

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 67 —

Ellis Sandoz

Mittelalterlicher Rationalismus
oder Mystische Philosophie?
Die Debatte zwischen Leo Strauss
und Eric Voegelin



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 67 —

Ellis Sandoz

Mittelalterlicher Rationalismus
oder Mystische Philosophie?
Die Debatte zwischen Leo Strauss
und Eric Voegelin



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz
in Verbindung mit dem **Eric-Voegelin-Zentrum** am Geschwister-Scholl-
Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität
München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise
Betty Voegelin Trust

Redaktion: Frhr. Eberhard von Lochner; Satz: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 67, Juni 2008

Ellis Sandoz, Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie?
Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin

Aus dem Englischen von Michaela Kube und William Petropulos

ELLIS SANDOZ, *Distinguished Professor of Political Science* an der *Louisiana State University* ist Direktor des *Eric Voegelin Institute for American Renaissance Studies*. Professor Sandoz promovierte bei Eric Voegelin im Jahre 1965.

Sandoz ist Mitherausgeber der *Collected Works of Eric Voegelin*, 34 Bde., University of Missouri Press, 1990-2009. Einzelpublikationen, u.a.: *Republicanism, Religion and the Soul of America*; *The Politics of Truth and other Untimely Essays: The Crisis of Civic Consciousness*, U. Mo. Press, 1999; *A Government of Laws: Political Theory, Religion and the American Founding*, LSU, pb. 1991; 2nd ed., U. Mo. Press, 2001; *Political Sermons of the American Founding Era, 1730 to 1805*, Liberty Press, 1991; 2d ed., 2 vols., 1998; *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, LSU, 1991; *The Roots of Liberty: Magna Carta, Ancient Constitution, and the Anglo-American Tradition of Rule of Law*, Missouri, 1993; 2d ed. (i.V.). Herausgeber im Rahmen der *Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays, 1966-1985*, vol. 12, 1991; *Published Essays, 1953-1965*, vol. 11, 2000; und vol. 34, *Autobiographical Reflections* (rev. ed.), *Glossary of Terms, Cumulative Index*, mit Einleitungen von E. Sandoz, 2006.

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

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

ISSN 1430-6786

© 2008 Peter J. Opitz

Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie?*

Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin

Für sich allein genommen wirft der faszinierende Briefwechsel zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin mehr Fragen auf als er beantwortet.¹ Gewiss, zwischen diesen beiden Briefpartnern gibt es eine Anzahl sehr wertvoller Debatten, besonders in der Korrespondenz zwischen 1949 und 1951, aber oft werden Themen nur angerissen, und die Übereinstimmungen oder Nichtübereinstimmungen deuten sich nur an: Vieles, was die beiden gemeinsam haben bzw. was sie

¹ Eine englische Übersetzung der Briefe erschien in *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, übers. und hrsg. v. Peter Emberley und Barry Cooper, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1993. 2004 erschien bei der University of Missouri Press eine revidierte Auflage von *Faith and Political Philosophy*, jedoch ohne die Kommentare („Part Three: Commentaries“). Für den vorliegenden Aufsatz siehe die Erstauflage von *Faith and Political Philosophy*. S. 297-320. Wie Ernest L. Fortin zu dem Briefwechsel meint: „Was lehrt uns der Briefwechsel Neues, aus anderen Quellen nicht Erschließbares über Straußens und Voegelins Denken? Nicht allzu viel, vermute ich. Beide Autoren haben an anderer Stelle umfangreich über die in der Korrespondenz angesprochenen Themen geschrieben. Nichtsdestoweniger zeichnen sich die Briefe durch eine gewisse Unverblümtheit oder Offenheit aus, die in einem zur Veröffentlichung vorgesehenen Text fehl am Platz gewesen wäre.... Wie zu erwarten, haben beide offensichtlich nur wenig voneinander gelernt und sind jeweils nicht einen Millimeter von der eigenen Position abgerückt.“ – Siehe Fortin „Men of Letters: The Little-Known Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin,“ *Crisis* (March 1991), S. 33-36, hier S. 36. [Wo nicht ausdrücklich anders vermerkt, wird im Folgenden der Briefwechsel zwischen Strauss und Voegelin nach den *Eric Voegelin Papers*, Box 37 Folder 1, Stanford CA, Hoover Institution Archives zitiert. Peter Emberley stellte freundlicherweise dem Eric-Voegelin-Archiv Abschriften der handschriftlichen Briefe von Strauss zur Verfügung – Anm. der Übers.]

voneinander unterscheidet, bleibt letzten Endes im Dunkeln. Um alledem gerecht zu werden, müsste man die Korrespondenz im Kontext der wissenschaftlichen Schriften und der Lehre der beiden Denker behandeln. Dies würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen; dennoch sollen an dessen Ende ein paar vorläufige Schlussfolgerungen gewagt werden. Da der Briefwechsel ein Austausch zwischen zwei herausragenden Denkern der politischen Philosophie unserer Zeit ist, steht seine eminente Bedeutung außer Frage.

Der Ton des sich über eine Zeitspanne von drei Jahrzehnten erstreckenden Austausches – von 1934 bis 1964 –, zeugt von gegenseitigem Respekt und ist bisweilen sogar von höflicher Herzlichkeit geprägt. Es geht etwas steif, korrekt und formell zu; man taut zwar nach und nach zu „Herr Strauss“ und „Herr Voegelin“ auf, landet jedoch nie bei „Leo“ und „Eric“; nichtsdestoweniger ist die Diskussion offen und lebhaft. Die meisten Versuche, die Natur der intellektuellen Beziehung zwischen den beiden Männern zu definieren, wurden von Strauss unternommen, und fast immer hob er dabei die Unterschiede hervor. Bezeichnenderweise wurden von allen 51 erhaltenen Briefen, die in der Edition von Peter Emberley und Barry Cooper erschienen sind, lediglich fünf *nach* der Veröffentlichung der ersten drei Bände von Voegelins *Order and History* (1956 und 1957) geschrieben - vermutlich eine nicht unbedeutende Tatsache. Darüber hinaus äußert sich Strauss weder zu *Israel and Revelation*, ein Werk, das Voegelin auf der Grundlage profunder Studien der *Bibel*, insbesondere des hebräischen *Alten Testaments* ², geschrieben hat,

² Am 10. Juni 1953 schreibt Voegelin, dass er in seiner „History“ jetzt an dem Kapitel über Israel arbeite und es sehr bedauere, dass „wir nicht gelegentlich darüber sprechen können.“ In seinem in englischer Sprache geschriebenen Brief vom 23. Juni 1953 merkt Strauss an, das „Problem der Geschichte im Alten Testament“ sei eins der „komplexesten Probleme der ganzen Geistesgeschichte. Nach einem utopischen Plan ließe es sich eventuell in zehn Jahren intensiver Arbeit lösen.“ In der späteren Korrespondenz erwähnt Strauss *Israel and Revelation*, das umfangreiche Buch, das 1956 zu diesem Gegenstand erschienen war, mit keinem Wort.*
[S. 6: Anm. der Übersetzer: Dt.: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Band II, *Israel und die Offenbarung: Die Geburt der Geschichte*, hrsg. v. Friedhelm Hartenstein

noch sagt er etwas über die sorgfältige Interpretation der Vor-Sokratiker in *The World of the Polis*, mit der Voegelin bei allen dort behandelten Autoren (ca. 55) seine philologische und theoretische Kompetenz unter Beweis stellt. Ebenso wenig geht er auf die akribische Textanalyse und Auslegung der grundlegenden politischen Schriften von Platon und Aristoteles ein, wie Voegelin sie im dritten Band von *Order and History* so hervorragend durchgeführt hat. Zwar weist die Korrespondenz Lücken auf, aber im Großen und Ganzen ist dies nur für die Zeit bis etwa 1953 ein Problem. Und ich halte es für außerordentlich unwahrscheinlich, dass eine Auseinandersetzung über *Order and History* verloren gegangen sein könnte.³ Es mag

und Jörg Jeremias, München: Fink, 2005.] Voegelins Klagen über seine mangelnde Beherrschung des Hebräischen in dem Brief vom 10. Juni 1953 scheinen, zu mindest teilweise, der Bescheidenheit geschuldet zu sein, denn in seiner Besprechung von *Israel and Revelation* unterstreicht W. F. Albright, dass Voegelins „use of Hebrew is almost impeccable“. Siehe *Theological Studies* 22 (1961): S. 275. Siehe auch die Besprechung von James B. Pritchard in *American Historical Review* 63 (1957-58): S. 640-41. **[S. 6: Anm. der Übersetzer: Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. I., *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956. Bde. 2 und 3: *The World of the Polis* und *Plato und Aristotle*, Baton Rouge, 1957, dt. Ausgabe siehe: *Ordnung und Geschichte*, Bde. I bis VI, hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, München; Fink Verlag, 2001-2005. Eine Bibliographie der Werke Eric Voegelins und der Sekundärliteratur bis zum Jahre 2000 findet man in: Geoffrey L. Price, *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, München: Fink Verlag, 2000. Sie ist ergänzt durch: *Voegeliniana: Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000-2006*, hrsg. v. Peter J. Opitz, *Occasional Papers*, XLVI München: Eric-Voegelin Archiv, 2005.]

³ Ich sage dies unter Verweis auf Voegelins eiserne Gewohnheit, Durchschläge von seinen eigenen Briefen zu machen und sie in Ordnern aufzubewahren. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass ein Briefaustausch mit Strauss über *Order and History* als Ganzes oder in Teilen dieser methodischen Praxis entgangen sein könnte. Auf der anderen Seite scheint es keinen Brief Voegelins betreffend Straussens eigene Walgreen Lectures im Jahre 1949 zu geben, auch nicht nach deren Publikation (*Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953). Und dies, obwohl sich Voegelin in seinen früheren Briefen wiederholt nach dem Erscheinungstermin der Vorträge erkundigt hatte. Diese Briefe befinden sich im Eric Voegelin Archiv der Hoover Institution (Box 38.34 bzw. auf Mikrofilm Spule 37.1); vierzig der einundfünfzig in Emberley/Cooper

sein, dass die Übersiedelung der Voegelins von Baton Rouge nach München im Jahre 1958 eine Rolle bei der Unterbrechung des Briefwechsels gespielt hat. In Deutschland begann für Voegelin eine neue Phase seiner Laufbahn, indem er an der Universität München das Institut für Politische Wissenschaft gründete und Inhaber des Lehrstuhls wurde, der seit dem Tod von Max Weber 1920 unbesetzt geblieben war. (Offensichtlich hatten die Nationalsozialisten kein überragendes Interesse an politischer Wissenschaft.)

Was auch immer ihm zugrunde gelegen haben mag, das Schweigen ist signifikant. Und gewissermaßen wird es von der Strauss-Forschung bis heute fortgesetzt: Nur äußerst selten, etwa wenn das Verhältnis selbst zum Thema wird, wie bei der Herausgabe des Briefwechsels (oder 1989 und 1990 bei den Jahrestreffen der Eric Voegelin Society der American Political Science Association, als Panels über die Beziehung zwischen Strauss und Voegelin organisiert wurden), wird von dieser Seite Stellung genommen. Dementsprechend erwähnt Pangle in seinem 1989 erschienenen Überblick über Straußens kritische Auseinandersetzungen mit anderen Denkern Alexandre Kojève, C.B. Macpherson, Raymond Aron, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith und Arnaldo Momiglian, jedoch nicht Eric Voegelin, den er mit Sicherheit wie Strauss als „Einzelgänger“ klassifiziert, der es auf einer ganz ähnlichen Grundlage „mit den Autoritäten aufnimmt“, etwa wenn er darauf besteht, dass sich ohne klassische Philosophie weder die *conditio humana* im allgemeinen noch die moderne Welt und ihre Krise im besonderen rational verstehen lassen.⁴

abgedruckten Briefe stammen aus dieser Quelle. Dass sich die beiden Männer weiterhin gegenseitig ihre Publikationen zugesandt haben, geht aus dem allerletzten Brief (07. September 1964) der Korrespondenz hervor, in dem sich Voegelin bei Strauss dafür bedankt, dass er anscheinend seinen Verlag veranlasst hatte, ihm ein Exemplar von *The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964, zu übersenden.

⁴ Thomas L. Pangle, Hrsg., *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss; Essays and Lectures by Leo Strauss*, Chicago: Chicago University Press, 1989, hier S. IX. Voegelin ist nicht im Register aufgeführt. Sofern mich mein Gedächtnis nicht trügt, wird Voegelin nur ein einziges Mal in Straußens Publikationen erwähnt, und

zwar im Zusammenhang mit seiner Besprechung von Strausens Studie über Xenophons Hiero: Aus lediglich zwei Besprechungen ließe sich „etwas lernen“, und Voegelins Rezension sei die eine davon (die andere stammte von Kojève). Voegelin wird anschließend als „einer der führenden zeitgenössischen Historiker des politischen Denkens“ bezeichnet und *nicht* als „*politischer Philosoph*“, ein wichtiger Unterschied bei einem in der esoterischen Kommunikation beheimateten Autor wie Strauss, der seine Worte mit Bedacht wählte. Leo Strauss, „Restatement on Xenophon's Hiero“ in: *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Glencoe IL: Free Press, 1959, S. 96-103, über Voegelin, S. 96. Siehe Voegelin an Strauss 14. Januar 1949, Strauss an Voegelin 15. April 1949, Strauss an Voegelin 08. August 1950, und Voegelin an Strauss, 21. August 1950.

Über exoterische und esoterische Schriften siehe: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, IL: Free Press, 1952. Siehe auch: Leo Strauss, „Exoterischer Unterricht“, in: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14, (1986), S. 51-59. Wiederabdruck in: Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, hrsg. v. Thomas L. Pangle, S. 63-71. Voegelin bestätigt am 05. August 1952 den Empfang von *Persecution and the Art of Writing* und nimmt im weiteren Verlauf des Briefwechsels immer wieder darauf Bezug.

Das Buch ging aus einem 1941 in der Zeitschrift *Social Research* veröffentlichten Artikel hervor, auf den Strauss selbst Voegelin in seinem Brief vom 13. Februar 1943 aufmerksam machte.

Nirgendwo gibt Voegelin klar zu erkennen, dass er Strauss für einen Exponenten der esoterischen Schreibkunst hält, aber er zeigt sich an diesem Themenkomplex sehr interessiert und kennt sich mit dessen Verästelungen und Querverbindungen gut aus, wie aus seinen überspitzten Anmerkungen zu John Locke hervorgeht (siehe Voegelin an Strauss, 15. April 1958, ein Brief, der offenbar nie abgeschickt wurde; siehe auch den Brief Voegelins an Strauss vom 20. April 1953, in dem er etwas zurückhaltender dasselbe Thema anspricht – vgl. hierzu die Notiz des Herausgebers zum Brief vom 14. April 1953 in Emberley/Cooper, S. 93). In seiner Antwort zollt Strauss Voegelin großes Lob für den Scharfsinn, mit dem dieser verschiedene Arten der esoterischen Schreibens untersucht hat (Strauss an Voegelin, 29. April 1953, vorletzter Absatz).

Für eine gerechte Diskussion von Strausens Gebrauch dieser Technik siehe Bernard Susser, „Leo Strauss: The Ancient as Modern“, in: *Political Studies* 36 (1988), S. 497-514, hier S. 509. Vgl. hierzu Stephen Holmes, „Truths for Philosophers Alone?“ *Times Literary Supplement*, Dez. 1-6, 1989, S. 1319-20, 1322-24: Holmes zieht Strauss unter anderem der „Geheimkunst des Schreibens“ und beendet seine beißende Kritik mit der Behauptung, Strauss

Das Schweigen könnte der wichtigste aller zu berücksichtigenden Aspekte sein. Wie ist es zu deuten? Vielleicht erweisen sich die Briefe in dieser Hinsicht als aufschlussreich. Vorläufig lässt sich jedenfalls nicht mehr sagen, als dass Voegelins Veröffentlichung der ersten Bände von *Order and History* der Beziehung ein Ende setzte, die seit seinen 1951 an der Universität von Chicago gehaltenen Walgreen Lectures (veröffentlicht als *The New Science of Politics*) bereits sehr lose geworden war.⁵ Doch aus welchem Grund? Wahrscheinlich, so eine erste, naheliegende Antwort, weil beide Männer keine Chance mehr sahen, einander zu überzeugen, und sich in ihren Ansichten so grundlegend unterschieden, dass sich ein weiterer Austausch erübrigte.

§ 1

Der den Briefwechsel prägende gegenseitige Respekt ist zum einen ganz allgemein der Höflichkeit und den Umgangsformen alter europäischer Schule geschuldet, zum anderen rührt er daher, dass Strauss und Voegelin einander als ernst zu nehmende Gelehrte wertschätzten

sei „kein Philosoph“ gewesen. Siehe dazu die Antwort von Thomas L. Pangle in *Times Literary Supplement*, Jan. 5-11, 1990, S.11.

⁵ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*.* [S. 10: Anm. der Übersetzer: Dt: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 2004.] Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. I., *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956. Bde. 2 und 3: *The World of the Polis* und *Plato und Aristotle*, Baton Rouge, 1957. **[S. 10, FN: : Anm. der Übersetzer: Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bde. I bis VI, hrsg. v. Peter J. Opitz und Dietmar Herz, München; Fink Verlag, 2001.] Besonders hilfreich für ein Verständnis der Beziehung zwischen Strauss und Voegelin und auch der Bedeutung, die Edmund Husserl für beide Philosophen hatte (wie dies in den Briefen Straußens an Voegelin vom 13. Februar 1943, 09. Mai 1943 und 11. Oktober 1943 und in dem Brief Voegelins an Strauss vom 26. September 1943 zum Ausdruck kommt) ist der Aufsatz von Helmut R. Wagner, „Agreement in Discord: Alfred Schütz and Eric Voegelin“, in: Peter J. Opitz und Gregor Sebba, Hrsg., *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness, and Politics: For Eric Voegelin on His 80th Birthday, January 3, 1981*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981, S. 74-90.

und ihren Austausch als Gespräch unter *spoudaioi* sahen. Zwischen beiden besteht absolute Einigkeit darüber, dass die moderne Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen seit Machiavelli und Hobbes unzulänglich sind. Beide halten unter diesen Umständen eine Rückkehr zu den Griechen für unabdingbar, und nach Strauss ist der radikale Zweifel an allen Dogmen der letzten drei oder vier Jahrhunderte der Anfang aller Weisheit. Vermutlich in dem Bemühen, bei seinem sich bedeckt haltenden Briefpartner so viel Offenheit und Einsicht wie möglich hervorzulocken, schlägt Voegelin überwiegend einen konzilianten, verbindlichen, ja sogar ehrerbietigen Ton an. Auf verschiedensten Gebieten tasten die beiden einander offensichtlich ab, wie bei einem Sparring; dies geschieht, vor allem seitens Voegelins, mit großem, das Miteinander betonenden Einsatz, bei Strauss dagegen eher vorsichtig, bedächtig und zögerlich. Ab und an entzündet sich an Fragen, in denen offenkundig keine Übereinstimmung erzielt werden kann, eine heftige Debatte, bei der die Funken stieben.

So zeigt sich Voegelin beispielsweise geradezu enthusiastisch, was das Prinzip von Strauss angeht, demzufolge ein Denker verstanden werden muss, wie er sich selbst verstanden hat. Und was genau damit gemeint? In der für ihn charakteristischen Weise entwickelt Voegelin dieses Prinzip folgendermaßen weiter: Der gewissenhafte Interpret muss „restore the experiences which have led to the creation of certain concepts and symbols“, weil “symbols have become opaque”... oder.. “they must be made luminous again by penetrating to the experiences which they express“. Voegelin unterstreicht: „Ich habe den Eindruck, dass wir in unserer Arbeitsrichtung doch sehr viel weiter übereinstimmen, als ich es vermutet hatte“.^{6*} Strauss indes schweigt sich weiterhin über die Kernfrage aus: Wie und in welchem Sinn ist Philosophie erfahrungsmäßig verankert?

Doch als Voegelin in seinem *Gorgias*-Aufsatz den Begriff „existenziell“ verwendet, gerät Strauss derart in Harnisch, dass er sein Schweigen aufgibt und schreibt:

„In seiner Plato-Kritik geht Heidegger den Weg zu finden, indem er Philosophie und Metaphysik als *solche* verwirft.... [Aber] insofern

⁶ Ebenda.

es mir ernst ist, und es Fragen gibt, suche ich nach *der* ‚objektiven‘ Wahrheit. Der Sophist ist ein Mensch, dem es nicht auf die Wahrheit ankommt.... Die Platos Dialoge bewegende Leidenschaft der *Erkenntnis*, diese höchste *mania* kann in Kierkegaards ‚Existenz‘-Begriffs nicht verstanden werden bzw. [der Versuch, es zu tun] muss als eine radikale Illusion verworfen werden.... Die Frage Plato oder Existenzphilosophie ist heute die ontologische Frage – über die ‚Intellektuellen‘ ist zwischen Ihnen und mir kein Wort zu verlieren, es sei denn darüber, wie sie zuletzt zu interpretieren sind, nämlich platonisch oder existenzphilosophisch.“⁷

Ganz offensichtlich hatte Voegelin einen Nerv getroffen. Strauss scheint jedoch durch Voegelins versöhnliche Erklärung besänftigt, dass der Existenzialismus (den zu verteidigen er keineswegs im Sinn gehabt habe) nicht Gegenstand seiner Aussage gewesen sei, und dass der Ontologie sehr wohl zentrale Bedeutung zukomme: „Ich schwöre, ich wandle nicht auf existenzialistischen Pfaden; auch was die Ontologie angeht, herrscht zwischen uns Übereinstimmung.“ Voegelin erläutert:

„Die Wahrheit der Ontologie (und insbesondere der philosophischen Anthropologie als Teil davon) ist nicht ein Datum, das von jedem jederzeit erfahren werden kann. Ontologisches Wissen entsteht im Prozess der Geschichte und biographisch im Prozess des persönlichen Lebens eines Individuums unter gewissen Voraussetzungen hinsichtlich Bildung, sozialen Kontextes, persönlicher Neigung und spiritueller Unterweisung. *Episteme* ist keine Funktion des Verstandes alleine, sie ist auch, im aristotelischen Sinne, eine dianoetische *arete*. Für diesen *nicht-kognitiven* Aspekt von *episteme* verwende ich den Terminus ‚existentiell‘ [...] Eine Geschichte der politischen Ideen sollte insbesondere untersuchen, unter welchen Bedingungen die ‚Wahrheit‘ sozial wirksam werden kann und unter welchen nicht. Sie sehen, es handelt sich hier nicht um eine Verneinung oder Relativierung von Ontologie, sondern um die Korrelation von Perzeption im kognitiven und existentiellen Sinne; diese Korrelation ist für mich das Thema von ‚Geschichte‘.“⁸

⁷ Strauss an Voegelin, 17. Dezember 1949. Es handelt sich um Voegelins Aufsatz „The Philosophy of Existence“, *Review of Politics* 11 (1949), S. 477-98; in revidierter Form erschienen in: *Order and History*, Bd. 3, Kap. 2. [Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. 6 – Anm. der Übers.]

⁸ Voegelin an Strauss, 02. Januar 1950. [Der in Deutsch abgefasste Brief ist nicht in den Voegelin Papers der Hoover-Institution vorhanden und wurde rückübersetzt aus Emberley/Cooper, S. 64 – Anm. der Übers.]

Daraufhin fragt Strauss besorgt, warum Voegelin „Wahrheit“ in Anführungszeichen gesetzt habe. „Ist Wahrheit nur sogenannte Wahrheit, die Illusion der jeweiligen Periode?“ Das nächste klassische Äquivalent zu „existentiell“, so Strauss, sei „praktisch“, verstanden als Gegensatz zu „theoretisch“. Und er fügt hinzu: „Irre ich mich nicht von Grund auf, so ist die Wurzel aller modernen Dunkelheiten vom 17. Jhdt. an die Verdunklung des Unterschieds von Theorie und Praxis (...)“.* Zwar ist Voegelins direkte Antwort verloren gegangen, aber offensichtlich war es ihm gelungen, Strausens schlimmste Befürchtungen zu zerstreuen, denn dieser schreibt:

„Die Frage ist, ob es ein reines Erfassen *der* Wahrheit als *wesentliche Möglichkeit* des Menschen gibt, ganz gleich welches die Bedingungen und *Aktualisierung* dieser Möglichkeit sind, – oder ob es ein solches Erfassen als wesentliche Möglichkeit *nicht* gibt. Wenn Sie sagen ‚erst dann und dann ist jene Seelenordnung entstanden‘, so lassen Sie offen, ob diese Seelenordnung das natürliche telos des Menschen ist oder ein ‚Zufall‘: dass sie auch nicht hätte entstehen *können*, beraubt sie noch nicht des Status‘ eines telos? Wie dem auch sei, es scheint mir dennoch, dass wir doch viel weitergehend übereinstimmen, als ich glaubte.“⁹

In diesem Kontext bleiben Strauss' Fragen unbeantwortet. An früherer Stelle erwähnt Strauss die „von Platon und Aristoteles begründete Wissenschaft: das Postulat einer exakten Ethik und Politik in Plato[n]; Aristoteles' Festhalten am Ideal der Exaktheit trotz Preisgabe seiner Anwendung auf die menschliche Dinge; die wenigstens für Aristoteles und seine Nachfolger geltende Vorordnung der Physik gegenüber der Ethik und Politik“.¹⁰ Ob für Strauss die theoretischen Wissenschaften im Gegensatz zu den praktischen auf Grund ihrer Exaktheit mit dem reinen Erfassen der Wahrheit als Möglichkeit gleichgesetzt werden können, bleibt unklar; Strauss scheint dies offen zu lassen. An späterer Stelle spricht er von seinen Walgreen Lectures, veröffentlicht als *Natural Right and History*, als einer „Darstellung des *Problem(s)* des Naturrechts als ein unerledigtes Problem“, und bringt somit zum Ausdruck, dass er Philosophie als „unvollendbaren Aufstieg“ begreift. Die Philosophie nach antikem

⁹ Strauss an Voegelin, 10. April 1950.

¹⁰ Strauss an Voegelin, 24. November 1942.

Vorbild wird als ungeahnter dritter Weg aufgezeigt, als Alternative zu den Optionen „Positivismus-Relativismus-Pragmatismus“ einerseits und „Neo-Thomismus“ andererseits, die einen folgende Konsequenz aus der eigenen Unwissenheit zu ziehen lehrt: Man muss sich um „Wissen bemühen“.¹¹

Beim Studium derselben Quellen erschließt sich Voegelin ein nicht unähnlicher dritter Weg. Platon und Aristoteles liefern das Paradigma wahrer Philosophie; nach Voegelins Verständnis jedoch liegt der antiken Philosophie der *Glaube [faith]* an den göttlichen Kosmos zugrunde, jene im Mythos artikulierte Primärerfahrung, die sich durch *noesis* in der Philosophie ausdifferenziert. Mag sein, die klassische Philosophie ist „ahistorisch“ insofern, als sich der spirituelle, an bleibender Wahrheit interessierte Mensch auf eine liebende Suche nach allen Höhen und Tiefen der Realität begibt, mit dem Ziel, Seinsprozesse und -strukturen zu erkennen. Doch die moderne Entgleisung der Philosophie von Descartes bis Hegel (für Voegelin eine Einheit) deformiert diese suchende Dimension des Philosophierens: Der unvollendbare Aufstieg, die *Liebe zur Weisheit*, wie es bei Platon heißt, wird zum *System der Wissenschaft*, zum Besitz der exakten Wahrheit.¹² Voegelin schreibt:

„Unter diesem Gesichtspunkt würde ich mir dann auch eine Korrektur an Ihrer Formulierung erlauben, dass ‚all earlier philosophy‘ unhistorisch war. Die ‚System‘-philosophie von Descartes bis Hegel

¹¹ Strauss an Voegelin, 10. Dezember 1950.

¹² Der Gegensatz zwischen der Liebe zur Weisheit als Konzept der klassischen Philosophie und dem System der Wissenschaft als Deformation der modernen Philosophie, mit besonderem Augenmerk auf Hegel, beschäftigte Voegelin ein Leben lang. Siehe Eric Voegelin, *Order and History* Bd. II S. 16-19; Eric Voegelin, „Hegel: A Study in Sorcery [1971]“ in *The Collected Works* Bd. 12, S. 213-55; Siehe Ebenda., S. 89-91, 300. Siehe auch Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. V, *In Search of Order*, eingeleitet v. Ellis Sandoz, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1989, S.48-70 et passim.* [S. 14, FN: Anm. der Übersetzer: Dt.: *Ordnung und Geschichte* Bd. IV, *Die Welt der Polis*, hrsg. Jürgen Gebhardt, München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, S. 34-37. Eric Voegelin, „Hegel-Eine Studie über Zauberei“, in Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie*, Wien: Passagen Verlag, 2006, S. 77-130; und Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte*, Bd. X, S. 61-85 et passim.]

scheint mir eine Einheit zu bilden insofern als der Gedanke des philosophischen geschlossenen ‚Systems‘ dominiert. Die Idee des „Systems“ aber, der möglichen erschöpfenden Durchdringung der Mysterien des Alls und seiner Existenz durch den Intellekt, ist selbst ein gnostisches Phänomen, ein Hineinziehen der Ewigkeit in die Zeit des individuellen Denkers. Ich würde also Ihre Bemerkung auf Philosophie im Platonisch-Aristotelischen Sinn einschränken. ...

[Was] die ‚zweite These‘ Ihres Briefes [angeht], dass Philosophie radikal unabhängig von Glauben sei, ... [so] sehe ich nicht, wie Sie um das historische Faktum des Ansatzes der Philosophie in der Glaubenshaltung des Xenophanes, Heraklitus und Parmenides herumkommen.“¹³

§ 2

Damit kommen wir zum Kern dessen, was die beiden Denker voneinander unterscheidet. In einem früheren Brief schrieb Strauss, dass diese zweite These „Wurzel *unseres* disagreement“* sei, und darin lag er nicht falsch. Strauss negiert schlichtweg die von Voegelin behauptete „historische Tatsache“ und fügt hinzu: „Was immer *noein* bedeuten mag, es ist bestimmt nicht *pistis* in irgendeinem Sinne. In diesem Punkt hat Heidegger einfach recht“¹⁴. Dies sei der eine „Punkt, wo sich unsere Wege scheiden“, sagt Strauss – dabei kommt Voegelin nach der Lektüre von *Philosophie und Gesetz* (1935) zu dem Schluss, das Strauss in diesem früheren Werk einen ganz ähnlichen Standpunkt vertritt wie er; Strauss verneint auch dies. Die „Klassiker sind die Griechen und nicht die *Bibel*“ argumentiert er. „Die Klassiker belegten, dass das wahrhaft menschliche Leben das der Wissenschaft, dem Wissen und der Suche nach ihm gewidmete Leben ist.... Ich glaube auch heute noch, dass die *nomos* [sic!] die gemeinsame Grundlage der *Bibel* und der Philosophie ist-humanly speaking. Aber ich würde bis dahin präzisieren, dass es das *Problem* der Vielheit der *nomos* [sic!] ist, das zu den diametral entgegengesetzten Lösungen der *Bibel* einerseits, der Philosophie andererseits führt.“¹⁵

¹³ Voegelin an Strauss, 04. Dezember 1950.

¹⁴ Strauss an Voegelin, 10. Dezember 1950.

¹⁵ Strauss an Voegelin, 25. Februar 1951.

Der von ihm behauptete scharfe Gegensatz zwischen auf Offenbarung basierendem Mittelalter und nicht auf Offenbarung basierender Antike führt Strauss zu folgenden, weiteren Überlegungen:

„Diesen wesentlichen Unterschied durch nichts zu verhüllen, gebührt ein doppeltes Interesse. Einmal das Interesse der Offenbarung, die eben doch schlechterdings nicht natürliches Wissen ist. Zweitens das menschliche Wissen, die *episteme*. Sie selbst sagten von sich hier, dass Ihnen die Wissenschaft am Herzen liege. Mir dann kommt es doch sehr darauf an, sie als solche zu verstehen.... Die Klassiker belegten, dass das wahrhaft menschliche Leben das der Wissenschaft, dem Wissen und der Suche nach ihm gewidmete Leben ist....Jede Synthese ist tatsächlich eine Option entweder für Jerusalem oder für Athen.

Nun sprechen Sie von den religiösen Grundlagen der klassischen Philosophie. Ich würde das ...nicht tun.“¹⁶

Aber natürlich sprach Voegelin keineswegs von einer „religiösen Grundlage“ – Strauss legte ihm diese Worte in den Mund.¹⁷ Voegelin jedenfalls geht nicht weiter darauf ein und liefert Strauss in seinem Antwortschreiben eine Analyse, in der er den scharfen Gegensatz zwischen menschlichem und geoffenbartem Wissen folgendermaßen bestimmt: Letzteres *ist* menschlich insofern, als es das Wissen konkreter Personen ist, die es als von einer göttlichen Quelle stammend erfahren haben. Unter Ablehnung psychologisierender Erklärungen (Feuerbach, Marx) kommt Voegelin zu folgenden wichtigen Einsichten:

„Offenbarung also ist menschlich diskutabel, weil sie, wie alles Wissen, menschliches Wissen ist. ... Es unterscheidet sich von ‚nur‘ menschlichem Wissen dadurch, dass sein Inhalt erlebt wird in einem ‚Angesprochenwerden‘ von Gott. Und durch dieses Erlebnis des ‚Angesprochenwerdens‘ ist der wesentliche Inhalt des Offenbarungswissens gegeben: ein Mensch, der sich in seiner ‚Nur‘-

¹⁶ Ebd., S. 30.

¹⁷ Zu dieser Frage siehe die aufschlussreiche Diskussion über die „Umwandlung der Existenz in historischer Form in den abgeleiteten Besitz eines ‚Bekenntnisses‘“, in Eric Voegelin *Order and History* Bd. I, S. 376-79. Auch S. 120, 288, 381; siehe Ebenda Bd. II, S. 218-19. Über *nous* und *pistis* in Platons *Politeia* siehe Ebenda, Bd. III, S. 113-14. [Dt. *Ordnung und Geschichte* Bd. III, S. 40-44 et passim. Auch ebd., Bd. V, S. 78f. Über *nous* und *pistis* in Platons *Politeia* siehe: Ebd. Bd. VI, S. 143f. – Anm. der Übers.]

Menschlichkeit gegenüber einem transzendenten Sein versteht; ein welt-transzendentes Sein, das als realissimum gegenüber allem Welt-Seienden erfahren wird; ein Sein das ‚anspricht‘, also Person ist, Gott; ein Mensch, der von diesem Sein ‚angesprochen‘ werden kann, also zu ihm in einer Beziehung der Offenheit steht. In diesem Sinne würde ich die Formulierung wagen: Das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt“.¹⁸

Voegelin zeigt, dass die Bedeutung von Offenbarung als *Erfahrung göttlicher Präsenz*¹⁹ die Entwicklung von kompaktem Bewusstsein hin zu differenzierendem, selbstreflektierendem Bewusstsein voraussetzt, wodurch der Mensch sich klar vom Göttlichen unterscheidet – ein „Prozess, in dem der Mensch sich selbst entgöttert hat und zum Bewusstsein der Menschlichkeit seines Seelenlebens gekommen ist.“²⁰ Diese Errungenschaft der griechischen Philosophie ist während der Spätantike in das Christentum eingegangen. Im Gegensatz zu Platons erotischer Orientierung zum göttlichen Sein, die ohne Antwort bleibt, thematisiert das Christentum (Thomas von Aquin) die *amicitia* zwischen Mensch und Gott. Voegelin thematisierte diesen Unterschied in der *Neuen Wissenschaft* und beschäftigte sich abermals damit im Zusammenhang mit seinem neuen Verständnis von Vernunft und Offenbarung in der hellenischen Philosophie (siehe unten).²¹

¹⁸ Voegelin an Strauss, 22. April 1951.

¹⁹ Für eine Analyse dieses entscheidenden Themas siehe Paul Caringella, „Voegelin: Philosopher of Divine Presence“, in *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, hrsg. v. Ellis Sandoz, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1991, S. 174-206.

²⁰ Voegelin an Strauss 22. April 1951.

²¹ Siehe Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 76-80. [Dt.: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 89-93 – Anm. der Übers.] Für das spätere Werk sind von besonderer Wichtigkeit die Aufsätze in Band 12 der *Collected Works of Eric Voegelin*. Siehe *Published Essays 1966-1985*, hrsg. v. Ellis Sandoz, Columbia/London: University of Missouri Press, 1990: „Immortality: Experience and Symbol“, S. 52-94, „Equivalences of Experience and Symbolization in History“, S. 115-133, „Reason – the Classic Experience“, S. 265-91, „Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation“, S. 315-375, und „Quod Deus Dicitur“, S. 376-394. Entscheidend in diesem Zusammenhang auch Eric Voegelin, „The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth“, in Eric Voegelin, *What*

In seiner Antwort beruft sich Strauss auf das christliche Dogma, anstatt sich auf eine auf experientieller Analyse basierende Diskussion einzulassen, eine Vorgehensweise, für die Voegelin immer wieder plädiert. Strauss ist der Ansicht, zwischen ihm und Voegelin lasse sich doch noch eine gemeinsame Basis finden, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass Voegelin das katholische Dogma akzeptiert: „Denn die von Ihnen bei mir beanstandeten Unterschiede zwischen Offenbarung und menschlichem Wissen ist [sic!] im Einklang mit der Katholischen Lehre. Aber ich glaube nicht, dass Sie die Katholische Lehre akzeptieren.“²² Gemeint sind damit die nach Lehrmeinung klaren Unterscheidungen, wie sie insbesondere in den Dichotomien von natürlichem, menschlichem Wissen und übernatürlicher Offenbarung, von Vernunft und Glaube, und von Wissenschaft und Religion zum Ausdruck kommen. Und wiederum hat Strauss recht; denn Voegelin hat nicht nur herausgearbeitet, dass der Offenbarung ein menschliches Element eignet und dass die griechische Philosophie von ihren vorsokratischen Anfängen bis zu ihrer Vollendung in Platon und Aristoteles durchwirkt ist von Offenbarungserfahrung (Glaube), sondern er schlägt hier eine Denkrichtung ein, die ihn Jahrzehnte später zu einer Analyse der Vernunft (*nous* und *noesis*) in der griechischen Philosophie führen sollte. Diese Analyse, in der Voegelin die Vorstellung von der lediglich „natürlichen Vernunft“ der Antike auf ein von der mittelalterlichen christli-

is History and Other Late Unpublished Writings, The Collected Works of Eric Voegelin, Bd. 28, hrsg. v. Thomas A. Hollweck und Paul Caringella, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, S. 173-232. [Mit Ausnahme des erst- und des letztgenannten Aufsatzes liegen diese Arbeiten auch in deutscher Fassung vor: „Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte“, in Eric Voegelin, *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte: Späte Schriften, eine Auswahl*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. Hier S. 99-126. „Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen“, *Occasional Papers*, LIV, München: Eric-Voegelin-Archiv, 2006 und „Quod Deus Dicitur“ in *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, S. 180-204. „Weisheit und die Magie des Extrems: Eine Meditation“ sowie „Hegel – Eine Studie über Zauberei“ sind erschienen in: Eric Voegelin, *Mysterium, Mythos und Magie: Bewusstseinsphilosophische Meditationen*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Wien: Passagen Verlag, 2006, S. 19-76 bzw. S. 77-130 – Anm. der Übers.]

²² Strauss an Voegelin, 04. Juni 1951.

chen Philosophie in die Welt gesetztes Missverständnis zurückführt, leistet einen großen Beitrag zu einem vertieften Verständnis des Vernunftbegriffs der klassischen Philosophie.²³ Um auf Voegelins spätere Formulierungen hinzuweisen: die menschliche Realität des Philosophierens ist keineswegs weniger im *metaxy* zu verorten, in der partizipierenden Realität des Dazwischen der göttlich-menschlichen Begegnung, als die jüdische und christliche Offenbarung. Wie nah Glaube und Vernunft beieinander liegen, veranschaulicht Voegelin in einer Passage seiner Vorlesung „Das Drama des Menschseins“ (Candler Lectures 1967). Hier führt er zehn Bedeutungen von *Vernunft* an, wie sie bei Platon und Aristoteles zu finden sind:²⁴

²³ Siehe die Werke zitiert in Anm. 21, insb. Eric Voegelin, „The Beginning and the Beyond“, *The Collected Works*, Bd. 28, hier S. 210-211. Die Beziehung zwischen *noesis* und *pistis* wird analysiert in „Vernunft: die Erfahrung der klassischen Philosophen“ in *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, S. 139f. Dass und in welcher Hinsicht Voegelin sich mit dieser Position dem Vorwurf des sogenannten „Modernismus“ aussetzte und somit in den Augen der katholischen Kirche der Häresie das Wort redete, hat Fortin in seinem Aufsatz „Men of Letters“, *Crisis*, S. 34f. untersucht und diskutiert. Seit langem hat Voegelin selbst diese Gefahr klar gesehen. In einem Brief an Alfred Schütz ging er explizit darauf ein. „Alles was ich zum Problem des ‚wesentlichen Christentums‘ ausführe, ist daher vom katholischen Standpunkt unhaltbar und wäre als eine Variante des als Häresie verurteilten Modernismus zu klassifizieren.“ (Voegelin an Schütz, 01. Januar, 1953 in *The Philosophy of Order*, hrsg. v. Peter J. Opitz und Gregor Sebba, S. 449-57, hier S. 57). [Brief auch erschienen in *Alfred Schütz, Eric Voegelin: Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat: Briefwechsel 1938-1959*, hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004, S. 455-466, hier S. 466. – Anm. der Übers.] Zur Häresie des Modernismus siehe Richard P. McBrein, *Catholicism: Study Edition*, Minneapolis: Winston Press, 1981, S. 55f., 218-23, und 644-55. Zu Voegelins Überlegungen zum Problem der christlichen Orthodoxie wiederum siehe seine „Response to Professor Altizer’s ‚A New History and a New but Ancient God‘“ in *Collected Works*, Bd. 12, S. 292-302, hier S. 292-95. Auch „Quod Deus Dicitur“ in ebd., S. 376-83.

²⁴ Zitiert nach Ellis Sandoz, „The Philosophical Science of Politics Beyond Behavioralism“, in *The Post Behavioral Era*, hrsg. v. George J. Graham und George W. Carey, New York: McKay, 1972, S. 301f. Quelle: Voegelins Candler Lectures aus dem Jahre 1967. [*Das Drama des Menschseins*, Wien:

Vernunft ist:

1. das Bewusstsein davon, dass man von einem Grund aus existiert; eine mit Inhalt gefüllte, keine leere Bewusstheit. Andernfalls wäre Vernunft nur das Werkzeug, mit dem eine welt-immanente Realität behandelt wird. Die seit dem 18. Jahrhundert andauernde Rebellion gegen die Vernunft bewirkt eben diese leere Bewusstheit, die dann mit Ersatzinhalten gefüllt werden muss.
2. die Transzendenz der menschlichen Existenz, wodurch die Bewusstseinspole Immanenz - Transzendenz geschaffen werden.
3. der schöpferische Grund der Existenz, der den Menschen zu sich zieht.
4. das Sensorium, wodurch der Mensch sich als von einem Grund aus existierend versteht.
5. die Artikulierung dieses Verständnisses durch universale Ideen.
6. lebenslanges, beharrliches Sorgetragen für die Beziehung zum Grunde. Dabei entstehen die existentiellen Tugenden: *phronesis* (Weisheit, Prudentia), *philia* (Freundschaft), und *athanatizein* (das Unsterblichmachen der menschlichen Existenz).
7. das Bemühen um Ordnung der Existenz durch die Einsicht, dass das Selbst existentiell mit dem Grund verbunden und mit ihm in Einklang ist; die geistige Hauptleistung, mit der die Folgen dieser Einsicht in alltägliches Handeln umgesetzt werden.
8. der Versuch, sich selbst und andere Menschen davon zu überzeugen, bewusst an transzendenter Vernunft teilzuhaben (Platons *peitho*), d. h. das Mitteilen und Verbreiten der Wahrheit des Seins.
9. die Teilhabe des Menschen am Vernunftgrund, durch die er als Mensch konstituiert wird, bzw. die konstitutive Kraft, die den Menschen zum Menschen macht; sein spezifisches Wesen kraft seines Partizipierens an dem göttlichen *Nous*.

Passagen Verlag, 2007. – Anm. der Übers.] Dieselbe Aufzählung wird diskutiert in „Anxiety and Reason“, *The Collected Works*, Bd. 28, S. 88.

10. das Konstituens der Gesellschaft als *homonoia* bzw. „like-mindedness“,* in der jedermann anerkennt, dass allen Menschen Vernunft eignet. Die politische Freundschaft (*philia politike*), von der das Wohlgeordnetsein einer Gemeinschaft abhängt, ist nach Aristoteles nicht möglich, wenn die Liebe innerhalb der Gemeinschaft nicht auf dem Anerkennen der göttlichen Vernunft des anderen basiert. Der Ursprung der christlichen Vorstellung von Menschenwürde liegt in der Göttlichkeit, die allen Menschen eignet. Nietzsche erkannte, dass bei Preisgabe dieser Vorstellung kein Grund mehr vorhanden wäre, jemanden zu lieben – die Gesellschaft würde in der Folge ihres Sinns, ihrer Bindungskraft und damit ihres Zusammenhalts verlustig gehen.

In seiner „Der Anfang und das Jenseits“ betitelten „Aquinas Lecture“ von 1975 beschreibt Voegelin die Beziehung zwischen Philosophie und Offenbarung so:

„Die Dichotomien von Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie, Theologie und Metaphysik, können als Begriffe einer letzten Orientierung nicht weiter verwendet werden, wenn wir es mit Erfahrungen der göttlichen Realität zu tun haben, mit ihren reichen Variationen in den antiken Volkskulturen und mit ihrer Auslegung in den Kulturen der ökumenischen Reiche, mit dem Übergang vom Bewusstsein der Wahrheit der intra-kosmischen Götter zur Wahrheit des göttlichen Jenseits, mit der zeitgenössischen Erweiterung des Horizontes zur weltweiten Ökumene. Wir können nicht weiter die Augen davor verschließen, dass die Symbole des „Glaubens“ gleichermaßen die antwortende Suche des Menschen zum Ausdruck bringen wie das Angesprochenwerden durch Offenbarung, und dass die Symbole der „Philosophie“ im gleichen Maß das Angesprochenwerden durch Offenbarung wie die antwortende Suche des Menschen zum Ausdruck bringen. Wir müssen weiter anerkennen, dass die mittelalterliche Spannung zwischen Glaube und Vernunft von der Herkunft dieser Symbole aus zwei verschiedenen Volkskulturen, von Hellas und Israel herrührt, dass im Bewusstsein der israelitischen Propheten und der hellenischen Philosophen die differenzierende Erfahrung vom göttlichen Jenseits jeweils anders fokussiert war: Einmal auf das Angesprochenwerden durch die Offenbarung, das andere Mal an das menschliche Suchen nach dem Grunde; weiter dass die beiden Formen des Bewusstseins neuen Probleme begegnen müssten als die politischen Ereignisse des ökumenischen Zeitalters sie von ihren Verankerung in den Volkskultu-

ren losschnitten, und sie zwangen, sich einander gegenüber zu stellen unter den multizivilatorischen Bedingungen des ökumenischen Reiches.“²⁵

Hätte Leo Strauss lange genug gelebt, um dies zu lesen, so hätte er wahrscheinlich ähnlich reagiert wie in seinem ironischen Brief vom 4. Juni 1951. „In einem Satz gesagt – ich glaube, dass Philosophie in Platonischem Sinne möglich und notwendig ist – Sie glauben, dass die so verstandene Philosophie durch Offenbarung obsolete [sic!] geworden ist. Gott weiß, wer recht hat.“

§ 3

Dieser Überblick über einige wichtige Passagen des Briefwechsels erweckt den Eindruck, dass hier zwei Personen aneinander vorbeireden. Wäre mehr dazu zu sagen? Welche Schlüsse lassen sich versuchsweise daraus ziehen?

Was auch immer wir letztlich über den Inhalt der Debatte denken, wir sollten unser Augenmerk auf den der Höflichkeit geschuldeten gemäßigten Ton richten, wie er in folgenden Zeilen Straußens an Voegelin zum Ausdruck kommt: „[D]ie Übereinstimmung unserer Intentionen, die jedenfalls so lange als wir den gegenwärtig herrschenden Idiotismus zu bekämpfen haben, [ist] von größerer Bedeutung ... als die Differenzen, die auch ich nicht verleugnen möchte“.²⁶

Nachdem dies festgestellt ist, können wir nun die Unterschiede aufzeigen. Was die grundsätzliche Nichtübereinstimmung ausmacht, hat Strauss bereits 1942 formuliert, und seine Feststellung gilt für die ganze restliche Zeit seiner Beziehung zu Voegelin: “[...]die Unmöglichkeit, Wissenschaft auf religiösen Glauben zu gründen [...]. Nun

²⁵ Eric Voegelin, *Collected Works*, Bd. 28, S. 210f. Für Hinweise auf das „ökumenische Zeitalter“ und verwandte Themen siehe Eric Voegelin, *Order and History*, Bd. IV, *The Ecumenic Age*, 1974, insbes. S. 114-70. [*The Ecumenic Age* jetzt in Eric Voegelin, *Collected Works*, Bd. 17, insbes. S. 167 bis 228; Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. VIII, insbes. S. 151-217. – Anm. der Übers.]

²⁶ Strauss an Voegelin, 17. März 1949.

werden Sie sagen..., dass der Platonisch-Aristotelische Wissenschaftsbegriff durch Christentum und die Entdeckung der Geschichte erledigt worden ist. Davon bin ich noch nicht so ganz überzeugt“.²⁷

Hinter diesen Formulierungen stehen zwei Philosophen, beide Opfer der Moderne, beide entsetzt über Banalität und Kulturverlust, und beide in der Wiedergewinnung der wahren Philosophie ihre Lebensaufgabe sehend - Strauss auf der Basis der mittelalterlichen arabischen und jüdischen Philosophie von Averroes, Alfarabi und Maimonides, Voegelin durch eine weitreichende kritische Revision der mittelalterlichen Philosophie von Augustin, Anselm, Aquino und Eckhart. Das soll nicht heißen, dass beide Männer, ausgehend von ihrem jeweiligen Standpunkt, die klassische Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen und Sein, die sie hervorgebracht hat, nicht mit dem größten Ernst bejahten; jeder war fest, geradezu leidenschaftlich davon überzeugt, dass seine Interpretation sowohl dem Geist der Texte gerecht werde, als auch im Einklang mit dem "realen" Selbstverständnis des zur Philosophie Berufenen sei, wie es bei Sokrates, Platon und Aristoteles zu finden ist. Es nimmt in keiner Weise wunder, dass ein "non-believer", wie Strauss sich selbst bezeichnete, und ein mystischer Philosoph christlicher Prägung in den letzten Dingen nicht völlig übereinstimmen.

Wie könnte es anders sein? Und beide, Strauss wie Voegelin, glaubten, religiöses Dogma durch ihre Hingabe an die Suche nach der Wahrheit des Seins vermieden zu haben – der eine im Namen des antiken Rationalismus, der andere im Namen von Grunderfahrungen und deren noetischer und pneumatischer Artikulierung durch einige Modi der Symbolisierung. Folglich war für Voegelin die Transzendenz das Kernproblem der Philosophie – nicht Husserls immanente Transzendenz oder die Transzendenz in der auf der Natur basierenden Philosophie von Strauss, sondern die Transzendenz des göttlichen Seins. Auf den ersten Seiten von *Order and History* definiert Voegelin Transzendenz mit Worten, die für ihn der Philosophie, wie Platon sie vollendet hat, entsprachen:

„Philosophie ist die Liebe zum göttlichen Sein als der Quelle seiner Ordnung. Der Logos des Seins ist das eigentliche Objekt der philo-

²⁷ Strauss an Voegelin, 24. November 1942.

sophischen Untersuchung; und die Suche nach der Wahrheit über die Ordnung des Seins kann ohne eine Analyse der Modi von Existenz in Unwahrheit nicht geführt werden. Die Wahrheit der Ordnung muss gewonnen und in einem unaufhörlichen Kampf gegen den Abfall von ihr verteidigt werden; und die Bewegung zur Wahrheit beginnt mit dem Gewährwerden des Menschen, dass er sich in existentieller Unwahrheit befindet. In der Philosophie als einer Existenzform sind die diagnostischen und die therapeutischen Funktionen untrennbar eins. Und seitdem Platon in der Unordnung seiner Zeit diese Verbindung entdeckte, blieb die philosophische Untersuchung eines der Mittel zur Schaffung von Inseln der Ordnung in der Unordnung der Zeit. *Ordnung und Geschichte* ist eine philosophische Untersuchung über die Ordnung der menschlichen Existenz in Gesellschaft und Geschichte. Vielleicht hat sie eine heilende Wirkung – in dem bescheidenen Umfang, der im leidenschaftlichen Ablauf der Ereignisse der Philosophie gewährt ist.“²⁸

²⁸ Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, S. XIV. [Anm. der Übersetzer: Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. I. S. 32f. – Anm. der Übers.] Das hier zum Ausdruck gebrachte Verständnis von Philosophie ist eng verwandt mit Jonathan Edwards' Verständnis von Philosophie: „Wahre Tugendhaftigkeit besteht im Wesentlichen in Güte gegenüber dem Sein als Ganzem. Oder, um es genauer zu sagen, sie ist die Zustimmung und Hinwendung zu und die Einigkeit des Herzens mit dem Sein als Ganzem, die unmittelbar in einem allgemeinen guten Willen zum Ausdruck kommt.“ „Wahre Tugendhaftigkeit besteht in der Liebe zum Sein als Ganzem.“ „Wenn ich davon spreche, dass ein intellegibles Seiendes sein Herz mit dem Sein als Ganzem vereinigt und ihm zugetan ist, meine ich damit das intellegible Seiende im Allgemeinen und nicht unbeseelte Seiende oder Dinge.“ „Aus dem, was gesagt wurde, geht klar hervor, dass die wahre Tugendhaftigkeit hauptsächlich in der Liebe zu Gott bestehen muss; dem Sein der Seienden, des unendlich großen und besten allen Seins.“ Johnathan Edwards zitiert nach: *Dissertation II. The Nature of True Virtue*, in *The Works of Jonathan Edwards*, Bd. 8, *The Ethical Writings*, hrsg. v. Paul Ramsey New Haven: Yale University Press, 1989, S. 540, 541, 542 und 550. Siehe auch ebd., Kap. I. §5, und Anm. 63, 64, 78, 79, et passim.

Zu Voegelins wortwörtlicher Aussage, das entscheidende Problem der Philosophie sei die Transzendenz, siehe Eric Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München: Piper Verlag, 1966, S. 36, 46-48. Auf Seite 36 geht es um eine Zeile in dem Brief, den Voegelin vom 17. bis 20. September 1943 an Alfred Schütz geschrieben hat; Voegelin schlägt Strauss vor, sich bei Interesse den Brief von Schütz zu besorgen und zu lesen. Strauss tut dies und bezieht Stellung; für diese wichtige

Wie ein Kommentator nach Sichtung des Voegelinischen Werkes bemerkt, „entwirft Voegelin eine Philosophie des geistigen Aufstiegs, wie sie bei berühmten Vorbildern wie etwa Platon, Plotin, Bonaventura und Meister Eckhart zu finden ist.“²⁹ Wenn der Vernunftbegriff so stark erweitert wird, dass die partizipierenden und intuitiven Dimensionen des *Nous* der klassischen Philosophie wieder zur Geltung kommen, so geht dies mit einer erneuten Bewertung von Glaube und Offenbarung einher – und dies hat weder etwas mit einem Glaubensbekenntnis noch mit einer Doktrin oder einem Dogma zu tun. Im Rahmen seiner Überlegungen, mit denen er sich an seine spätere, 1975 formulierte Sichtweise herantastet (siehe Zitat Ende §2), entdeckt Voegelin in Straußens *Philosophie und Gesetz* (1930) eine substantielle Übereinstimmung mit seinem eigenen Verständnis des göttlichen Kosmos als des Hintergrunds aller Ordnungserfahrungen. „Ich habe den Eindruck, dass Sie davon abgekommen sind, Philosophie als auf einer prophetischen (religiösen) Grundlage ruhend zu verstehen (ein Verständnis, das so ganz dem meinen entspräche), und dass Sie nun zu einer Theorie der *episteme* übergehen, wobei Sie sich weigern, das Problem der *episteme* im Zusammenhang mit der Erfahrung zu sehen, aus der sie schließlich hervorgeht“. Nahezu betrübt fährt Voegelin fort: „Warum Sie das tun, weiß ich nicht. Und wie sich diese Position bei der Behandlung eines konkreten Problems, zum Beispiel bei der Interpretation eines platonischen Mythos, bewähren wird, kann ich nicht vorhersagen, dafür müsste ich erst eine konkrete Anwendung Ihrerseits vor Augen haben.“³⁰

Auseinandersetzung siehe *Faith and Political Philosophy* hrsg. v. Emberley/Cooper, S. 18-36. Hinweis: Seitenzählung im Original und im Nachdruck identisch. [Es handelt sich um die Briefe Voegelin an Strauss, 26. September 1943, und Strauss an Voegelin, 11. Oktober 1943. – Anm. d. Übers.]

²⁹ Paul G. Kuntz, „Voegelins Experiences of Disorder out of Order and Vision of Order out of Disorder ...“ in *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, hrsg. v. Ellis Sandoz, S. 138.

³⁰ Voegelin an Strauss, 21. Februar 1951, in Emberley/Cooper, S.77 [Brief in *Eric Voegelin Papers*, Hoover Institution Archive, nicht vorhanden,

Wie oben angemerkt, erkennt Strauss den „Primat des Gesetzes“ an und konstatiert, dass er im Grunde seine Position von vor fünfzehn Jahren beibehalten, jedoch ein tieferes Verständnis gewonnen hat:

„Ich glaube auch heute noch, dass die *theou nomoi* die gemeinsame Grundlage der Bibel und der Philosophie sind – humanly speaking.“ Aber durch die Vielzahl von göttlichen Gesetzen entsteht ein derartiges Durcheinander, dass Bibel und Philosophie zu diametral entgegengesetzten Lösungen kommen. Strauss besteht auf einer klaren Trennung der beiden Wege. Um es zu wiederholen: Für ihn ist „jede Synthese [...] tatsächlich eine Option entweder für Jerusalem oder für Athen“.³¹

Für Voegelin gilt der theoretische Ansatz, den Augustinus zur Beziehung zwischen Wissenschaft (insbes. Metaphysik) und Offenbarung entwickelt hat.

„Das Offenbarungswissen ist im Bau menschlichen Wissens das Wissen um die Vorgegebenheiten der Erkenntnis (*sapientia*, nahe verwandt dem Aristotelischen *nous* als unterschieden von der *episteme*). Zu diesen Vorgegebenheiten gehört das Erlebnis des Menschen von sich selbst als wissender und wollender; ich weiß mich als seiender und wollender; ich weiss mich als seiender und wollender Mensch; ich will mich als seiender und wissender Mensch. (Für Augustin in der weltlichen Sphäre das Symbol der Trinität: der Vater – das Sein; der Sohn – die erkennbare Ordnung; der Geist – der Prozeß des Seins in der Geschichte.) Zu diesen Vorgegebenheiten gehört ferner das außerzeitliche Sein Gottes (in den eben charakterisierten Dimensionen von Kreation, Ordnung und Dynamik); und das Wissen des Menschen um dieses Sein durch 'Offenbarung'. Innerhalb dieses durch *sapientia* vorgegebenen Wissens bewegt sich die philosophische *episteme*.“³²

rückübersetzt aus dem Englischen. – Anm. der Übers.] So schrieb Voegelin bereits 1957 über die Bedeutung des *Nous*: „und selbst bei Aristoteles hat es noch einen Bedeutungshorizont, der von Vernunft bis Glauben reicht.“ Eric Voegelin, *Order and History* Bd. II, S. 208. [Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Bd. V, S. 67. – Anm. der Übers.]

³¹ Strauss an Voegelin, 25. Februar 1951. In seinem Aufsatz „Philosophy and Law: Leo Strauss as a Student of Medieval Jewish Thought“, erschienen in der *Review of Politics* 53 (Winter 1991): S. 40-52, befasst sich Hillel Fradkin umsichtig mit dem auf mittelalterliche Wurzeln zurückzuführenden Primat des Gesetzes in Straussens Denken; siehe vor allem S. 49-52.

³² Voegelin an Strauss, 22. April 1951.

Strauss jedoch beharrt weiterhin darauf, dass dieses Problem traditionell in den Kategorien von Glaube und Wissen begreifbar gemacht werde, wobei es sich nicht um Glaube im universalen, sondern im christlichen und folglich auch jüdischen Sinne handele; folglich sei das Problem kein allgemein menschliches, sondern es setze einen „spezifischen Glauben“ voraus, was die Philosophie als Philosophie nicht tue und nicht tun könne. „Hier und hier allein liegt, wie mir scheint, unsere Divergenz – auch im bloß Historischen.“³³ Aufgrund ihrer Vielschichtigkeit und ihres Nuancenreichtums lässt sich die Debatte nicht adäquat zusammenfassen. In einer frühen Entgegnung Straussens deutet sich der Ausgang der Debatte folgendermaßen an: „Was Sie über Plato-Aristoteles schreiben, hat mich natürlich ganz unmittelbar interessiert. [...] Ich halte diese Interpretation nicht für richtig. Aber sie ist so turmhoch ungefähr allem, was man so über Plato-Aristoteles zu lesen bekommt, überlegen, [...]“³⁴

Nicht immer legten diejenigen, die Straussens Position teilen, in der Diskussion auch dessen Höflichkeit und Anstand an den Tag – man kann nicht umhin, dies festzuhalten. In die Stille, die sich zwischen den beiden Briefpartnern nach der Veröffentlichung der ersten Bände von *Order and History* ausbreitete, platzte ein umfangreicher Essay in der *Review of Metaphysics*, in dem Voegelins Interpretation der hellenischen Philosophie in Bausch und Bogen abgelehnt wurde. Sie wurde unter andern als existentialistisch, theologisch-historistisch, christlich, als Glaube und nicht Wissenschaft, als empiristisch, mystisch, toynbeeianistisch und thomistisch abgelehnt; sie beschäftige sich zu viel mit Erfahrung und zu wenig mit Vernunft, sei theologisch, vernachlässige das Politische, sei egalitaristisch, liberalistisch, und, indem sie Platons Mythen als Offenbarung betrachte, reduktionistisch. Sie wisse nichts von der Spannung zwischen Theorie und Praxis, kehre die Beziehung zwischen Sein und Geschichte, wie sie in der klassischen Philosophie theoretisiert wird, um (wiederum der Vorwurf des Historismus), und anstatt einem Verständnis der griechischen Philosophie den Weg zu bahnen, ver-

³³ Strauss an Voegelin, 04. Juni. 1951; für das „bloß Historische“ siehe Strauss an Voegelin, 10. Dezember 1950.

³⁴ Strauss an Voegelin, 20. Dezember 1942.

sperre er ihn mit seinen in quasi-hegelschen Gewändern daherkommenden christlichen Annahmen. " Durch seine Grundannahmen ist Voegelin gezwungen, den Hellenismus sowohl abzulehnen als auch in einer nicht erkennbaren Form beizubehalten. (...) Er schließt die Möglichkeit einer nicht-empiristischen und einer nicht-mystischen Philosophie aus". Herablassend seufzt der Autor: „Ein solches Urteil fällt nicht leicht bei einer Sache, die das Lebenswerk eines gläubigen Mannes sein dürfte.“³⁵ Nach diesem Knall gab es wenig was noch sinnvoller Weise hätte gesagt werden können – Schweigen im Walde.

§ 4

In der modernen Philosophie kommt die strikte Trennung zwischen Religion und Philosophie exemplarisch bei Baruch von Spinoza zum Ausdruck: In seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670) formuliert er das Prinzip wie folgt:

„[Z]wischen dem Glauben oder der Theologie einerseits und der Philosophie andererseits [besteht] keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft... . Darüber kann niemand im unklaren sein, der Endziel und Grundlage dieser beiden Disziplinen kennt, die ja himmelweit voneinander verschieden sind.

Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit, das Ziel des Glaubens aber...nur der Gehorsam und die Frömmigkeit. Die Philosophie hat zu ihrer Grundlage die Gemeinbegriffe und kann bloß aus der Natur hergeleitet werden.“³⁶

„Der Kern von Straußens Denken liegt in dem berühmten *Tractatus theologico-politicus* – Problem, über das Strauss sagte, dass es ‘

³⁵ Stanley Rosen, „Order and History“, *Review of Metaphysics* 12 (Dezember 1958): S. 257-76, siehe S. 258, 268, 276 et passim. In der Fußnote auf Seite 267 wird das Augenmerk des Lesers fürsorglich auf eine „erschöpfende, mit zahlreichen Anmerkungen versehene Darstellung [der Beziehung zwischen Religion und Philosophie – E. Sandoz] gelenkt, nämlich auf Straußens *Persecution and the Art of Writing*.

³⁶ Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und hrsg. v. Günther Gawlick, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994, hier S. 220.

schon sehr früh zu *dem* Thema meiner Studien wurde.³⁷ Strauss' Kommentar zu der soeben zitierten Stelle aus Spinoza suggeriert, dass der Philosoph, der um die Wahrheit weiß, diese nur eingeschränkt verbreiten solle, und zwar aus praktischen Gründen und, wichtiger noch, aus Berufsethos. Wenn die *Wahrheit* gebietet, dass man seine Ansichten nicht denjenigen der *Bibel* anpasst, so verlangt *Pietät* das Gegenteil, d.h. „dass man seinen eigenen Meinungen den Anschein biblischer Ansichten geben sollte. Wenn wahre Religion oder wahrer Glaube, die nach Spinoza weniger wahre als vielmehr von Pietät getragene Dogmen erfordern, durch seine eigene Bibelkritik gefährdet gewesen wären, so hätte sich Spinoza dafür entschieden, über diesen Gegenstand gänzlich zu schweigen.“ Aber die Sache ist natürlich noch komplizierter: Wenn man „ad captum vulgi“ spricht, dann passt man sich an die herrschende Meinung der Menge an - in Spinozas Fall sprach ein säkularer Jude zu einer protestantischen christlichen Gemeinschaft.³⁸ Spinozas Ziel war es, die Philosophie von ihrer Position als bloße Magd der Heiligen Schrift zu befreien. „In seinem Versuch, die Philosophie von ihrer untergeordneten Position zu befreien, geht er zur Wurzel des Problems – zum Offenbarungsglauben. Indem er Offenbarung leugnet, reduziert er die Hl. Schrift auf den Status griechischer Dichtung; und als Folge davon wiederholt er die klassische Vorstellung der griechi-

³⁷ Steven B. Smith, „Leo Strauss Between Athens and Jerusalem“, *Review of Politics* 53 (Winter 1991), S.75-99, hier S. 78. Straussens frühe Studie über Spinozas *Tractatus*, geschrieben zwischen 1925 und 1928, wurde veröffentlicht als *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Berlin: Akademie Verlag, 1930. An Voegelin schreibt Strauss am 13. Februar 1943: „Hula erzählte mir, dass Sie sich für die arabische Staatsphilosophie interessieren. Das war einmal meine Spezialität.“ In seinem Brief vom 11. Oktober 1943 bezieht sich Strauss auf Voegelins Vergleich zwischen Husserls und Averroes Behandlung des dritten Buches von Aristoteles' *De Anima* und auf seine eigenen Studien über das Mittelalter, darunter seine Beschäftigung mit Maimonides und seinen „Essay on the Law of Reason in the *Kuzari*.“, Emberley/Cooper S. 35f.

³⁸ Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 142-201, hier S.168 und S.178.

schen Philosophie hinsichtlich der Beziehung zwischen Volksglauben und philosophischem Denken.“³⁹

Spinoza und Strauss stehen in der Tradition der großen spanisch-islamischen Philosophen des Mittelalters, die betonen, dass Philosophie ein rein „rationales“, auf Aristoteles basierendes Unternehmen ist, das einen Mittelweg einschlägt und weder von dogmatischer Religion noch von traditioneller Mystik infiziert ist - man denke beispielsweise an Averroes (Ibn Rushd), den großen *falasifa* des zwölften Jahrhunderts. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht zweckmäßig, daran zu erinnern, dass Thomas von Aquins *Summa Contra Gentiles* das „umfassende systematische Werk des christlichen Abendlandes gegen die Arabisch-Aristotelische Philosophie ist. Im Jahre 1270 verurteilte der Bischof von Paris, Etienne Tempier, dreizehn Sentenzen des Averroes, und sieben Jahre später wurden weitere 219 Sentenzen pauschal verurteilt, unter denen sich neben denjenigen averroesischer Provenienz auch einige von Thomas von Aquin befanden, die man für nicht weniger gefährlich hielt.“⁴⁰ Die averroestische Tradition hält Philosophie für „die systematische Anwendung der demonstrativen Vernunft auf die Welt“. Diese Art Philosophie baut auf Axiomen auf und kann keine Erfahrungswissenschaft sein, denn sie ist als demonstrative Wissenschaft konzipiert, und es gibt keine unbestreitbaren Prämissen über irgendeinen Teil der erfahrenen Welt, geschweige denn über den ganzen Kosmos.⁴¹ Der Philosoph kann die Wahrheit direkt erfahren und braucht

³⁹ Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 Bde., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947, Bd. I. S. 163. Zu Spinozas „groß angelegtem Angriff gegen die traditionelle Philosophie“ siehe ebd., Bd. 2, S. 160-164. Vgl. Strauss, *Persecution*, S. 188-191.

⁴⁰ Eric Voegelin, „Siger de Brabant“, *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (Juni 1944), S. 507-25, hier S. 511. Jetzt in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 20, S.178-204.

⁴¹ George Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy* (eine Übersetzung von Ibin Rushd's *Decisive Treatise*), London: Luzac, 1961, S. 20-21. Für eine zweisprachige kritische Ausgabe siehe Averroes: *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom and Epistle Dedicatory*, übers. u. hrsg. v. Charles E. Butterworth Provo UT: Brigham Young University Press, 2001.

deshalb auf höchster Ebene weder Heilige Schrift noch Offenbarung – wer derlei lehrt, muss diskret vorgehen. Die Vereinigung mit dem Göttlichen setzt die Kenntnis der theoretischen Wissenschaften voraus und wird deshalb ausschließlich durch die Philosophie als ein ganz und gar rationalistisches Unternehmen möglich, nicht durch die Mystik.⁴² Es gibt sich entsprechende Stufen der menschlichen Natur, des Diskurses und der Wahrheit.

„Denn auf dem Weg zur Zustimmung stehen die Menschen je nach ihrer Natur auf unterschiedlichen Stufen. Manche kommen durch Demonstration zur Zustimmung, andere, deren geistiges Vermögen dafür nicht ausreicht, kommen zur Zustimmung durch dialektische Argumente, und zwar genauso sicher; wieder andere kommen zur Zustimmung durch rhetorische Argumente, und zwar ebenso sicher wie diejenigen, die den Weg der demonstrativen Wissenschaft nehmen.“⁴³

Ibn Rushd identifiziert die Elite (die Philosophen) als diejenigen, deren Erziehung durch demonstrative Argumente erfolgt, die Theologen (lediglich ein Teil der Masse) als diejenigen, die sich für Dialektik eignen, und die Massen selbst als diejenige, die nur durch imaginative und überredende Sprache verständlich werden. Für Farabi gibt es nur zwei Klassen, die Elite und die Massen.⁴⁴ Unter solchen Umständen tun die Philosophen natürlich gut daran, ihre Lehre geheim zu halten bzw. mit Diskretion zu vermitteln. So befürwortet Farabi Platons und Aristoteles' Techniken der Geheimhaltung. Sie „benützten unterschiedliche Methoden, aber der Zweck war derselbe, nämlich die Geheimhaltung; in den wissenschaftlichen Werken von Aristoteles finden sich manche Verkürzungen und Auslassungen, und dies ist beabsichtigt.... Unterschiedliche Ausdrucksformen von Wahrheit entsprechen unterschiedlichen Stufen des Verstehens. Zeno sagte: „Mein Lehrer Aristoteles berichtete

⁴² Hourani, *Averroes*, S. 27f.

⁴³ Ebd., S. 49 (*The Decisive Treatise*, Kap. VI, 17-21). Vgl. S. 92. In diesem Werk verteidigt der Richter und Philosoph Averroes die Philosophie auf der Grundlage des *Gesetzes*, d.h. politisch: „Wenn die teleologische Betrachtung der Welt Philosophie ist, und wenn das Gesetz eine solche Betrachtung befiehlt, dann befiehlt das Gesetz Philosophie.“ Dieser Satz steht als Synopse über dem ersten Kapitel. Ebd., S. 44. vgl. S. 83 Anm. 7.

⁴⁴ Ebd., S. 92.

von einem Spruch seines Lehrers Platon: Selbst ein Vogel kann nicht auf den Gipfel des Wissens fliegen.“⁴⁵ Auch Maimonides, der bedeutendste jüdische Philosoph, teilt diese Ansicht, wenn er über Moses I.I. („Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“) schreibt: „Es wird metaphorisch ausgedrückt, damit die Ungebildeten es ihrem Geist und ihrer schwachen Auffassungsgabe entsprechend begreifen können, während die Gebildeten es in einem anderen Sinne verstehen dürften.“⁴⁶ Auf mannigfaltige Art und Weise verleiht Strauss seinem Festhalten an diesem Paradigma der Philosophie und des Philosophierens Ausdruck, sowohl explizit, als auch in Andeutungen. So z. B. im Vorwort zur 1962 erschienenen englischen Übersetzung seines Buches *Die Religionskritik Spinozas*: „Ich begann...mich zu fragen, ob im Unterschied zum vormodernen Rationalismus - insbesondere zum jüdisch-mittelalterlichen und dessen klassischer (aristotelischer und platonischer) Grundlage - der moderne Rationalismus nicht unausweichlich auf die Selbstzerstörung der Vernunft hinauslaufen musste.“⁴⁷

Voegelins Einstellung zu diesem Modell des Philosophierens – und somit zum philosophischen Ansatz von Strauss, insoweit dieser es sich zu eigen macht, eine Frage, der ich hier nicht gebührend nachgehen kann – kann an seiner Studie des lateinischen Averroisten Siger de Brabant veranschaulicht werden. Nach Voegelin legt die soeben besprochene Vorstellung von den Stufen der menschlichen Natur und den ihnen entsprechenden Kommunikationsebenen die Tendenz offen, „den nicht-philosophischen Menschen als einen minderwertigen Menschen zu betrachten und ihn sogar mit Tieren zu vergleichen, eine Haltung, die aufzukommen scheint, sobald die christliche Einsicht in die gleichrangige spirituelle Würde aller Menschen preisgegeben wird.“ Mit dieser Vorstellung von einer Elite, die auf die „intellektuelle Sphäre der *vita philosophi* beschränkt sein

⁴⁵ Hourani, *Averroes*, S. 106

⁴⁶ Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, übers. v. M. Friedländer, 2. Aufl., London: G. Routledge and Sons, 1904, hier S. 4.

⁴⁷ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, übers. v. E. M. Sinclair, New York: Schocken Books, 1968, S. 131. Nachdruck in Leo Strauss, *Liberalism, Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968, S. 257.

kann“ [geht auch] die liberale Vorstellung [einher], derzufolge der gebildete Mensch als sozialer Typus höher steht als der ungebildete, gemeine Mensch, der *vilis homo*.... Die bourgeoisen Implikationen liegen auf der Hand, denn das Ideal des intellektuellen Lebens ist mit der Vorstellung verbunden, dass der wohlhabende Mensch dem armen Menschen moralisch überlegen sei.⁴⁸

Zur *falasifa* im allgemeinen merkt Voegelin an, dass „im arabischen Milieu Philosophie weit stärker zur Lebensform einer intellektuellen Elite wurde als bei Aristoteles.“⁴⁹

„Für die Elite war Philosophie nicht ein Zweig der Wissenschaft, sondern eine Grundhaltung zur Welt, die auf ein „Buch“ gründete, genauso wie die Grundhaltung eines rechtgläubigen Muslim auf dem *Koran* basiert. Die sektiererische Implikation ist unübersehbar; die *falasifa* stellt eine religiöse Bewegung dar, die sich von den übrigen islamischen Sekten durch ihre soziale Struktur und durch ihren Lehrinhalt unterscheidet, aber in der Substanz derselbe Typus ist... Die großen Diskussionen der arabischen Philosophie waren nicht auf Aristoteles' *Organon* oder *Physik* fokussiert, sondern beschäftigten sich mit dem zwölften Buch der *Metaphysik* und mit dem dritten Buch von *De Anima*, wie es im *Kommentar* von Alexander von Aphrodisias überliefert war....Das Herzstück des Kanons war die sogenannte *Theologie des Aristoteles*, eine verkürzte Paraphrase der letzten drei Bücher von Plotins *Enneaden*. Die Neuplatonische Mystik und der *De Anima* -*Kommentar* des Alexander von Aphrodisias bildeten das dynamische Zentrum der Arabischen Philosophie, indem sie ihr Prinzipien für die Interpretation der aristotelischen Werke an die Hand gaben. Dadurch konnte sich die Vorstellung vom aktiven Intellekt als einer Emanation Gottes entwickeln, die den passiven Intellekt des Menschen zur Tätigkeit erweckt. In diesem System besteht der Sinn des Lebens darin, die *ittisal* zu erreichen, d. h. die vollkommene Vereinigung von menschlichem und aktivem Intellekt. Hinter der trockenen Formel vom Einssein des aktiven Intellekts mit allen Menschen liegen eine mystische Erfahrung und eine starke Religiosität, die die theoretischen Fragen mit ihrem Sinn

⁴⁸ Voegelin, „Siger de Brabant“, S. 520.

⁴⁹ Ebd., S. 512.

erfüllen. Letzten Endes ist der Kampf zwischen Glaube und Vernunft im dreizehnten Jahrhundert ein Kampf zwischen dem Christentum und der intellektuellen Mystik der *falsifa* gewesen.

Es war dieser mythische Aristoteles, der die *falsifa* dominierte und durch ihre Vermittlung im Westen bekannt wurde. In erster Linie war es nicht der Inhalt des aristotelischen Werkes, der für Unruhe sorgte, denn die Ergebnisse der aristotelischen Philosophie ließen sich assimilieren, wie man bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin sehen kann. Gefährlich war der mythische Aristoteles, begriffen als neue, der christlichen Offenbarung und Überlieferung ebenbürtige spirituelle Autorität. Der Aristoteles, der die *regula in natura et exemplar* war, hatte das Potenzial zum Vorbild, das im gleichen Sinne zur Nachahmung verpflichtete wie der Christus des Heiligen Franziskus.⁵⁰

Die Kluft zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss und einige mögliche Gründe dafür dürften inzwischen evidenter geworden sein, wenn auch der Kern ihrer miteinander im Wettstreit liegenden philosophischen Ansätze noch zu untersuchen wäre. Diese Aufgabe bleibt demjenigen Leser überlassen, der sich der Suche nach der Wahrheit verpflichtet fühlt, der leidenschaftlichen Suche nach dem Grund, die da heißt: Philosophie.

⁵⁰ Ebd., S. 514-16.

Anmerkungen der Übersetzer:

[S. —], „Medieval Rationalism or Mystic Philosophy“ erschien ursprünglich in *Faith and Political Philosophy* (siehe Anm 1) und wurde nachgedruckt in Ellis Sandoz, *Republicanism, Religion, And the Soul of America*, Columbia/London: University of Missouri Press, 2006, S. 121-144. Vorliegende Übersetzung von Michaela Kube und William Petropulos erscheint mit freundlicher Genehmigung der Missouri Press.

[S.] In einem ansonsten deutschsprachigen Text wechselt Voegelin an dieser Stelle mit folgender Begründung ins Englische: „Da ich mich mit diesen Fragen nur auf Englisch befasst habe...“ Voegelin an Strauss, 12.März 1949.

[S.] Strauss an Voegelin ,14.März 1950.

[S.] Strauss an Voegelin, 25. August 1950.

[S.] „like-mindedness“: Der Begriff ist der King-James-Bibel entliehen: *Philipper*, 2:2: “fulfil ye my joy, that ye be likeminded, having the same love, being of one accord, of one mind.” Vgl. *Röm*.15:5. Der ursprüngliche griechische Begriff ist “isopsuchos”. Für „homonoia“ siehe Aristoteles, *Nik. Ethik*, 1167b3-9 et. sq.