennbar wurde, fesselt ihn – trotz aller philosophischen Kritik – an den Denkraum der Politischen Theologie.

„Politische Philosophie“ als Gegenprogramm

Obwohl Strauss seine Politische Philosophie als explizites Gegenprogramm zur Politischen Theologie entwirft, bleibt er ihr also verhaftet. Außer an seinem Konzept von Offenbarung lässt sich das auch an seinem Philosophiekonzept selbst ablesen. Es wurde gezeigt, wie er dieses in Abgrenzung zu Historismus und Wissenssoziologie profiliert. Sein Modell einer Politischen Philosophie als Rückkehr zur Antike antwortet darin auf die Situation umfassender Relativierung und Perspektivierung, die er als Folge und Fall des modernen Wissenschaftsideals diagnostiziert. Zur Korrektur dieser Entwicklung arbeitete er eine radikale Methodenkritik aus, die ein starkes Konzept von Philosophie erneuert und ihr die Aufgabe der Frage nach absoluter und ewig gültiger Wahrheit zuweist.²⁵ „Politisch“ ist diese Philosophie, weil sie mit ihrem Anspruch auf absolute und ewig gültige

schen Kampfes wider die Möglichkeit der Offenbarung steht Strauss' programmatische Ersetzung einer „Politischen *Theologie*“ durch „Politische *Philosophie*“.

²⁵ Auf dem Höhepunkt des Medienrummels um ihren Vater rechtfertigte seine Tochter Jenny Strauss Clay dessen hermeneutische Prinzipien in einer öffentlichen Intervention als Widerstand gegen postmoderne Auflösungen der Autorschaft und der oft damit einhergehenden Verabschiedung interpretatorischer Mindeststandards, die eine Widerständigkeit des Textes nicht mehr kennen: „My father saw reading not as a passive exercise but as taking part in an active dialogue with the great minds of the past. One had to read with great care, great respect, and try, as he always said, to ‚understand the author as he understood himself.‘ Today this task, admittedly difficult and demanding, is dismissed in fashionable academia as impossible. Rather, we are told, each reader inevitably constructs his own text over which the author has no control, and the writer's intentions are irrelevant.“ Strauss Clay, Jenny: „The Real Leo Strauss“, in: *The New York Times*, 7. Juni 2003, <http://www.nytimes.com/2003/06/07/opinion/the-real-leo-strauss.html>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013. Vor einem solchen Hintergrund leuchtet es umstandslos ein, warum die Forderung nach „sorgfältigem Lesen“ verteidigt werden sollte. Allerdings lautet Strauss' Formulierung seiner hermeneutischen Maxime „to understand the thinkers of the past *exactly* as they understood themselves“. How to Study, 209 (Hervorhebung St. St.). Das aber impliziert eben durchaus mehr als eine bloße Sorgfaltsforderung. Dies sollten die Kontextualisierungen zu Historismus und Wissenssoziologie deutlich gemacht haben.

Wahrheit bei der Beantwortung der Frage nach dem guten Leben in direkte Konkurrenz zur Deutungsmacht von Religion und Politik tritt. Die philosophische Frage nach dem guten Leben muss nach Strauss deshalb als theologisch-politisches Problem verstanden werden.

Die Frage verschärft sich, wenn berücksichtigt wird, dass das theologisch-politische Problem als Verhandlung der Unvermeidlichkeit eines absoluten Standpunkts den Anstoß für Strauss' Erneuerung der Philosophie und sein Projekt einer Rückkehr zur Antike überhaupt gibt. Außer in den explizit religionsphilosophischen Erörterungen bleibt der theologisch-politische Subtext darum auch in den Auseinandersetzungen mit Historismus und Wissenssoziologie präsent. Seine Verteidigung eines absoluten Standpunkts trägt Strauss dort in Anlehnung an Friedrich Nietzsche als Verteidigung der Nichtrelativierbarkeit des Lebens durch die Ansprüche objektiver, wertfreier Wissenschaft vor. Die Philosophie in ihrer klassischen, platonischen Form postuliert er darin als Residuum einer Rationalität, die dem Relativismus der modernen Wissenschaft und ihrer Tendenz zur Neutralisierung Widerstand leistete. Die Philosophie als Statthalterin des Absoluten resultiert damit aus der Weigerung, den Verlust einer absoluten, für alle unbedingt verbindlichen normativen Instanz als Preis der Modernisierung zu akzeptieren.

Vor diesem Hintergrund ist es möglich, einzuräumen, dass Strauss' radikale Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung, die in der dualistischen Konfrontation von Wissenschaft und Leben wiederkehrt, tatsächlich ein zutiefst moralisches Argument enthält. Strauss erinnert mit seiner Politischen Philosophie daran, dass niemand letzten Entscheidungen entgehen kann. Diesen kann höchstens ausgewichen werden, dann aber wird für uns entschieden. Der Haken an dieser berechtigten Zuspitzung liegt jedoch in der Frage, ob die Notwendigkeit einer solchen *Entscheidung* dann wirklich eine ganz bestimmte Form der Religiosität, respektive der Wissenschaft erzwingt?²⁶ Wenn Strauss Glauben nur als blinden Gehorsam und Philosophie nur als Frage nach dem ewig Wahren verstehen will, gibt dies die entscheidende Schwäche seiner Engführungen zu erkennen: Dass er es ablehnt, *Wandel* zu denken.

Die *philosophische* Thematisierung des theologisch-politischen Problems führt schließlich zur Wiederentdeckung der Philosophie als vergessener dritter Option im Konflikt um die Deutungsmacht des guten Lebens und gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen. Nach Strauss entwickelt sich die platonische Politische Philosophie im Horizont dieser Konkurrenz und reflektiert die Gefahren der philosophischen Kritik an Staat und Reli-

²⁶ Zur Kritik einer solchen Philosophie der Entscheidung vgl. Krockow, *Die Entscheidung*, 129 ff.

gion.²⁷ Als Politische Philosophie legt sie die Haltung naiven, freimütigen Sprechens in der Öffentlichkeit ab und wählt nun mit Bedacht ihre Adressaten.²⁸ Das herrschende Unheil des politischen Lebens ist der Philosophie

²⁷ „Philosophy and the philosophers were ‚in grave danger.‘ Society did not recognize philosophy or the right of philosophizing. There was no harmony between philosophy and society. The philosophers were very far from being exponents of society or of parties. They defended the interests of philosophy and of nothing else.“ Persecution, 17 f. Dies beschreibt den Reflexionsstand *nach* der platonischen Wende der Philosophie zur Politischen Philosophie. Das Bild des vorsokratischen Philosophen schildert Heinrich Meier anschaulich in Anlehnung an Aristophanes Komödie *Die Wolken*: „Der Philosoph [...] lebt, von einem glühenden Wissensdurst erfüllt, ganz der Forschung. Bei der Wahl seiner Gegenstände läßt er sich weder von patriotischen Beweggründen oder gesellschaftlichen Interessen leiten noch durch die Unterscheidungen von Gut und Böse, Schön und Häßlich, Nützlich und Schädlich bestimmen. Religiöse Verbote schrecken ihn sowenig wie die Macht der Mehrheit oder der Spott der Unverständigen. Im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit stehen Fragen der Natur- und der Sprachphilosophie, insbesondere der Kosmologie, der Biologie und der Logik. Durch die Schärfe seiner Geisteskraft, die Intrensigenz seiner Wissenschaftlichkeit, die Überlegenheit seiner Redegewalt zieht er Schüler in seinen Bann und gewinnt er Mitarbeiter, die ihn bei seinen zoologischen Experimenten, astronomischen und meteorologischen Beobachtungen oder geometrischen Messungen unterstützen. Seine Selbstbeherrschung und Ausdauer lassen ihn alle Entbehrungen bestehen, die die Durchführung seiner wissenschaftlichen Vorhaben mit sich bringt. *Dagegen mangelt es ihm an Besonnenheit.* Frömmigkeit und Gerechtigkeit zählen nicht zu den Eigenschaften, denen sich sein Ruf verdankt. Autorität und Tradition bedeuten ihm nichts. Auf Althehrwürdiges nimmt er bei seinen Neuerungen ebenso wenig Rücksicht, wie er bei seiner Lehrtätigkeit die vitalen Bedürfnisse der Gesellschaft in Rechnung stellt, an deren Rand er sich mit seinen Freunden und Schülern eingerichtet hat. Die Forschungsstätte, in der er seinen Studien nachgeht, wird im wesentlichen durch freiwillige Zuwendungen von außen unterhalten und schuldet ihre Existenz im übrigen ihrer weitgehenden Abgeschiedenheit und Unauffälligkeit. Sie gleicht einer Blase, die mit ihrer Umgebung nur durch einen bescheidenen Luftaustausch verbunden ist. *Die Vorsichtsmaßnahmen der Schule* sind jedoch so unzureichend und die Zugangsbeschränkungen werden derart leichtfertig gehandhabt, daß Außenstehende, wenn sie dies bloß begehren, ohne nähere Prüfung ihrer Eignung Aufnahme finden und so zu Zeugen der schockierendsten Feststellungen und Argumente werden können. Etwa, wenn der Philosoph einem Neophyten in beinahe ebenso vielen Worten eröffnet, daß der höchste Gott, der im Gemeinwesen verehrt wird, nicht nur nicht existiert, sondern auch nicht verdient, verehrt zu werden, und mithin kein Gott ist.“ Meier, Heinrich: *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart: 2000. Hier: S. 9 f. (Hervorhebungen St. St.). Darin ist die Situation der politisch naiven Philosophie *vor* Sokrates' Todesurteil wegen Gotteslästerung und Verführung der Jugend illustriert. Die Gestalt der Philosophie als Politische Philosophie *nach* diesen Ereignissen, die Strauss als Ideal vorschwebt, wird durch diese Beschreibung deshalb *ex negativo* präzise umrissen.

²⁸ Strauss' Sicht der Situation des Philosophen in seiner politischen Gegenwart wird durch einen Kommentar Gerhard Krügers zu Platons *Politeia* prägnant auf den Punkt gebracht: „man befindet sich in einer Demokratie, die zwar *ironisch* als ein ganzes Warenhaus von Verfassungen Staatsgründern bestens empfohlen wird, die aber doch, *im Ernste betrachtet*, nach Sokrates die Vorstufe der Tyrannis ist und also nur sehr entfernt

und dem theoretischen Leben keineswegs mehr äußerlich. Strauss' Wende zur Politischen Philosophie am Leitbild des platonischen Sokrates basiert deshalb auf der Einsicht, dass der Politik für die philosophische Selbsterkenntnis eine fundamentale Bedeutung zukommt.²⁹ Eine solche Erneuerung der Philosophie aus dem Aufmerksamwerden auf die philosophische Signifikanz des Politischen stellt erneut eine bemerkenswerte Parallele zu John Deweys Rekonstruktion der Philosophie dar.³⁰ Der Unterschied besteht freilich darin, dass Dewey diese Wende als *demokratische* Erneuerung der Philosophie vollzieht und sie als Stil der Lebensführung für die Massen öffnet, während Strauss das Politische in platonischer Tradition als Reflexion auf die Bedrohtheit des philosophischen Lebens versteht, als Vollzug der *Selbsterkenntnis* zum Schutz der Wenigen vor den Vielen. Politische Philosophie zielt bei Strauss darum nicht auf ein gesamtgesellschaftliches Erziehungsprojekt zum Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, sondern auf die rhetorisch versierte Sicherung und Bewahrung der Ungleichheit unter den Menschen.³¹

an den besten Staat erinnert.“ Krüger, Gerhard: „Einführung“, in: Platon, *Der Staat. Über das Gerechte*, Zürich: 1950, 7–63. Hier: S. 25 (Hervorhebungen St. St.).

²⁹ Heinrich Meier erinnert an diesen Gedanken, wenn er die Rezeption seines Buches über Strauss und Schmitt folgendermaßen kommentiert: „Wenn es zutrifft, daß das gegenwärtige Buch der Debatte um Schmitt eine ‚theologische Wendung‘ gab, so steht die philosophische Wendung offenbar noch aus. [...] Damit stimmt zusammen, daß die Rezeption des *Dialogs unter Abwesenden*, der von Politischer Theologie und von Politischer Philosophie, von Carl Schmitt und von Leo Strauss handelt, sich bisher [...] beinahe durchweg auf eine Seite des Dialogs, nämlich auf Schmitt und auf die Politische Theologie, konzentriert hat. [...] die Diskussion gerade jener Teile, die zu einer philosophischen Wendung der Debatte beitragen mögen, [steht] ganz am Anfang: ich denke etwa an die Untersuchung, die um die Bedeutung der Politik für die Selbsterkenntnis kreist“. Meier, Heinrich: „Epilog. Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?“, in: ders., *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: 1998, 155–181. Hier: S. 156 (Hervorhebungen im Text).

³⁰ Zur unüberbrückbaren Kluft zwischen einem Rekurs auf Sokrates als demokratischer Rekonstruktion der Philosophie einerseits, und als platonischem Vorbehalt gegen die Moderne andererseits vgl. Rorty, *Old-Time Philosophy*, 28 ff.

³¹ Allan Bloom bemüht sich darum, die Rücknahme des aufklärerischen Willens zur Popularisierung der Philosophie im Namen der Wiedererrichtung eines platonischen Modells gesellschaftlicher Segregation als eine Geste realistischer *Bescheidenheit* zu präsentieren: „*Modern philosophy* hoped to ensure the union of philosophy and the city or to rationalize politics. The modern philosopher was also literally a ruler and a reformer; he therefore became much more involved in and dependent on politics. [...] *Ancient writings* had a much more modest intention, grounded on the opinion that politics must always be less than rational, that reason must protect itself, and that there is only a tiny number of men who can potentially philosophize and hence understand the teachings of philosophy.“ Bloom, LS, 252 (Hervorhebungen St. St.).

Schwierigkeiten einer solchen Frontbildung

Wie ist dieses Strauss'sche Projekt nun zu beurteilen? Philosophiegeschichtlich erweist sich sein Denken als äußerst fruchtbar, wenn er die Aufmerksamkeit wieder auf die rhetorischen Elemente der Philosophie lenkt und die Doppelbödigkeit philosophischen Schreibens in Erinnerung ruft. Außerdem ist ihm zugutezuhalten, dass er von der anhaltenden Relevanz des theologisch-politischen Problems zu einem Zeitpunkt spricht, als der Zeitgeist Religion bloß für ein befremdliches Relikt hielt. Der Widerstand gegen eine Reduktion der Philosophie zur bloßen Fachwissenschaft; das Festhalten an ihr als Ort existenzieller Reflexion; schließlich die Kultivierung des philosophischen Zweifels an den herrschenden Überzeugungen der eigenen Zeit, inmitten der unbeendbaren Kämpfe zwischen Religion und Politik, verlangen Respekt. Die anti-pluralistischen und anti-egalitären Vorannahmen, die sein Konzept der Philosophie jedoch impliziert und die Strauss zur Bedingung denkerischer Freiheit macht, bleiben hoch problematisch. Diese schlicht hinzunehmen, würde bedeuten, auf Strauss' Entstellung der sokratischen Maieutik zu einer Rhetorik der Unmündigkeit hereinzufallen. Denn ausgerechnet die Frage „*Was ist Philosophie?*“ diskutiert er an keiner Stelle ernsthaft, sondern setzt sie immer schon als beantwortet voraus.

In seinem Affekt gegen den Pluralismus verschweigt Strauss ausgerechnet das charakteristischste Merkmal der Philosophie: Dass nämlich weder in der Antike noch im Mittelalter jemals eine Einigung auf ein einheitliches Konzept der Philosophie herrschte. Stets existierten so viele konkurrierende Meinungen über die Gestalt der Philosophie, wie es Philosophen gab. Diese Vielfalt ist auch durch den Verweis auf den Unterschied zwischen *Meinen* und *Wissen* nicht zu beseitigen. Auf *diese* Selbsterkenntnis der Philosophie ausgerechnet im Augenblick einer global gewordenen pluralen Gesellschaftsordnung zu verzichten, ist aber fatal.

Die neue Attraktivität von Strauss' Dualismen ist in einer Phase gesteigerter Orientierungssuche darum zwar verständlich, einen Ausweg aus den Problemen der Moderne weisen sie aber nicht – vielmehr sind sie gerade ihr Symptom.³² Ebenso lebt seine theologische Grundstellung von einer

³² Mit Bezug auf Schmitts Politische Theologie formuliert Daniel Bogner die maßgebliche Kritik an solchen Angeboten: „Eine Zeit, die visionsarm und weltbildleer geworden ist, sucht nach neuer, auch metaphysischer Orientierung. Das Angebot Schmitts ist verlockend: Sein Ruf nach ‚echten Überzeugungen‘, nach der ‚wahren Ordnung der Dinge‘, letztlich nach dem Ernst in der Geschichte trifft auf erschreckend-zutreffende Weise unsere postmoderne Unsicherheit [...]. Klar muß aber sein [...]: Um die ‚echten Überzeugungen‘ muß gesellschaftlich hart gerungen werden, sie liegen eben nicht einfach kostenlos abrufbar bereit. Zur ‚wahren Ordnung‘ aber finden wir nur durch die Moderne

dualistischen Spaltung zwischen Gott und Welt, die zwar in Intellektuellendiskursen *en vogue* ist und öffentlichkeitswirksam instrumentalisiert wird, die aber gerade in der Theologie heute auf scharfe Kritik trifft.³³ Zuletzt enthält auch die in Strauss' Politischer Philosophie implizierte *Hermeneutik* nicht einfach nur die unschuldige Forderung nach gewissenhafter Auslegung, die bei jedem seriösen Wissenschaftler als Selbstverständlichkeit vorauszusetzen ist. Vielmehr nimmt er für sich in Anspruch, die „wahre“ Interpretation eines Textes zu erschließen und in politischen wie menschlichen Dingen „die Wahrheit“ auszusprechen.³⁴ Mit einem solchen Konzept politischen Philosophierens wird freilich nicht nur Einspruch gegen historische Verfahrensweisen der Hermeneutik erhoben, sondern die Erkenntnismöglichkeiten jeder anderen politischen Wissenschaft werden deklassiert, wie auch die Wissenschaft selbst in ihrer modernen Gestalt als Forschung in heideggerischem Gestus verworfen.³⁵

Die Geste der Polarisierung ist damit das Kennzeichen von Strauss' Philosophie im Ganzen, sie begegnete in allen behandelten Themenbereichen. Das Denken in Gegensätzen verspricht dabei eine ideologiekritische Vertiefung der Gegenwartsanalyse. So sollte etwa im religionsphilosophischen Bereich durch das Bekenntnis zu einem „Atheismus aus Redlichkeit“ sowie die strikte Entgegensetzung von Offenbarung und Vernunft, von Athen und Jerusalem, ein beträchtlicher Erkenntnisgewinn erzielt werden. Doch

und ihre Problemhorizonte hindurch, nicht an ihr vorbei.“ Bogner, Carl-Schmitt-Deutung, 13.

³³ „Gott Gott sein zu lassen – und die Welt in ihrer Weltlichkeit zu sehen: Das bedeutet ja keine Preisgabe des Gottesgedankens, sondern überhaupt erst seine Radikalisierung, weil dadurch die Differenz zwischen Gott und Welt und dann auch die Negativität weltlicher Zustände wahrnehmbar werden. Und genau dieser Kontrast ruft zum Handeln auf – *in der Welt, für die Welt, nicht gegen die Welt und für die Ewigkeit!*“ Ebd. (Hervorhebungen im Text).

³⁴ „The philosophic question with which one approaches the thought of the past must be so broad, so comprehensive, that it permits of being narrowed down to the specific, precise formulation of the question which the author concerned adopted. It can be no question other than the question of *the* truth about the whole.“ How to Study, 211 (Hervorhebung im Text). Und an späterer Stelle im selben Text: „True historical understanding of medieval philosophy presupposes that the student is willing to take seriously the claim of the medieval philosophers that they teach *the* truth.“ Ebd., S. 212 (Hervorhebung im Text).

³⁵ Um den relativistischen Risiken einer historisch verfahrenen Hermeneutik zu entgehen, gibt Strauss seiner Ablehnung des Besser-Verstehen-Axioms die Wendung, dass die Philosophen der Antike und des Mittelalters die „Wahrheit“ lehrten. Akzeptiert man eine solche Perspektive, dann ist damit dem Fortschrittsdenken oder einem möglichen Überlegenheitsanspruch der Spätergeborenen radikal jeder Boden entzogen, zugleich erweist sich das beständige Veralten der Forschung nur noch als leere Überbietungsgeste und Illusion. Diese Ablehnung des modernen Wissenschaftsideals verdichtet Strauss in dem Satz: „science cannot teach wisdom“. City and Man, 7.

Strauss' Versuch, die Vermischung der Traditionen rückgängig zu machen und strikt zu scheiden, ähnelt keineswegs dem Verhältnis von Philosophie und Religion bei den Alten, sondern weit mehr den Polarisierungen des frühmodernen Weltbilds.³⁶ In seinen Dualismen muss Strauss deshalb eher als Erbe der seit dem 17. Jahrhundert intensiv ausgefochtenen, affektgeladenen Konkurrenz zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen mechanistischen und teleologischen Weltbildern angesehen werden, denn als Verfechter eines antiken Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion.³⁷ Im Zeichen der wissenschaftlichen Revolutionen des 20. Jahrhunderts erscheint eine solche Scheidung aber weder zwingend noch konstruktiv.³⁸ Von Strauss' Verteidigung „ewiger Wahrheit“ sowie seinem Pathos der Trennung zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaften führt deshalb kein Weg in eine pluralistisch verfasste Welt individueller Lebensführung und kultureller Heterogenität. Im Horizont der Erfahrungen des Totalitarismus mag eine solche Rückkehr zum Absoluten zwar verständlich sein, einen gangbaren oder auch nur empfehlenswerten Weg für die Gegenwart stellt sie jedoch kaum dar.

³⁶ Vgl. Schröder, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: 1998.

³⁷ Das Näheverhältnis zwischen Religion und Philosophie in der Antike schildert: Krüger, Wesen des platonischen Denkens, 3–76. Außerdem: Howland, Philosophy and Faith, 198–208.

³⁸ Vgl. Dürr, Hans-Peter (Hg.): *Geist und Natur: Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern: 1991.

Literaturverzeichnis

Archivalia

- Baron, Salo W./Strauss, Leo: „Briefwechsel“, in: *Salo W. Baron Papers*, Series 1: Correspondence, Box 25, Folder 16, Special Collections, Manuscripts Division, Stanford University.
- Gadamer, Hans-Georg/Strauss, Leo: „Briefwechsel“, in: *Nachlass Hans-Georg Gadamer*, Deutsches Literaturarchiv Marbach.
- Gogarten, Friedrich/Krüger, Gerhard: „Briefwechsel“, in: *Nachlass Gogarten*, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. Ms. F. Gogarten 400: 410.
- Strauss, Leo: „Historicism“ [1941], in: *Leo Strauss Papers*, Regenstein Library, Special Collections, Box 6, Folder 14.
- : „Philosophy and Sociology of Knowledge“ [1941], in: *Leo Strauss Papers*, Regenstein Library, Special Collections, Box 6, Folder 9.
- : „Reisepass“, in: *Leo Strauss Papers*, Regenstein Library, Special Collections, Box 28, Folder 1.
- : ders./Guttman, Julius: „Briefwechsel“, in: *Leo Strauss Papers*, Regenstein Library, Special Collections, Box 1, Folder 14 und Box 4, Folder 8.
- : ders./Simon, Ernst: „Briefwechsel“, in: *Leo Strauss Papers*, Regenstein Library, Special Collections, Box 4, Folder 17.
- Wilhelm, Kurt: „Zwischen den Zeilen geschrieben. Ein Beitrag zur Soziologie der Philosophie“, in: *Leo Strauss Papers*, Regenstein Library, Special Collections, Box 27, Folder 3.

Zitierte Literatur

- Adler, Mortimer Jerome: „God and the Professors“, in: Lyman Bryson (Hg.), *Science, Philosophy, and Religion: A Symposium*, New York, NY: 1941, 120–138.
- : *Philosopher At Large: An Intellectual Autobiography*, New York, NY: 1977.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: 2003.
- Altman, William H. F.: „Leo Strauss on ‚German Nihilism‘: Learning the Art of Writing“, in: *Journal of the History of Ideas* 68 (2007), 587–612.
- Angehrn, Emil: *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: 1991.
- Arendt, Hannah: „Zionism Reconsidered“, in: *The Menorah Journal* XXXIII (1945), 162–196.
- : *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, NY: 1963.
- : *Das Urteilen*, München: 1998.

- Atlas, James: „Leo-Cons. A Classicist’s Legacy: New Empire Builders“, in: *The New York Times*, 4. Mai 2003, <http://www.nytimes.com/2003/05/04/weekinreview/the-nation-leo-cons-a-classicist-s-legacy-new-empire-builders.html>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat (De civitate dei), Buch 1–10*, München: 1997.
- Banfield, Edward C.: „Leo Strauss“, in: Edward Shils (Hg.), *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago, IL: 1991, 490–501.
- Barash, Jeffrey Andrew: *Politiques de l’histoire: l’historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris: 2004.
- : „Ernst Cassirer’s Theory of Myth. On the Ethico-Political Dimension of His Debate with Martin Heidegger“, in: ders., *The Symbolic Construction of Reality*, Chicago, IL: 2008, 114–132.
- Bartels, Cora: *Kierkegaard receptus: Die theologiegeschichtliche Bedeutung der Kierkegaard-Rezeption Rudolf Bultmanns*, Göttingen: 2008.
- Barth, Karl: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, in: *Christliche Welt* 36 (1922), 858–873.
- : *Der Römerbrief (erste Fassung), 1919*, Zürich: 1985.
- : „Abschied von ‚Zwischen den Zeiten‘ (1933)“, in: ders., *Dialektische Theologie*, Frankfurt/M.: 2009, 381–391.
- : „Vorwort zur zweiten Auflage (1922)“, in: ders., *Dialektische Theologie*, Frankfurt/M.: 2009, 116–132.
- : ders./Thurneysen, Eduard: „Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie“, in: ders., *Zur inneren Lage des Christentums*, München: 1920, 3–24.
- Batnitzky, Leora F.: *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge: 2006.
- Behnegar, Nasser: *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Chicago, IL: 2003.
- Beiner, Ronald: „Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue“, in: *Political Theory* 18 (1990), 238–254.
- Bellow, Saul: *Ravelstein*, Köln: 2000.
- Benardete, Seth: *Encounters and Reflections: Conversations with Seth Benardete*, Chicago, IL: 2003.
- Bergson, Henri: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: 1932.
- Berlin, Isaiah: „Two Concepts of Liberty“, in: ders., *Four Essays on Liberty*, London: 1969, 118–169.
- : „Das Streben nach dem Ideal“, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität*, Frankfurt/M.: 1995, 13–36.
- : „Die Revolution der Romantik. Eine Krise in der neuzeitlichen Geistesgeschichte“, in: ders., *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin: 1998, 291–330.
- Berns, Laurence: „The Prescientific World and Historicism: Some Reflections on Strauss, Heidegger, and Husserl“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 169–181.
- Biale, David: „Leo Strauss: The Philosopher as Weimar Jew“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 31–40.
- Bloom, Allan: *The Closing of the American Mind*, New York, NY: 1987.
- : „Leo Strauss. September 20, 1899 – October 18, 1973“, in: ders., *Giants and Dwarfs: Essays 1960–1990*, New York, NY: 1991, 235–255.
- Bluhm, Harald: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin: 2002.
- Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M.: 1975.

- : *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M.: 1986.
- : *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: 1996.
- : ders./Schmitt, Carl: *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, Frankfurt/M.: 2007.
- Bogner, Daniel: „Gestern, heute – und in alle Ewigkeit. Zur Carl-Schmitt-Deutung in der aktuellen Diskussion“, in: *Das Parlament* (1995), 13.
- Bormuth, Matthias/Bülow, Ulrich von (Hg.): *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen: 2008.
- Brague, Rémi: „Paul Kraus: Person und Werk (1904–1944)“, in: Paul Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam: Gesammelte Aufsätze*, Hildesheim: 1994, VII–XIII.
- : Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s ‚Muslim‘ Understanding of Greek Philosophy, in: *Poetics Today* 19 (1998), 235–259.
- Braun, Hermann/Riedel, Manfred (Hgg.): *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: 1967.
- Brelage, Manfred: „Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte“, in: ders., *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin: 1965, 1–30.
- Brenner, Michael: *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, CT: 1996.
- Breuer, Isaac: *Wegzeichen*, Frankfurt/M.: 1923.
- Breuer, Stefan: *Anatomie der konservativen Revolution*, Darmstadt: 1995.
- Brokoff, Jürgen/Fohrmann, Jürgen (Hgg.): *Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn: 2003.
- Bronner, Stephen Eric: *Of Critical Theory and Its Theorists*, Oxford: 1994.
- Brumlik, Micha: *Kritik des Zionismus*, Hamburg: 2007.
- Buchanan, Scott: *Scott Buchanan: A Centennial Appreciation of His Life and Work, 1895–1968*, Annapolis, MD: 1995.
- Burke, Peter: „The Annales in Global Context“, in: *International Review of Social History* 35 (1990), 421–432.
- Butterworth, Charles E.: *In Memoriam Robert H. Horwitz (1923–87)*, http://www.mmisi.org/pr/17_01/butterworth.pdf, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Cancik, Hubert: *Nietzsches Antike*, Stuttgart: 1995.
- Casper, Bernhard: *Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn: 2004.
- Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 4 Bände*, Darmstadt: 1974.
- : *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil – Das mystische Denken [1925]*, Darmstadt: 1994.
- : „Vom Wesen und Werden des Naturrechts“, in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften (1932 – 1935)*, Darmstadt: 2004, 203–228.
- Chapman, Mark D.: *Ernst Troeltsch and Liberal Theology: Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*, Oxford: 2001.
- Christophersen, Alf: *Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik*, Tübingen: 2008.
- Churchill, Winston: *Blood, Toil, Tears and Sweat: Winston Churchill’s Famous Speeches*, London: 1990.
- Clay, Diskin: „On a Forgotten Kind of Reading“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 253–266.

- Cohen, Hermann: „Einleitung mit kritischem Nachtrag zur ‚Geschichte des Materialismus‘ von Friedrich Albert Lange [1896]“, in: ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Band 2*, Berlin: 1928, 171–302.
- : *Kants Theorie der Erfahrung [1871]*, Hildesheim: 1987.
- Cohn, Jonas: „Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen, angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft“, in: *Logos* 10 (1921/22), 195–226.
- Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive, Tome 5*, Paris: 1982.
- Cook, Gary A.: *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, Urbana, IL: 1993.
- Coser, Lewis A.: *Refugee Scholars in America: Their Impact and Their Experiences*, New Haven, CT: 1984.
- Curtius, Ernst Robert: „Soziologie – und ihre Grenzen“, in: *Neue Schweizer Rundschau* 36/37 (1929), 727–736.
- Denker, Alfred (Hg.): *Heidegger und Aristoteles*, Freiburg/Br.: 2007.
- Deuser, Hermann: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart: 1999.
- : *Religionsphilosophie*, Berlin: 2009.
- : ders. (Hg.): *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, Würzburg: 2002.
- Deutsch, Kenneth L. (Hg.): *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Lanham, MD: 1999.
- Deutscher, Isaac: *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, London: 1968.
- : *Der nichtjüdische Jude. Essays*, Berlin: 1977.
- Dewey, John: *German Philosophy and Politics*, New York, NY: 1915.
- : „The Need for a Recovery of Philosophy“, in: ders. (Hg.), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, NY: 1917, 3–69.
- : *Reconstruction in Philosophy [1919]*, Boston, MA: 1957.
- : „From Absolutism to Experimentalism (1930)“, in: ders., *The Essential Dewey, Volume 1: Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington, IN: 1998, 14–21.
- Diner, Dan: *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin: 2005.
- Dougherty, Jude P.: *Jacques Maritain. An Intellectual Profile*, Washington, D.C.: 2003.
- Drury, Shadia B.: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York, NY: 1988.
- Dürr, Hans-Peter (Hg.): *Geist und Natur: Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bern: 1991.
- Eckel, Jan: *Hans Rothfels: Eine intellektuelle Biographie im 20. Jahrhundert*, Göttingen: 2005.
- Elias, Norbert: „Notizen zum Lebenslauf“, in: ders., *Autobiographisches und Interviews*, Frankfurt/M.: 2005, 9–96.
- Fellmann, Ferdinand: *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg: 1991.
- Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin: 2000.
- Frachon, Alain/Vernet, Daniel: „Le stratège et le philosophe“, in: *Le Monde*, 15. April 2003, http://www.lemonde.fr/international/article/2003/04/15/le-strategie-et-le-philosophe_316921_3210.html, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig: 1927.
- Fromm, Erich: *Escape From Freedom*, New York, NY: 1941.
- Gadamer, Hans-Georg: „Zur Systemidee in der Philosophie“, in: Festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage, Berlin: 1924, 55–75.

- : „Die Bedeutung der Philosophie für die neue Erziehung“, in: ders., *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin: 1948, 5–14.
- : *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, Frankfurt/M.: 1977.
- : „Gadamer on Strauss: An Interview“, in: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 12/1 (1984), 1–13.
- : „Wertethik und praktische Philosophie (1982)“, in: ders., *Gesammelte Werke, Band 4*, Tübingen: 1987, 203–215.
- : „Erinnerung an Naumburg“, in: *Philologus* 139 (1995), 342.
- : „Helmut Kuhn, Sokrates (1936)“, in: ders., *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke, Bd. 5*, Tübingen: 1999, 322–326.
- : *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, Bd. 1*, Tübingen: 1999.
- : *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999.
- : „Hermeneutik und Historismus (1965)“, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999, 387–424.
- : „Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik (1976)“, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999, 292–300.
- : „Text und Interpretation“, in: ders., *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen und Register, Gesammelte Werke, Bd. 2*, Tübingen: 1999, 330–360.
- : *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos [1931]*, Hamburg: 2000.
- : *Das Problem des historischen Bewusstseins*, Tübingen: 2001.
- : ders./Strauss, Leo: „Correspondence Concerning ‚Wahrheit und Methode‘“, in: *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), 5–12.
- Galston, William A.: „A Student of Leo Strauss in the Clinton Administration“, in: Kenneth L. Deutsch (Hg.): *Leo Strauss, the Straussians, and the Study of the American Regime*, Lanham, MD: 1999, S. 429–438.
- Gay, Peter: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933*, Frankfurt/M.: 2004.
- Geldsetzer, Lutz: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim am Glan: 1968.
- Gerhardt, Volker: *Berliner Geist: Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*, Berlin: 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 2: Gedichte und Epen II*, München: 1998.
- Gogarten, Friedrich: „Zwischen den Zeiten“, in: *Christliche Welt* 34 (1920), 374–378.
- : *Die religiöse Entscheidung*, Jena: 1921.
- Graf, Friedrich Wilhelm: „Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre“, in: Jan Rohls (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: 1988, 377–405.
- : „Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik“, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004*, München: 2005, 49–81.
- Graff, Gil: *Separation of Church and State: Dina de-Malkhuta Dina in Jewish Law 1750–1848*, Alabama, AL: 1985.
- Gray, John: *Isaiah Berlin*, Princeton, NJ: 1996.

- Green, Kenneth H.: „In the Grip of the Theological-Political Predicament‘: The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss’s Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 41–74.
- : *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Albany, NY: 1993.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart*, Berlin: 2012.
- Gunnell, John G.: „Strauss before Straussianism: Reason, Revelation, and Nature“, in: *The Review of Politics* 53 (1991), 53–74.
- Gutschker, Thomas: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: 2002.
- Guttman, Julius: „Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?“, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Jerusalem: 1974, 148–173.
- : *Die Philosophie des Judentums* [1933], Berlin: 2000.
- Habermas, Jürgen: „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?“, in: Rüdiger Bubner (Hg.), *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘. Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt/M.: 2001, 89–99.
- Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg: 1997.
- : „The Torch Bearer: Norbert Elias as a Young Zionist“, in: *Leo Baeck Institute Year Book* XLIX (2004), 59–74.
- Hänel, Michael: „Problemgeschichte als Forschung. Die Erbschaft des Neukantianismus“, in: Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Das Problem der Problemgeschichte: 1880–1932*, Göttingen: 2001, 85–128.
- Hartung, Gerald: *Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Freiburg/Br.: 1998.
- : „Von der Auflösung der Seinsgebundenheit. Die Entstehung der Wissenssoziologie in Deutschland und ihr Weg in die Emigration“, in: ders. (Hg.), *Weltoffener Humanismus. Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration*, Bielefeld: 2006, 13–34.
- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt/M.: 1989.
- : „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung: 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.–21.IV.1925)“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 8 (1992/93), 143–180.
- : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt/M.: 1995.
- Heinemann, Fritz: „Philosophie und Gesetz“, in: *Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main* 14 (1935), 107–108.
- Heinemann, Isaak: „Neuere Arbeiten zur Philosophie des Mittelalters“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 79 (1935), 195–205.
- Heinßen, Johannes: *Historismus und Kulturkritik: Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert*, Göttingen: 2003.
- Henrich, Dieter: *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart: 1991.
- : „Eine Rückkehr nach Deutschland. Zur Publikation der Werkausgabe von Leo Strauss“, in: *Merkur* Nr. 637 (2002), 423–428.
- Hermes, Eilert: *Menschsein im Werden: Studien zu Schleiermacher*, Tübingen: 2003.
- Heussi, Karl: *Die Krisis des Historismus*, Tübingen: 1932.
- Hoeges, Dirk: *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim*, Frankfurt/M.: 1994.
- Holmes, Stephen: *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA: 1993.

- Holzhey, Helmut: *Cohen und Natorp, Band 2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel: 1986.
- : „Platon im Neukantianismus“, in: Theo Kobusch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt: 1997, 227–240.
- Horatius Flaccus, Quintus: *Episteln: Lateinisch und deutsch*, Reinbek bei Hamburg: 1963.
- Howland, Jacob: *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*, Lanham, MD: 1998.
- : *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge: 2006.
- Hübener, Wolfgang: „Die Ehe des Merkurius und der Philologie – Prolegomena zu einer Theorie der Philosophiegeschichte“, in: Norbert Bolz (Hg.), *Wer hat Angst vor der Philosophie? Eine Einführung in Philosophie*, Paderborn: 1982, 137–196.
- Hübinger, Gangolf: *Kulturprotestantismus und Politik*, Tübingen: 1994.
- Hübscher, Arthur: *Von Hegel zu Heidegger: Gestalten und Probleme*, Stuttgart: 1961.
- Husserl, Edmund: „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos* 1 (1910/11), 289–341.
- Iggers, Georg G.: „Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs. Eine kritische Übersicht der neuesten Literatur“, in: Gunter Scholtz (Hg.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine internationale Diskussion*, Berlin: 1997, 102–126.
- : ders./Iggers, Wilma: *Zwei Seiten der Geschichte. Lebensbericht aus unruhigen Zeiten*, Göttingen: 2002.
- Jaeger, Werner: „Die geistige Gegenwart der Antike (1929)“, in: ders., *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin: 1960, 158–177.
- : *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bände*, Berlin: 1973.
- Janssens, David: *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, New York, NY: 2008.
- Jerusalem, Wilhelm: „Soziologie des Erkennens“, in: *Die Zukunft* 67 (Mai 1909), 236–246.
- : „Meine Wege und Ziele“, in: Raymund Schmidt (Hg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. III*, Leipzig: 1922, 53–98.
- Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M.: 1992.
- : *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: 1992.
- : „Combining Value Pluralism with Moral Universalism. Isaiah Berlin and Beyond“, in: *The Responsive Community* 9 (1999), 17–29.
- : „Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation“, in: Gert Albert (Hg.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen: 2003, 252–270.
- : „Weder Kant noch Nietzsche. Was ist affirmative Genealogie?“, in: ders., *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: 2011, 147–203.
- Jonas, Hans: *Erinnerungen*, Frankfurt/M.: 2005.
- Jung, Matthias: *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Freiburg/Br.: 1999.
- : *Hermeneutik zur Einführung*, Hamburg: 2001.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: 1998.
- Kartheininger, Markus: *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, München: 2006.
- Kauffmann, Clemens: *Strauss und Rawls: Das philosophische Dilemma der Politik*, Berlin: 2000.

- : „Anti-Traditionalismus: Die ‚ideengeschichtliche Programmatik‘ von Leo Strauss“, in: Harald Bluhm (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert*, Baden-Baden: 2006, 125–153.
- Keller, Patrick: *Neokonservatismus und amerikanische Außenpolitik: Ideen, Krieg und Strategie von Ronald Reagan bis George W. Bush*, Paderborn: 2008.
- Kern, Walter (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2 – Traktat Offenbarung*, Freiburg/Br.: 1985.
- Kertész, Imre: „Der Holocaust als Kultur“, in: ders., *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*, Reinbek bei Hamburg: 1999, 54–69.
- Kielmansegg, Peter (Hg.): *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Washington, D.C.: 1995.
- Kierkegaard, Sören: *Einübung im Christentum*, Simmerath: 2003.
- Kinzel, Till: *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms ‚The Closing of the American Mind‘*, Berlin: 2002.
- Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München: 1997.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: „Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *„Geschichte durch Geschichte überwinden“: Ernst Troeltsch in Berlin*, Gütersloh: 2006, 21–47.
- Klingenstein, Susanne: „Die Maimonides-Bombe oder Alle anderen sind dümmer als ich“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. März 2011, N 4.
- Köhnke, Klaus Christian: „Neukantianismus zwischen Positivismus und Idealismus?“, in: Rüdiger vom Bruch (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, Stuttgart: 1989, 41–52.
- : *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M.: 1993.
- Korsch, Karl: *Marxismus und Philosophie*, Leipzig: 1923.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Theologie des Wortes Gottes: Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen: 2001.
- Kraemer, Joel L.: „The Death of an Orientalist. Paul Kraus from Prague to Cairo“, in: Martin Kramer (Hg.), *The Jewish Discovery of Islam*, Tel Aviv: 1999, 181–223.
- Krockow, Christian von: *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt/M.: 1990.
- Krohn, Claus-Dieter: *Intellectuals in Exile: Refugee Scholars and the New School for Social Research*, Amherst, MA: 1993.
- Krüger, Gerhard: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt/M.: 1939.
- : „Einführung“, in: Platon, *Der Staat. Über das Gerechte*, Zürich: 1950, 7–63.
- Krumbacher, Friedrich Arnold (Hg.): *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München: 1964.
- Kuhn, Helmut: „‚Klassisch‘ als historischer Begriff“, in: Werner Jaeger (Hg.), *Das Problem des Klassischen*, Leipzig: 1931, 109–128.
- : „Existenzphilosophie“, in: *Zeitwende* 9 (1933), 385–391.
- : „Humanismus in der Gegenwart. Zu Werner Jaegers Paideia“, in: *Kant-Studien* 39 (1934), 328–338.
- : *Sokrates: Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Berlin: 1934.
- : „Naturrecht und Historismus“, in: *Zeitschrift für Politik* 3 (1956), 289–304.
- : „Curriculum vitae meae“, in: Ludwig J. Pongratz (Hg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. III*, Hamburg: 1977, 236–283.

- : „Die sokratische Frage und die christliche Antwort (1973)“, in: ders., *Ideologie, Hydra der Staatenwelt*, Köln: 1985, 568–587.
- Kusch, Martin: *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London: 1994.
- Laak, Dirk van: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens: Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin: 2002.
- Lampert, Laurence: *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, IL: 1996.
- Laube, Reinhard: *Karl Mannheim und die Krise des Historismus: Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*, Göttingen: 2004.
- Lazier, Benjamin: *God Interrupted: Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton, NJ: 2008.
- : „Natural Right and Liberalism: Leo Strauss in Our Time“, in: *Modern Intellectual History* 6 (2009), 171–188.
- Lembeck, Karl-Heinz: „Historisches Bewußtsein und philosophische Archäologie. Natorp und Dilthey zum Problem der Philosophiegeschichte“, in: Helmut Holzhey (Hg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg: 1994, 379–396.
- : *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg: 1994.
- Leonhard, Jörn: „„Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden“. Ernst Troeltsch und die geschichtspolitische Überwindung der Ideen von 1914“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), „*Geschichte durch Geschichte überwinden*“: Ernst Troeltsch in Berlin, Gütersloh: 2006, 205–230.
- Lethen, Helmut: „Auf der Grenze zwischen Politischem Existenzialismus und Historismus. Plessners Balanceakt in den zwanziger Jahren“, in: Thomas Keller (Hg.), *Leben und Geschichte: Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München: 2006, 264–290.
- Levine, Donald N.: *Powers of the Mind: The Reinvention of Liberal Learning in America*, Chicago, IL: 2006.
- Lilla, Mark: „Kant’s Theological-Political Revolution“, in: *The Review of Metaphysics* 52 (1998), 397–434.
- : „The Closing of the Straussian Mind“, in: *The New York Review of Books*, 4. November 2004, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2004/nov/04/the-closing-of-the-straussian-mind>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- : *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York: 2007.
- Lohmann, Johann Friedrich: *Karl Barth und der Neukantianismus: Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, Berlin: 1995.
- Löwith, Karl: *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, IL: 1949.
- : *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: 1984.
- : *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart: 1986.
- : *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [1941], Hamburg: 1995.
- Lübbe, Hermann: „Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie“, in: Klaus Oehler (Hg.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M.: 1962, 204–229.
- Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: 1923.
- : *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin: 1954.

- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M.: 1995.
- Maier, Hans: *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln: 1970.
- : „Politische Theologie – neu besehen“, in: ders., *Politische Religionen, Gesammelte Schriften Bd. 2*, München: 2007, 90–104.
- Mann, Thomas: *Briefe 1937–1947*, Frankfurt/M.: 1963.
- : „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik (1923)“, in: ders., *Werke in dreizehn Bänden, Band 12*, Frankfurt/M.: 1974, 627–629.
- Mannheim, Karl: „Historismus“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 52.1 (1924), 1–60.
- : „Das Problem einer Soziologie des Wissens“, in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlin: 1964, 308–387.
- : *Ideologie und Utopie [1929]*, Frankfurt/M.: 1995.
- Marion, Jean-Luc: *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg/Br.: 2011.
- Maritain, Jacques: *Man and the State*, Washington, D.C.: 1998.
- : ders./Adler, Mortimer Jerome (Hgg.): *Scholasticism and Politics*, New York, NY: 1940.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, Bd. 3*, Berlin: 1969.
- McCumber, John: *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*, Evanston, IL: 2001.
- McKeon, Richard: *Freedom and History and Other Essays: An Introduction to the Thought of Richard McKeon*, Chicago, IL: 1990.
- McNeill, William H.: *Hutchins' University: A Memoir of the University of Chicago 1929–1950*, Chicago, IL: 1991.
- Mehring, Reinhard: „Humanismus als ‚Politicum‘: Werner Jaegers Problemgeschichte der griechischen ‚Paideia‘“, in: *Antike und Abendland* 45 (1999), 111–128.
- : „Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt“, in: Hans Joas/Peter Vogt (Hgg.), *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin: 2011, 138–168.
- Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: 1988.
- : *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart: 1996.
- : „Epilog. Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freundschaft?“, in: ders., *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: 1998, 155–181.
- : *Warum Politische Philosophie?*, Stuttgart: 2000.
- : „Vorwort zur zweiten Auflage“, in: Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, XV–XX.
- : *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart: 2003.
- : *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: 2006.
- : *Was ist Politische Theologie?*, München: 2006.
- : „Der Streit um die Politische Theologie. Ein Rückblick“, in: ders., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: 2009, 269–300.
- : *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: 2009.
- Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus*, München: 1936.
- Meja, Volker/Stehr, Nico (Hgg.): *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 1: Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: 1982.

- : *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 2: Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: 1982.
- Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*, Mainz: 1968.
- : *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967–1997)*, Mainz: 1997.
- Meyer, Thomas: „Konstellationen, Kontexte und Netzwerke – ein Vorschlag zur Erforschung jüdischer Philosophie zwischen 1900 und 1933“, in: *transversal* (2005), 9–39.
- : „Der ‚nichtjüdische Jude‘. Jüdische Identität im 20. Jahrhundert“, in: Richard Faber (Hg.), *Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?*, Würzburg: 2006, 105–120.
- : „Neue Literatur zu Leo Strauss“, in: *Philosophische Rundschau* 55 (2008), 168–186.
- : *Vom Ende der Emanzipation: Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, Göttingen: 2008.
- : „Leo Strauss und Immanuel Kant“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 4 (2010), 111–129.
- : „Spinoza in Weimar. Ein Nichtgespräch zwischen den Anwesenden Ernst Cassirer und Leo Strauss“, in: Birgit Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens: Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg: 2012, 41–66.
- Mittleman, Alan L.: *Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, New York, NY: 1990.
- Moltmann, Jürgen: „Warnung vor einem gefährlichen Glück. Wiedergelesen: Karl Barth ‚Der Römerbrief‘, 1922“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. Februar 1977, S. 21.
- : *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: 1964.
- : „Politische Theologie in ökumenischen Kontexten“, in: ders., *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale*, Neukirchen-Vluyn: 2011, 1–10.
- Moyn, Samuel: „From Experience to Law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion“, in: *History of European Ideas* 33 (2007), 174–194.
- : *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge, MA: 2010.
- Myers, David N.: *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton, NJ: 2003.
- Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Der Sinn des Historischen: Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt/M.: 1996.
- Nagl, Ludwig: „Wilhelm Jerusalems Rezeption des Pragmatismus“, in: Michael Benedikt (Hg.), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung, Bd. 5, Im Schatten der Totalitarismen: Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie, Philosophie in Österreich 1920–1951*, Wien: 2005, 344–353.
- Natorp, Paul: *Philosophie: Ihr Problem und ihre Probleme*, Göttingen: 1911.
- : *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus [1903]*, Hamburg: 2004.
- Neville, Robert C.: *A Theology Primer*, Albany, NY: 1991.
- Nietzsche, Friedrich: „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller“, in: ders., *Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen, Kritische Studienausgabe, Bd. 1*, Berlin: 1988, 157–242.
- : *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe, Bd. 5*, München: 1988.
- Niewöhner, Friedrich: „Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888 – Ursprünge und Begriff“, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin: 1997, 17–31.
- : „Platons Höhle wurde unterkellert, Leo Strauss wollte raus“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. November 1997, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-platons-hoehle-wurde-unterkellert-11313444.html>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Norton, Anne: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven, CT: 2004.

- Oeming, Manfred: *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt: 1998.
- Oexle, Otto Gerhard: „Das Mittelalter als Waffe. Ernst H. Kantorowicz' ‚Kaiser Friedrich der Zweite‘ in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik“, in: ders., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: 1996, 163–215.
- : *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: 1996.
- : „‚Historismus‘. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs“, in: ders., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: 1996, 41–72.
- : „Zusammenarbeit mit Baal. Über die Mentalitäten deutscher Geisteswissenschaftler 1933 – und nach 1945“, in: *Historische Anthropologie* 8 (2000), 1–27.
- Orozco, Teresa: *Platonische Gewalt: Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg: 1995.
- : „Kulturkritik jenseits des Politischen? Probleme der Carl Schmitt-Interpretation“, in: Marion Heinz (Hg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg: 2006, 101–124.
- Orth, Ernst Wolfgang: „Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum“, in: Wolfgang Marx (Hg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg: 2001, 49–77.
- Ottmann, Henning: „Der Tod des Sokrates und seine Bedeutung für die politische Philosophie“, in: Rupert Hofmann (Hg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim: 1989, 179–191.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1916]*, München: 2004.
- Overbeck, Franz: *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Basel: 1919.
- : *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie [1873]*, Darmstadt: 1974.
- Pangle, Thomas L.: *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, MD: 2006.
- Pannenberg, Wolfhart: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Stuttgart: 1997.
- Pelluchon, Corine: *Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris: 2005.
- Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: 1935.
- Peukert, Detlev J.K.: *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne*, Frankfurt/M.: 1987.
- Pfleiderer, Georg: *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft: Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*, Tübingen: 1992.
- Pippin, Robert B.: „Die moderne Welt von Leo Strauss“, in: ders., *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: 2005, 127–149.
- Pocock, J. G. A.: „Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's ‚Strauss's Machiavelli‘“, in: *Political Theory* 3 (1975), 385–401.
- Pöggeler, Otto: „Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer“, in: Theo Kobusch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt: 2006, 241–254.
- Putnam, Hilary: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M.: 1982.

- Rabkin, Yakov M.: *A Threat from Within: A History of Jewish Opposition to Zionism*, London: 2006.
- Radbruch, Gustav: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946)*, Baden-Baden: 2002.
- Radkau, Joachim: *Die deutsche Emigration in den USA: Ihr Einfluß auf die amerikanische Europapolitik 1933–1945*, Düsseldorf: 1971.
- : *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München: 2005.
- Rahner, Karl: „Die Hominisation als theologische Frage [1961]“, in: ders., *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie, Sämtliche Werke, Bd. 15*, Freiburg/Br.: 2002, 38–100.
- Rauschnig, Hermann: *Die Revolution des Nihilismus*, Zürich: 1938.
- Reinhard, Wolfgang: *Freunde und Kreaturen. ‚Verflechtung‘ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen*, München: 1979.
- Rendtorff, Trutz: Art. „Troeltsch“, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin: 2002, 130–143.
- Riehl, Alois: *Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System, 3 Bände*, Leipzig: 1876–1887.
- : *Friedrich Nietzsche: Der Künstler und der Denker*, Stuttgart: 1897.
- : „Probleme der Lebensanschauung“, in: ders., *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig: 1904, 180–212.
- : „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“, in: ders., *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig: 1925, 227–253.
- Rorty, Richard: „That Old-Time Philosophy“, in: *The New Republic* 36 (1988), 28–32.
- Rosen, Stanley: „Leo Strauss and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns“, in: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991, 155–167.
- Rosenzweig, Franz: „Atheistische Theologie“, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: 1984, 687–699.
- : „Einleitung zu Hermann Cohens Jüdischen Schriften“, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: 1984, 177–223.
- : „Vertauschte Fronten“, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht: 1984, 235–237.
- : *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M.: 1988.
- Rutkoff, Peter M./Scott, William B.: *New School: A History of the New School for Social Research*, New York, NY: 1986.
- Ryan, Alan: *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, NY: 1995.
- Scheler, Max: *Probleme einer Soziologie des Wissens*, München: 1924.
- : *Erkenntnis und Arbeit: Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, Frankfurt/M.: 1960.
- : „Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis“, in: Volker Meja (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie, Band 1: Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: 1982, 57–67.
- Schiller, Kay: „Historismuskrisis und ‚Dritter Humanismus‘: Werner Jaegers Beiträge zum Humanitätsdiskurs“, in: Gerald Hartung (Hg.), *Weltoffener Humanismus. Philosophie, Philologie und Geschichte in der deutsch-jüdischen Emigration*, Bielefeld: 2006, 71–89.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: 2001.

- Schlette, Magnus: „Vollendung der Religion? Überlegungen zum religiösen Atheismus im 19. Jahrhundert“, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen: 2003, 41–73.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs ‚neues Denken‘, Bd. 2: Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/Br.: 2006.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Berlin: 1934.
- Schnädelbach, Herbert: *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, Freiburg/Br.: 1974.
- : *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M.: 1983.
- : *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M.: 1987.
- Scholtz, Gunter (Hg.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine internationale Diskussion*, Berlin: 1997.
- Schorch, Grit: „Philosophie und Gesetz. Moses Mendelssohn in Leo Strauss' Wissenschaftsprogramm“, in: *Mendelssohn-Studien* 15 (2007), 73–106.
- Schorcht, Claudia: *Philosophie an den bayerischen Universitäten: 1933–1945*, Erlangen: 1990.
- Schröder, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: 1998.
- Sheppard, Eugene R.: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham, MA: 2006.
- Shils, Edward: „Robert Maynard Hutchins“, in: ders. (Hg.), *Remembering the University of Chicago: Teachers, Scientists, and Scholars*, Chicago, IL: 1991, 185–196.
- Sieg, Ulrich: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin: 2001.
- : *Deutschlands Prophet Paul de Lagarde und die Ursprünge des Antisemitismus*, München: 2007.
- Simon, Ernst: „Hannah Arendt – Eine Analyse“, in: Friedrich Arnold Krumbacher (Hg.), *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München: 1964, 39–77.
- : *Sechzig Jahre gegen den Strom: Briefe von 1917–1984*, Tübingen: 1998.
- Skinner, Quentin: *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*, Cambridge: 2011.
- Smith, John Edwin: *Experience and God*, New York, NY: 1995.
- Smith, Steven B.: *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago, IL: 2006.
- : ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge: 2009.
- Söllner, Alfons: „Die Emigration im Kontext – Eine Skizze zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts“, in: ders., *Fluchtpunkte: Studien zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Baden-Baden: 2006, 11–28.
- : „Leo Strauss' Denkweg gegenüber der Moderne – Der Weimarer Ausgangspunkt“, in: ders., *Fluchtpunkte: Studien zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Baden-Baden: 2006, 79–97.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* [1918/1922], München: 1969.
- Spinoza, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg: 1994.
- Spitzer, Leo: „Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism“, in: *Journal of the History of Ideas* 5 (1944), 191–203.
- Spörl, Gerhard: Die Leo-Konservativen, *Der Spiegel*, 4. August 2003, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-28102441.html>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Steiner, Stephan: „Die Eröffnung der symbolischen Dimension. Zum Streit um Hermann Cohens Gesetzesinterpretation“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Erzeugung and Korrela-*

- tion – *The Question of Language in the Philosophy of Religion Following Hermann Cohen* [im Erscheinen].
- : „Gegenstrebige Freundschaften. Leo Strauss zwischen Gerhard Krüger und Karl Löwith“, in: Matthias Bormuth (Hg.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise*, Göttingen: 2008, 154–175.
 - : „Neoaristotelische Ethik oder antihumanistischer Affekt? Leo Strauss' Verhältnis zu den frühen Vorlesungen Martin Heideggers“, in: Matthias Flatscher (Hg.), *Neue Stimmen der Phänomenologie*, Nordhausen: 2011, 150–162.
- Stickers, Kenneth W.: „Der Einfluss von Charles S. Peirce und William James auf die Soziologie des Wissens bei Max Scheler – ein Dialog zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus in historischer Perspektive“, in: Larry A. Hickman (Hg.), *John Dewey: Zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus*, Münster: 2004, 46–58.
- Stöltzing, Erhard: *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin: 1986.
- Strauss Clay, Jenny: The Real Leo Strauss, *The New York Times*, 7. Juni 2003, <http://www.nytimes.com/2003/06/07/opinion/the-real-leo-strauss.html>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Strauss, Leo: Das Camp in Forchtenberg, in: *Der Jüdische Student* 21 (1924), 196–200.
- : Casseler Kurse im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, in: *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck*, 19. Februar 1925, unpaginiert.
 - : Casseler Kurse im Auftrag der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, in: *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck*, 28. August 1925, unpaginiert.
 - : „The Literary Character of The Guide for the Perplexed“, in: Salo W. Baron (Hg.), *Essays on Maimonides*, New York, NY: 1941, 37–91.
 - : „Persecution and the Art of Writing“, in: *Social Research* 8 (1941), 488–504.
 - : „Farabi's Plato“, in: *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, NY: 1945, 357–393.
 - : *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, IL: 1952.
 - : *Natural Right and History*, Chicago, IL: 1953.
 - : „Criticism: Sixteen Appraisals“, in: ders., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 268–270.
 - : „Dewey, John. *German Philosophy and Politics*“, in: ders., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 279–284.
 - : „Kurt Riezler“, in: ders., *What Is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 233–260.
 - : „What is Political Philosophy?“, in: ders., *What is Political Philosophy?*, Glencoe, IL: 1959, 9–55.
 - : *The City and Man*, Chicago, IL: 1964.
 - : *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, IL: 1975.
 - : „Introductory Essay for Hermann Cohen, Religion of Reason out of the Sources of Judaism“, in: ders., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, IL: 1983, 233–247.
 - : „Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections“, in: ders., *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, IL: 1983, 147–173.
 - : *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, IL: 1983.
 - : ders./Crosepy, Joseph (Hgg.): *History of Political Philosophy* [1963], Chicago, IL: 1987.
 - : „How to Begin to Study Medieval Philosophy“, in: ders., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, IL: 1989, 207–226.
 - : „An Introduction to Heideggerian Existentialism“, in: ders., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, IL: 1989, 27–46.

- : „Relativism“, in: ders., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, IL: 1989, 13–26.
- : *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997.
- : „Antwort auf das ‚Prinzipielle Wort‘ der Frankfurter (1923)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 299–306.
- : „Biblische Geschichte und Wissenschaft (1925)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 357–362.
- : „Cohen und Maimuni (1931)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 393–436.
- : „Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis (1921)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 237–297.
- : „Das Heilige (1923)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 307–310.
- : „Der Konspektivismus (1929)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 365–375.
- : „Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums. Bemerkungen zu Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 29–66.
- : „Der Zionismus bei Nordau (1923)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 315–321.
- : „Einleitung“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 9–27.
- : „Lebenslauf [1921]“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 298.
- : „Paul de Lagarde (1924)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 323–331.
- : „Soziologische Geschichtsschreibung (1924)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 333–337.
- : „Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft (1924)“, in: ders., *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 2*, Stuttgart: 1997, 341–349.
- : „A Giving of Accounts“, in: Kenneth H. Green (Hg.), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany, NY: 1997, 457–466.
- : „German Nihilism“, in: *Interpretation* 26 (1999), 353–376.
- : *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago, IL: 2000.
- : *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001.
- : *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Stuttgart: 2001.
- : „Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (1932)“, in: ders., *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, Gesammelte Schriften, Bd. 3*, Stuttgart: 2001, 217–238.
- : „Bemerkung zu der Weinbergschen Kritik (1925)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 427–430.

- : „„Die Zukunft einer Illusion‘ (1928)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 431–439.
- : „Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer (1926)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 389–414.
- : „Zur Ideologie des politischen Zionismus (In Erwiderung auf drei Aufsätze Max Josephs) (1929)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2001, 441–448.
- : *The Early Writings (1921–1932)*, Albany, NY: 2002.
- : „The Living Issues of German Postwar Philosophy (1940)“, in: Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press: 2006, 115–139.
- : „Reason and Revelation (1948)“, in: Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: 2006, 141–180.
- : „The Re-Education of Axis Countries Concerning the Jews“, in: *The Review of Politics* 69 (2007), 530–538.
- : „Zionismus und Orthodoxie (1924)“, in: ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 1*, Stuttgart: 2008, 451–458.
- Tamer, Georges: *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden: 2001.
- Tanguay, Daniel: *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Paris: 2003.
- : *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven, CT: 2007.
- Tarcov, Nathan: „Will the Real Leo Strauss Please Stand Up?“, in: *The American Interest*, September/October 2006, <http://www.the-american-interest.com/article.cfm?piece=166>, zuletzt abgerufen am: 1.7.2013.
- Taubes, Jacob: „Carl Schmitt – Ein Apokalyptiker der Gegenrevolution (1985)“, in: ders., *Jacob Taubes – Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, München: 2012, 237–254.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: 1989.
- Theunissen, Michael: *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/Br.: 1958.
- : „Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie“, in: *Information Philosophie* 5 (2003), 7–14.
- Thomä, Dieter: „Gegen Selbsterhitzung und Naturvergessenheit. Nachwort zur Aktualität des Philosophen Günther Anders“, in: Günther Anders, *Über Heidegger*, München: 2001, 398–434.
- Tilitzki, Christian: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bände*, Berlin: 2002.
- Troeltsch, Ernst: „Die Selbständigkeit der Religion“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5 (1895), 361–436.
- : *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen: 1922.
- : „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik“, in: ders., *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923)*, Berlin: 2002, 477–512.
- Udoff, Alan (Hg.): *Leo Strauss's Thought. Toward a Critical Engagement*, Boulder, CO: 1991.
- Vom Bruch, Rüdiger: *Die Berliner Universität in der NS-Zeit*, Stuttgart: 2005.
- Weber, Max: *Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 8, Briefe 1913–1914*, Tübingen: 2003.
- : *Wissenschaft als Beruf* [1919], Berlin: 2010.
- Weinberg, Hans: „Zionismus und Religion“, in: *Der Jüdische Student* 22 (1925), 8–15.

- Wiehl, Reiner: „Vertauschte Fronten“. Franz Rosenzweigs Stellungnahme zur Davoser Disputation“, in: Dominic Kaegi (Hg.), *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg: 2002, 207–214.
- Wiese, Christian: *Weiterwohnlichkeit der Welt: Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin: 2003.
- Wilhelm, Kurt: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, 2 Bände, Tübingen: 1967.
- Wilke, Matthias: *Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs: Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit*, Tübingen: 2005.
- Windelband, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [1892], Tübingen: 1993.
- Wobbermin, Georg: *Religionsphilosophie*, Berlin: 1924.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/M.: 1991.
- Zank, Michael: „Introduction“, in: Leo Strauss, *The Early Writings (1921–1932)*, Albany, NY: 2002, 3–49.
- : „Politische Theologie als Genealogie. Anmerkungen zu Schmitt, Strauss, Peterson und Assmann“, in: Gesine Palmer (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext*, Tübingen: 2007, 229–250.
- Zuckert, Catherine H.: *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, IL: 1996.
- : dies./Zuckert, Michael P.: *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, IL: 2006.
- : „Jewish, Yes, but Heideggerian?“, in: Samuel Fleischacker (Hg.), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburgh, PA.: 2008, 83–105.

Sach- und Personenregister

- Adler, Mortimer J. 149, 152–155, 164, 240
Adorno, Theodor W. 125
Altman, William 115
Angehrn, Emil 246
Antike 14 f., 17 f., 27, 33, 35, 107, 110, 115, 145, 161, 167, 170, 172, 181, 184, 188–193, 196, 217 f., 230, 234, 249, 275 f., 279–281
Aquino, Thomas von 54, 152–155, 167
Arendt, Hannah 8, 25, 114, 134, 169, 233, 258–263
Aristoteles 29, 53, 66, 92, 97, 152, 158, 167, 177, 188–193, 247
Assimilation 25, 37, 41, 45, 47, 75, 83, 148
Atheismus 15 f., 20, 27 f., 30, 38, 44–46, 49 f., 52, 78, 80–84, 87–89, 93, 97 f., 110, 188, 220, 272, 280 f.
Aufklärung 32 f., 51–53, 56 f., 65 f., 75, 84, 88 f., 93 f., 102, 125, 214, 236, 244
Augustinus 272

Bacon, Francis 102, 216, 252
Baeumler, Alfred 123
Baron, Salo W. 150, 242
Barth, Karl 19, 54, 58–60, 70 f., 76, 78–82, 268, 271
Bauer, Bruno 89, 110
Benjamin, Walter 37, 114
Bergson, Henri 117
Berlin, Isaiah 163, 165, 264, 267
Bismarck, Otto von 163, 238
Bloom, Allan 2–5, 112, 174, 199, 220, 270, 278
Bluhm, Harald 11 f., 148 f., 172, 225
Blumenberg, Hans 272
Brelage, Manfred 204
Breuer, Isaac 25, 48, 123

Bruck, Moeller van den 123
Brumlik, Micha 31, 33
Brunner, Emil 19, 79, 103, 106
Buber, Martin 25, 88, 114, 259
Buchanan, Scott 152
Bultmann, Rudolf 4, 268
Bush, George W. 1, 112 f., 115
Butterworth, Charles 250

Caesar 128
Calvin, Johannes 76
Cassirer, Ernst 15, 19, 21 f., 25, 27, 29 f., 41, 54, 58, 64, 67, 73, 104, 114, 121, 123, 149, 168, 187, 194, 204
Cheney, Dick 112
Chicago 2, 12, 17, 95, 108 f., 114, 133, 149–155, 164, 189, 237, 241, 250, 259
Churchill, Winston 116, 125 f., 128
Cohen, Hermann 2, 14, 22, 25, 29, 30, 33, 64, 71, 73, 177, 188 f., 194, 201–206
Cohn, Jonas 135
Comte, Auguste 235
Cropsey, Joseph 248
Curtius, Ernst Robert 134, 136, 233

Darwin, Charles 45, 253
Deutscher, Isaac 83
Dewey, John 146, 152, 154 f., 164, 173, 181, 192, 236–254, 265, 267, 278
Dezisionismus 93, 105, 186, 198
Dialektische Theologie 4, 10, 27, 54, 58–60, 68–70, 81, 84, 268, 275
Dilthey, Wilhelm 135, 144, 146, 175–178, 205, 207, 215 f., 221–224, 226, 261
Dostojewski, Fjodor 60

- Dubnow, Simon 55, 130 f.
- Eckel, Jan 6
- Eichmann, Adolf 259, 261 f.
- Elias, Norbert 37
- Emigranten 2, 8, 115, 153, 255
- Emigration 8, 17, 53, 90, 95, 112, 129, 135, 153, 190
- Engels, Friedrich 245 f.
- Erfahrung 6, 28, 31 f., 36, 46, 51, 55, 59, 62 f., 68, 70–74, 77, 101 f., 104–106, 120, 132, 134, 137, 149, 173 f., 189, 202, 209, 213, 239 f., 247, 252, 254, 257 f., 265–267, 274
- Esoterisches Schreiben 16, 34 f., 92, 99, 203, 219, 225 f., 242, 254, 256, 258
- Existenzphilosophie 50, 63, 69 f., 73 f., 93, 118, 127, 168 f., 176, 190, 197, 230, 271
- Factum brutum 80, 97 f., 102, 104
- Feuchtwanger, Ludwig 95
- Feuerbach, Ludwig 94
- Fortin, Ernest 219, 221–225
- Freud, Sigmund 30, 83
- Fromm, Erich 37, 116
- Gadamer, Hans-Georg 4, 18, 36, 114, 173, 177, 180 f., 189, 192–194, 196 f., 203–230, 233, 258
- Generation 8, 14, 23, 36 f., 41, 56 f., 84, 111, 115, 120–124, 137, 143 f., 157, 160, 164, 197, 211–213, 271
- Gerhardt, Volker 190
- Glatzer, Nahum 8
- Glaukon 119
- Goethe, Johann Wolfgang von 31, 84, 274
- Gogarten, Friedrich 19, 58 f., 61, 68–70, 73, 78 f., 114, 228 f.
- Graf, Friedrich Wilhelm 118, 143–145, 157 f.
- Green, Kenneth H. 4, 11, 13, 35
- Guttman, Julius 33–36, 41, 55, 58, 65, 74–77, 90–99, 194
- Haam, Achad 25, 38
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 89, 110, 140, 178, 188, 206, 236, 246, 260
- Heidegger, Martin 4, 17, 24 f., 28, 64, 67 f., 73 f., 78, 109, 111, 114, 118, 121, 123, 149, 168 f., 174–180, 183, 185, 190, 194 f., 206, 209 f., 221 f., 224, 226, 258 f., 268
- Heimpel, Hermann 143
- Heine, Heinrich 83
- Heinemann, Fritz 90, 95
- Heinemann, Isaak 91
- Heller, Joseph 95
- Herder, Johann Gottfried 163, 178
- Hermeneutik 3–5, 10, 18, 39, 44, 105, 121, 135, 152, 180, 188, 193 f., 200, 203, 210, 211, 213 f., 217–226, 241 f., 254, 256, 258, 260, 267, 275, 280
- Herzl, Theodor 42
- Heussi, Karl 139
- Historisches Bewusstsein 135, 173 f., 176, 187 f., 191, 194, 201, 205, 211, 214–218, 220 f., 223 f., 228
- Historisierung 11, 66 f., 124, 136, 138, 141, 144, 150, 157, 164, 170 f., 174, 177, 187, 211, 217, 234, 268, 270, 280
- Historismus 9, 16–18, 27, 66, 91, 93, 108–110, 124, 128–130, 132–142, 144–149, 151, 154–156, 158, 160, 163 f., 168–175, 178, 180–183, 185, 187–189, 193, 196, 206 f., 211, 213 f., 217–219, 221 f., 225, 227 f., 233 f., 238, 255, 263, 268, 275 f.
- Hitler, Adolf 116, 120, 123, 127 f., 154 f., 164, 186, 238, 240
- Hobbes, Thomas 20, 78, 117, 120, 216
- Holzhey, Helmut 201, 205
- Horaz 139
- Horkheimer, Max 125, 134, 233
- Horwitz, Robert 250–254
- Hübener, Wolfgang 7
- Hübscher, Arthur 205
- Humanismus 21, 111, 135, 151, 155, 160, 176, 189–192, 196, 244
- Humboldt, Wilhelm von 178
- Husserl, Edmund 24, 98, 109, 114, 176 f., 211

- Hutchins, Robert M. 114, 149, 152–154, 237
- Ideengeschichte 8, 36, 112, 121, 148, 216, 225
- Individualismus 25, 65, 101, 117, 141, 144, 155, 160–163, 191, 243, 265
- Irrationale 15, 22 f., 62, 105, 226, 266
- Jacobi, Friedrich Heinrich 15, 21–23
- Jaeger, Werner 180, 183, 190 f., 194, 196 f., 214, 224
- Janssens, David 13
- Jeremia 76
- Jerusalem, Wilhelm 244 f.
- Jonas, Hans 51 f., 74, 169
- Jüdisches Problem 15, 30, 37, 39, 41 f.
- Jugendbewegung 15, 21, 36 f., 55, 87
- Jünger, Ernst 112, 118, 123, 183, 185
- Kallen, Horace M. 237
- Kant, Immanuel 45, 48, 73–76, 143, 147, 177 f., 188, 196, 200–204, 225, 234, 265
- Kartheininger, Markus 13 f.
- Kierkegaard, Sören 60 f., 76, 98, 107, 110, 118
- Klein, Jacob 220
- Klingenstein, Susanne 8
- Kojève, Alexandre 174
- Konstellation 4 f., 9–11, 15, 17 f., 37, 41, 56, 68, 100, 102, 112 f., 117, 132, 138, 143, 149, 152 f., 170, 175, 181, 227, 232, 268, 271
- Korsch, Karl 245
- Kraus, Paul 96
- Krüger, Gerhard 4, 36, 41, 56, 78, 107, 120, 127, 207, 213, 228 f., 234, 268, 278, 281
- Kuhn, Helmut 153, 158, 180, 189, 195–199, 250
- Kuhn, Thomas 141
- Kulturkritik 2, 18, 36, 84, 87, 96, 118, 145 f., 154, 161, 171, 180–184, 189, 192 f., 198, 200, 211, 288
- Lagarde, Paul de 23 f., 45, 127
- Lange, Friedrich Albert 201
- Laube, Reinhard 134 f., 233
- Lazier, Benjamin 14, 112
- Lebensführung 20, 80–82, 163, 178 f., 185, 187, 189, 193, 195, 244, 250, 253, 278, 281
- Lebensphilosophie 63, 145 f., 195, 206, 211
- Lecky, William E. H. 255
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 141
- Lembeck, Karl-Heinz 201
- Lessing, Gotthold Ephraim 33
- Liberalismus 26, 36, 39–42, 44–46, 57, 59, 64–67, 75, 78 f., 84, 111 f., 114 f., 119 f., 123 f., 128, 131, 151–153, 155, 157, 159, 164, 166 f., 169, 183, 192, 198 f., 222 f., 226, 237, 241, 243, 252, 255 f., 258, 264, 266
- Locke, John 117
- Löwenthal, Leo 37
- Löwith, Karl 4, 20, 33, 36, 48, 74, 78, 89, 97 f., 110, 121 f., 151, 185, 189, 197, 257 f., 268, 272 f.
- Lukács, Georg 125, 245, 267
- Luther, Martin 76
- Luxemburg, Rosa 83
- Machiavelli, Niccolò 249
- Maimonides 8 f., 13, 34–36, 54, 86, 91, 96, 99, 242
- Mann, Golo 259
- Mann, Thomas 153 f., 157
- Mannheim, Karl 132–136, 228 f., 231–237, 240, 244, 257
- Marburger Hermeneutik 4 f., 18, 213, 231, 268
- Maritain, Jacques 153–155, 172
- Marsilius von Padua 249
- Marx, Karl 83, 89, 110, 163, 206, 245 f.
- Maybaum, Ignaz 95
- McCarthy, Joseph 164
- McKeon, Richard 152 f.
- Mead, George Herbert 152
- Mehring, Reinhard 109, 190
- Meier, Heinrich 3 f., 12 f., 16, 37 f., 41, 97, 181 f., 269–274, 277 f.
- Meinecke, Friedrich 129, 141
- Mendelssohn, Moses 56 f., 72, 174
- Metz, Johann Baptist 271
- Meyer, Agnes E. 153
- Meyer, Thomas 5, 7, 9 f., 41, 57, 83, 94, 96, 150, 154, 174, 203

- Mommsen, Wolfgang 141
Morgenthau, Hans 153
- Nationalsozialismus 17, 40, 116 f., 120, 122–124, 127, 149, 159, 164, 182, 190, 222, 240, 274
Natorp, Paul 201, 204–206, 212 f.
Naturrecht 14, 17, 49–51, 53, 108–113, 123 f., 135 f., 147–150, 152, 155–175, 179 f., 182, 189, 191–193, 196, 218, 227, 239 f., 247, 256, 269
Neokonservatismus 1 f., 13, 112 f., 115
Neukantianismus 15 f., 22, 24, 27, 54, 62 f., 67, 70, 176–178, 180 f., 187–189, 193–195, 200–208, 210–213, 219, 222 f., 228, 233 f.
New York 1 f., 17, 83, 108, 112, 114–116, 129, 133, 150–153, 180, 182 f., 193, 228, 237, 254, 259, 270
Nietzsche, Friedrich 12, 15, 19–29, 32 f., 36, 46, 49 f., 82, 89, 94, 110, 119, 121 f., 126, 129, 131, 139, 143, 145, 147, 162 f., 183, 188, 194 f., 221 f., 224, 226, 276
Nihilismus 16 f., 91, 108, 110–112, 115–120, 122, 124–129, 144, 148 f., 151, 165, 180, 182 f., 185, 227, 238, 253, 255
- Oexle, Otto Gerhard 133, 139–143, 154, 201, 222
Offenbarung 3, 9, 13, 16, 20, 27, 39, 42, 44–49, 51–53, 56–58, 60 f., 65, 67–69, 71, 73–75, 77–80, 82–86, 89–106, 110, 180, 188, 243, 258, 274–276, 280
Orthodoxie 21, 23, 26 f., 31, 35, 38, 46–48, 51–58, 65 f., 68, 78, 80 f., 83 f., 86–89, 93 f., 97 f., 114, 188, 268
Ottmann, Henning 198
Otto, Rudolf 23, 55, 62 f., 77, 87 f., 133, 140, 154, 201, 209, 222
Overbeck, Franz 79, 103
- Pangle, Thomas L. 10, 248
Paulus 60, 76, 189
Perle, Richard 112
Peterson, Erik 97, 271 f.
Peukert, Detlev 137
- Phänomenologie 22 f., 36, 121, 146, 177 f., 214 f.
Philosophiegeschichte 7, 93, 110, 180, 194, 200–210, 214, 216, 226, 228, 234, 270
Philosophiegeschichtsschreibung 6 f., 18, 177 f., 180, 193 f., 202–207, 210–215, 219, 227 f.
Philosophieverständnis 173, 175, 180, 207 f., 210, 218, 234, 243 f.
Platon 9, 18, 21, 27, 29, 96, 113, 146, 180, 187–189, 191, 193 f., 196, 199–209, 211 f., 214, 217, 222, 226 f., 248–250, 254, 265, 278
Pluralismus 58, 105, 114 f., 130, 144, 164, 171, 186, 225, 232, 237, 243, 245, 264 f., 267 f., 279, 281
Politische Philosophie 1, 8, 10 f., 13, 16, 29, 33 f., 36, 96, 99, 109–112, 123 f., 135, 149, 167, 170, 180, 190–193, 197–199, 213 f., 227 f., 231, 238, 243, 248–250, 253 f., 259, 263 f., 270, 274–278, 280
Pragmatismus 18, 105, 114, 127, 135 f., 143, 146, 152 f., 155, 169, 181, 228, 237, 239 f., 243–246, 250, 252
Problemgeschichte 76, 133, 140, 154, 177 f., 180, 191, 194, 200–212, 228, 233 f.
- Querelle des anciens et des modernes 33, 77, 192, 214, 217, 220, 223
- Radbruch, Gustav 166
Rahner, Karl 106, 271
Ranke, Leopold von 141
Rationalismus 3, 16, 22, 52 f., 64, 81, 85 f., 91 f., 125, 135 f., 141, 155, 161, 163, 166, 168 f., 174, 185, 187, 189, 192, 196, 236, 251, 260 f., 265–267, 274, 276, 278
Rauschning, Hermann 116
Reagan, Ronald 113
Redlichkeit 23, 27, 30, 33, 44, 49 f., 67, 78–80, 82, 89 f., 93, 104 f., 107, 120, 188, 280
Relativismus 16–18, 108 f., 129, 133 f., 140–145, 147, 149, 154, 157–159, 164–166, 169, 183 f., 187, 189, 191–193, 221–225, 228, 235–237, 240,

- 243, 247, 253, 259, 263–267, 269, 276
- Religionsphilosophie 14–20, 22, 33, 54–58, 62–67, 71, 73 f., 76 f., 82, 102, 105, 107 f., 149, 170, 180 f., 236, 268, 270, 276, 280
- Rice, Condolezza 112
- Riehl, Alois 180, 194 f., 206
- Riezler, Kurt 123, 168
- Robbins, Tim 112
- Rorty, Richard 250
- Rosenzweig, Franz 14, 25, 27–30, 33, 54, 57 f., 70–73, 78, 84–87, 114, 174, 268
- Rousseau, Jean-Jacques 119
- Rumsfeld, Donald 112
- Rüsen, Jörn 140
- Rutkoff, Peter M. 151
- Säkularisierung 14 f., 20, 27, 33, 43, 45, 49, 52 f., 68, 83 f., 110, 113, 272 f.
- Scheler, Max 63, 134, 136, 173, 231, 235–237, 240, 244–246
- Schleiermacher, Friedrich Wilhelm 20, 63, 73, 76
- Schmitt, Carl 9, 12, 97, 109, 114, 118–120, 123, 153, 182 f., 185 f., 269, 271–274, 278, 280
- Schnädelbach, Herbert 200
- Scholem, Gershom 34, 37 f., 90, 114, 155, 259
- Schopenhauer, Arthur 21, 200, 236
- Scott, William B. 151
- Simmel, Georg 194
- Simon, Ernst 38, 55, 77, 87 f., 90, 130, 259–262
- Smith, Steven B. 12, 17, 99, 106, 169
- Sokrates 27, 35, 188, 190, 195–199, 220, 249 f., 258, 277–279
- Sokratische Frage 27–29, 33, 49, 176–179, 187 f., 194–198, 228, 234, 249
- Soziologie 2, 18, 23, 32, 55, 129–138, 144, 173, 206, 215 f., 222, 227, 230–232, 235 f., 241 f., 244 f., 248, 257, 259–263, 266
- Spencer, Herbert 235
- Spengler, Oswald 123, 138, 146, 158, 162
- Spinoza, Baruch de 15, 41, 68, 83, 110, 168, 229, 259, 268
- Strauß, David Friedrich 50
- Strauss, Marie 150
- Subjektivierung 60, 110, 209, 246, 268
- Subjektivismus 62, 72 f., 88, 106, 132, 222
- Subjektivität 58, 61, 65, 71, 77, 84, 130, 205, 261
- Synthese 27, 38, 41, 47 f., 65, 68, 89, 159 f., 162 f., 188, 229, 233, 235
- Tanguay, Daniel 9 f.
- Tarcov, Nathan 35, 248
- Taylor, Charles 161, 163, 179
- Theologisch-politisches Problem 4, 10–20, 33, 35, 39–44, 54, 65, 67, 78, 108–110, 148, 181, 227, 254, 257 f., 263, 268–271, 276, 279
- Thomismus 91, 149, 152–155
- Thurneysen, Eduard 79
- Transfergeschichte 1, 8, 189, 270
- Transformation 11, 17, 35, 66, 75, 88, 109–111, 148 f., 171, 181 f., 192, 198, 204, 208, 227, 237, 253, 258, 270
- Transzendenz 29 f., 45, 58, 62–65, 67 f., 73–76, 78, 81, 84, 86–88, 104
- Treitschke, Heinrich von 131
- Troeltsch, Ernst 65, 109, 134, 137, 141, 144, 149, 155–163, 187, 194
- Trotsky, Leo 83
- Udoff, Alan 12, 35, 40, 77, 109, 254
- Varro 272
- Virgil 127
- Weber, Max 12, 23, 129, 132, 135, 157, 168, 185, 189, 212, 228, 231, 259, 267
- Weimar 4 f., 11, 13–18, 20, 33, 36, 39–41, 46, 54, 58, 108 f., 111, 114 f., 122, 124, 129, 134, 143, 145, 148–150, 154, 156 f., 159, 180 f., 187, 191, 193, 227 f., 231, 255
- Wiener, Max 95
- Wilhelm, Kurt 241 f.
- Windelband, Wilhelm 202

- Wissenschaft des Judentums 34, 41, 56,
91, 114, 174 f., 241
- Wissenssoziologie 2, 17 f., 109 f.,
134 f., 138, 146, 150, 170, 173, 181,
215, 227–235, 238, 240–245, 248,
250, 254, 257–261, 263, 265, 270,
273, 275 f.
- Wobbermin, Georg 63, 74 f., 77
- Wolfowitz, Paul 112
- Xenophon 35, 254
- Zank, Michael 24, 97, 188, 194
- Zionismus 15, 19–21, 23–28, 30 f., 33,
36–39, 41–44, 46–48, 51–55, 57, 68,
83, 114, 188, 237, 259, 261

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts

Alphabetische Übersicht

- Adler-Rudel, Scholem*: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. 1974. *Band 29*.
- Ostjuden in Deutschland 1880–1940. 1959. *Band 1*.
- Bach, Hans I.*: Jakob Bernays. 1974. *Band 30*.
- Barkai, Avraham*: Jüdische Minderheit und Industrialisierung. 1988. *Band 46*.
- Belke, I.* (Hrsg.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band I. 1971. *Band 21*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/1. 1983. *Band 40*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/2. 1986. *Band 44*.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker und Peter Pulzer* (Hrsg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic. 1998. *Band 57*.
- Birkenhauer, Anne*: siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Birnbaum, Max P.*: Staat und Synagoge 1918–1938. 1981. *Band 38*.
- Brenner, Michael, Rainer Liedtke und David Rechter* (Hrsg.): Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective. 1999. *Band 60*.
- Brenner, Michael, Vicki Caron und Uri R. Kaufmann* (Hrsg.): Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models. 2003. *Band 66*.
- Bucholtz, Erika*: Henri Hinrichsen und der Musikverlag C.F. Peters. 2001. *Band 65*.
- Caron, V.*: siehe *Brenner, M.*
- Charpa, Ulrich und Ute Deichmann* (Hrsg.): Jews and Sciences in German Contexts. 2007. *Band 72*.
- Deichmann, Ute*: siehe *Charpa, Ulrich*
- Feilchenfeld, Werner, Wolf Michaelis und Ludwig Pinner*: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. 1972. *Band 26*.
- Fischer, Horst*: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. 1968. *Band 20*.
- Gilbert, F.* (Hrsg.): Bankiers, Künstler und Gelehrte. 1975. *Band 31*.
- Gilchrist, S.*: siehe *Paucker, A.*
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. 1997. *Band 55*.
- Gotzmann, Andreas, Rainer Liedtke und Till van Rahden* (Hrsg.): Juden, Bürger, Deutsche. 2001. *Band 63*.
- Graetz, Heinrich*: Tagebuch und Briefe. Hrsg. von R. Michael. 1977. *Band 34*.
- Grubel, F.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York. Catalog of the Archival Collections. 1990. *Band 47*.
- Hamburger, Ernest*: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. 1968. *Band 19*.
- Heid, L., und A. Paucker* (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. 1992. *Band 49*.
- Hildesheimer, Esriel*: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. 1994. *Band 50*.
- siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Hoffmann, Christhard* (Hrsg.): Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955–2005. 2005. *Band 70*.
- Homeyer, Fritz*: Deutsche Juden als Bibliophilen und Antiquare. ²1966. *Band 10*.
- Kaufmann, U. R.*: siehe *Brenner, M.*
- Kestenberg-Gladstein, Ruth*: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Teil 1. 1969. *Band 18–1*.

- Kisch, Guido* und *Kurt Roepke*: Schriften zur Geschichte der Juden. 1959. *Band 4*.
- Kreutzberger, M.* (Hrsg.): Leo Baeck Institute New York Bibliothek und Archiv. Katalog Band 1. 1970. *Band 22*.
- siehe *Stern, Selma*
- Kulka, Otto Dov* mit *Anne Birkenhauer* und *Esriel Hildesheimer* (Hrsg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1: Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939. 1997. *Band 54*.
- Lappin, Eleonore*: Der Jude. 2000. *Band 62*.
- Leo Baeck Institute* (Hrsg.): Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon – Briefe. 1998. *Band 59*.
- Lichtenstein, Erwin*: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. 1973. *Band 27*.
- Liebeschütz, Hans*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. 1967. *Band 17*.
- Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. 1970. *Band 23*.
- Liebeschütz, H.*, und *Paucker, A.* (Hrsg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. 1977. *Band 35*.
- Liedtke, Rainer* und *David Rechter* (Ed.): Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry. 2003. *Band 68*.
- Liedtke, R.*: siehe *Brenner, M.*
- siehe *Gotzmann, Andreas*.
- Liepach, Martin*: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. 1996. *Band 53*.
- Lühe, Barbara von der*: Die Musik war unsere Rettung. 1998. *Band 58*.
- Michael, R.*: siehe *Graetz, Heinrich*.
- Michaelis, Wolf*: siehe *Feilchenfeld, Werner*
- Morgenstern, Matthias*: Von Frankfurt nach Jerusalem. 1995. *Band 52*.
- Mosse, W.E.* (Ed.): Second Chance. 1991. *Band 48*.
- Mosse, W.E.* und *A. Paucker* (Hrsg.): Entscheidungsjahr 1932. ²1966. *Band 13*.
- Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. 1971. *Band 25*.
- Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. 2., durchgesehene Auflage 1998. *Band 33*.
- Mosse, W.E.*, *A. Paucker* und *R. Rürup* (Hrsg.): Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History. 1981. *Band 39*.
- Paucker, A.*, mit *S. Gilchrist* und *B. Suchy* (Hrsg.): Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943. 1986. *Band 45*.
- siehe *Benz, W.*
- siehe *Heid, L.*
- siehe *Liebeschütz, H.*
- siehe *Mosse, W. E.*
- Pinner, Ludwig*: siehe *Feilchenfeld, Werner*
- Prinz, Arthur*: Juden im deutschen Wirtschaftsleben. 1984. *Band 43*.
- Pulzer, Peter*: siehe *Benz, W.*
- Rahden, Till van*: siehe *Gotzmann, Andreas*.
- Rechter, D.*: siehe *Brenner, M.*
- siehe *Liedtke, R.*
- Reinharz, J.* (Hrsg.): Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus. 1981. *Band 37*.
- Reissner, Hanns G.*: Eduard Gans. 1965. *Band 14*.
- Richarz, Monika*: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. 1974. *Band 28*.
- und *R. Rürup* (Hrsg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. 1997. *Band 56*.
- Roepke, Kurt*: siehe *Kisch, Guido*.
- Rürup, R.*: siehe *Mosse, W. E.*
- siehe *Richarz, M.*
- Sabel, Johannes*: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. 2010. *Band 74*.
- Sassenberg, Marina*: Selma Stern (1890 – 1981). Das Eigene in der Geschichte. Selbstentwürfe und Geschichtsentwürfe einer Historikerin. 2004. *Band 69*.
- Schmelz, Usiel O.*: Die jüdische Bevölkerung Hessens. 1996. *Band 51*.
- Shedletzky, Itta*: siehe *Wolzogen, H.D. v.*
- Simon, Ernst*: Aufbau im Untergang. 1959. *Band 2*.
- Soussan, Henry C.*: The Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des

- Judentums in Its Historical Context.* 2013. *Band 75.*
- Steiner, Stephan:* Weimar in Amerika. 2013. *Band 76.*
- Stern, Selma:* Der Preußische Staat und die Juden. *Band 1/1.–2.Abt.:* Die Zeit des Großen Kurfürsten Friedrich I. *Band 2/1.–2.Abt.:* Die Zeit Friedrich Wilhelms I. 1962. *Band 7–8.*
- Der Preußische Staat und die Juden. *Band 3/1.–2.Abt.:* Die Zeit Friedrichs des Großen. 1971. *Band 24.*
 - Der Preußische Staat und die Juden. *Band 4:* Gesamtregister zu den sieben Teilen *Band 1–3.* Hrsg. von M. Kreuzberger. 1975. *Band 32.*
 - Der Hofjude im Zeitalter des Absolutismus. 2001. *Band 64.*
- Suchy, B.:* siehe *Paucker, A.*
- Susman, Margarete:* Die geistige Gestalt Georg Simmels. 1959. *Band 3.*
- Täubler, Eugen:* Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950. 1977. *Band 36.*
- Toury, Jacob:* Die Jüdische Presse im Öster-reichischen Kaiserreich. 1983. *Band 41.*
- Jüdische Textilunternehmer in Baden-Württemberg 1683–1938. 1984. *Band 42.*
 - Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. 1966. *Band 15.*
- Turnowski-Pinner, Margarete:* Die zweite Generation mitteleuropäischer Siedler in Israel. 1962. *Band 5.*
- Wildmann, Daniel:* Der veränderbare Körper. Jüdische Turner, Männlichkeit und das Wiedergewinnen von Geschichte in Deutschland um 1900. 2009. *Band 73.*
- Wiese, Christian:* Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. 1999. *Band 61.*
- Wilhelm, K. (Hrsg.):* Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich I/II. 1967. *Band 16.*
- Wolzogen, Hanna D. von und Itta Shedletzky (Hrsg.):* Theodor Fontane und Wilhelm Wolfssohn – eine interkulturelle Beziehung. 2006. *Band 71.*
- Wyrwa, Ulrich:* Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. 2003. *Band 67.*

