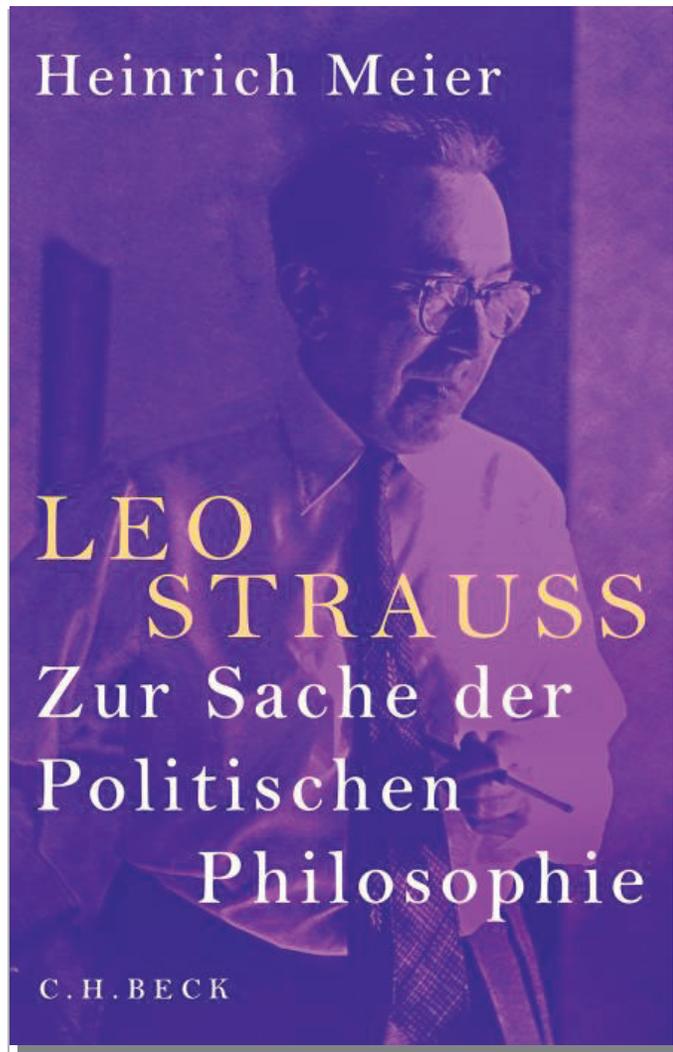


Unverkäufliche Leseprobe



Heinrich Meier
Leo Strauss
Zur Sache der Politischen Philosophie

2025. Rund 608 S.
ISBN 978-3-406-83604-6

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/38734070>

© Verlag C.H.Beck GmbH Co. KG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

HEINRICH MEIER

Leo Strauss
Zur Sache der Politischen Philosophie

HEINRICH MEIER

Leo Strauss

Zur Sache der Politischen Philosophie

C.H.BECK

© Verlag C.H.Beck GmbH & Co. KG, München 2025
Wilhelmstraße 9, 80801 München, info@beck.de
Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.
Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen
dieses Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: SERIFA, Christian Otto
Umschlagabbildung: Leo Strauss, 1960. Foto: Ralph Lerner
Satz: Fotosatz Amann, Memmingen
Druck und Bindung: Pustet, Regensburg
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 83604 6



verantwortungsbewusst produziert
www.chbeck.de/nachhaltig
produktsicherheit.beck.de

INHALT

Vorwort

Seite 7

I

Das philosophische Leben
The Law of Reason in the «Kuzari»

Seite 9

II

Philosophie und Geschichte
Natural Right and History

Seite 57

III

Philosophie und Offenbarung
Jerusalem and Athens

Seite 159

IV

Philosophie und Politik
The City and Man

Seite 273

V
Philosophie und Dichtung
Socrates and Aristophanes
Seite 401

VI
Die philosophische Lehre
Notes on Lucretius
Seite 519

Namenverzeichnis
Seite 599

VORWORT

Philosophen wählen das Gewand ihrer Mitteilung mit Bedacht. Es gehört zur Signatur von Leo Strauss, daß er seine Philosophie beinahe durchweg in der Auseinandersetzung mit anderen Denkern und bevorzugt in der Form des interpretierenden Dialogs präsentiert. Das Eigenste seiner Philosophie tritt hervor, wenn Strauss sich ganz in den Dienst der Auslegung eines Werks zu stellen scheint und die Meisterschaft des Interpreten sich mit der des Autors mißt. Für diese Wahl gibt es verschiedene Gründe. Der naheliegendste ist Heideggers geschichtliche Kritik der Philosophie, auf die Strauss mit eingehenden historischen Interpretationen antwortet, um die natürliche Möglichkeit der Philosophie zu erweisen und deren politische Wirklichkeit zu zeigen. Den tiefsten Grund nannte Strauss, als er in *Farabis «Plato»*, einer Schrift voller selbstbezüglicher Erklärungen, 1945 über Alfarabi sagte, was ohne Abstriche von ihm gesagt werden kann: «Damit, daß er die kostbarste Erkenntnis nicht in «systematischen» Werken, sondern in Gestalt einer historischen Darstellung mitteilt, deutet er seine Sicht bezüglich der «Originalität» und «Individualität» in der Philosophie an: Was als der «originale» oder «persönliche» Beitrag eines Philosophen sichtbar wird, ist unendlich weniger bedeutsam als sein privates und wahrhaft originales und individuelles Verständnis der notwendigerweise anonymen Wahrheit.»

Die Besonderheiten der Mitteilung erfordern nicht nur eine Auseinandersetzung, sondern auch eine Darstellung, die ihnen Rechnung trägt. Eine Betrachtung aus der Vogelperspektive vermag dem Wichtigsten in Strauss' Philosophie nicht gerecht zu werden. Das vorliegende Buch verhandelt in seinen sechs Kapiteln deshalb die Sache, die jeweils in Rede steht, in der Auslegung Einer Schrift von Strauss, die für diese Sache von herausragender Bedeutung ist und die zugleich als Ganzes in den Blick genommen wird. Die Kapitel können mithin für sich gelesen werden, obgleich sie als Teile geschrieben und zu einem Ganzen verfügt

sind. Das Buch hat eine längere Vorgeschichte. Es wurde 1996 in *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen* angekündigt. Die erste selbständige Veröffentlichung über Strauss in deutscher Sprache erschien zusammen mit dem ersten Band der *Gesammelten Schriften*, in denen inzwischen das Frühwerk von Strauss (1921–1937) und zuvor unveröffentlichte Aufsätze, Vorträge und Briefe in einem Umfang von mehr als tausend Seiten zugänglich gemacht worden sind. In den drei Jahrzehnten seit der Ankündigung hielten mich Untersuchungen in Atem, die sich mit der Bestimmung des philosophischen Lebens, seines Beginns, seiner Mitte und seines Endes, mit dem Verhältnis von Natur und Politik und, an frühere Veröffentlichungen anknüpfend, mit dem theologisch-politischen Problem befassen. Ohne diese Untersuchungen wäre das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht möglich gewesen. Ein Kapitel über *Thoughts on Machiavelli* fehlt – es hätte seinen Ort zwischen den Kapiteln III und IV –, da meine Auseinandersetzung mit diesem Werk ersten Ranges unter dem Titel *Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss' «Thoughts on Machiavelli»* 2013 in *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion* erschien.

Leo Strauss. Zur Sache der Politischen Philosophie wurde durch eine Serie von Seminaren vorbereitet, die ich zu jeder der in den sechs Kapiteln behandelten Schriften an der Ludwig-Maximilians-Universität München und am Committee on Social Thought der University of Chicago veranstaltete. *Jerusalem and Athens* und *Notes on Lucretius* unterrichtete ich in den Jahren der Pandemie 2020 und 2021 in Online-Seminaren, an denen zahlreiche Zuhörer aus den unterschiedlichsten Zeitzonen, von Hawaii bis Shanghai, teilnahmen.

Das zweite Kapitel wurde 2022 in Band 4 der *Gesammelten Schriften* vorabgedruckt, der eine neue deutsche Übersetzung von *Natural Right and History* enthält. Leser, die einen Überblick gewinnen wollen, mag dieses Kapitel eine Orientierung geben. Das erste und das sechste Kapitel führen die philosophische Antwort auf den Historismus exemplarisch vor Augen.

München und Chicago, April 2025

H. M.

I

Das philosophische Leben

The Law of Reason in the «Kuzari»

Leo Strauss hat in seinem Œuvre nachdrücklich dafür plädiert, daß die Philosophie nicht als ein Lehrgebäude oder als Fach unter Fächern, sondern als eine besondere Form des Lebens zu verstehen sei. In diesem Verständnis stimmt er mit den wahren Philosophen von Platon bis Nietzsche überein. Doch anders als seine Vorgänger macht er, veranlaßt durch die geschichtliche Lage der Philosophie, das philosophische Leben zu einem prominenten Begriff. Die grundlegende Exposition fällt in das Jahr 1943. Kurz zuvor führte er die exoterisch-esoterische Kunst des Schreibens, kurz danach die Politische Philosophie als Begriffe in die philosophische Diskussion ein.¹ Die drei Begriffe sind Teil Einer Konzeption. Und sie stehen in engstem Zusammenhang mit Strauss' Untersuchung des theologisch-politischen Problems: der Frage, wie die Philosophie angesichts der Herausforderung durch die theologische Alternative und die politische Einrede ihre Notwendigkeit zu erweisen und ihr Recht zu verteidigen vermag. Der Rahmen, der unmittelbare Gegenstand und der Ort der Veröffentlichung, die Strauss für die Expo-

1 *Persecution and the Art of Writing*, Social Research, 8, 4 (November 1941), p. 488–504; veränderter Wiederabdruck in: *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill. 1952, p. 22–37. *On Classical Political Philosophy*, Social Research, 12, 1 (Februar 1945), p. 98–117; veränderter Wiederabdruck in: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, Ill. 1959, p. 78–94. Siehe dazu mit weiteren Angaben *Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss' «Thoughts on Machiavelli»* in meiner Schrift *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. München 2013, p. 43–46. – Die Abkürzungen S. für Seite und Anm. für Anmerkung bleiben Querverweisen innerhalb des vorliegenden Buches vorbehalten. Aus anderen Publikationen wird unter Verwendung der Abkürzungen p. und n. zitiert.

sition des philosophischen Lebens wählt, entsprechen der Kühnheit des Unterfangens. Er deponiert *The Law of Reason in the «Kuzari»* in einer Reihe, in der der Leser gelehrte Abhandlungen für Spezialisten, aber keinen grundstürzenden Versuch zur Erneuerung der Philosophie erwartet.² Der Aufsatz befaßt sich nicht mit einem weithin bekannten Werk der philosophischen Tradition, sondern setzt sich mit dem Dialog eines Dichters des 12. Jahrhunderts auseinander: Jehuda Halevi ist, vor Aristophanes und Lukrez, der erste von drei Dichtern, denen Strauss herausragende Schriften widmete, wenn wir die Dichter, die vornehmlich als Philosophen Beachtung finden – Platon, Xenophon, Machiavelli, Rousseau, Nietzsche –, unberücksichtigt lassen. Der *Kuzari* steht erklärtermaßen im Dienst der Verteidigung des Judentums. Er ist das Gegenteil einer Werbeschrift für die Philosophie. Der Titel des arabischen Originals zeigt die Stoßrichtung an: *Das Buch der Widerlegung und des Beweises zugunsten der mißachteten Religion*. Den Rahmen der Exposition bildet nicht die Auslegung eines Protreptikos der Antike, sondern die Interpretation einer Kritik der Philosophie im Namen des Offenbarungsglaubens aus der Hochzeit der «Widerlegung der Widerlegung», in der die Protagonisten von Jerusalem und Athen einander streitig begegneten. Für die Einführung des Begriffs des philosophischen Lebens wählt Strauss einen theologisch-politischen Traktat, der im Unterschied zu den theologisch-politischen Traktaten des 17. Jahrhunderts nicht die äußere Trennung von Politik und Religion bewirken, sondern das Verständnis ihrer inneren Verbindung befördern soll.³

2 Die Schrift erschien in den Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 13 (1943), p. 47–96 und ist wiederabgedruckt in *Persecution and the Art of Writing*, p. 95–141. Ich zitiere nach den Absätzen 1–45 und teile in Klammern die Seitenzahlen des Wiederabdrucks mit. Strauss schrieb den Text, wie er im Handexemplar des Sonderdrucks der Proceedings für sich notierte, in der Zeit «December 1941–August 1942 – with many long interruptions».

3 Daß Strauss den Begriff in *The Law of Reason in the «Kuzari»* einführt, heißt nicht, daß er zuvor vom philosophischen Leben nicht gesprochen hätte. Insonderheit spricht er in *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon* (Social Research, 6, 4, November 1939, p. 502–536) dreimal – jeweils ohne den Gebrauch des bestimmten Artikels – von *philosophic life* (Abs. 35, p. 531–532). Aber die drei Charakterisierungen, die er 1939 im Kontext seiner Opposition des Gemeinwesens Sparta und des Philosophen Xenophon vornimmt – das philosophische Leben sei *fundamentally different from political life*, es sei *of necessity private* und es sei gleichbedeutend mit

Das philosophische Leben ins Zentrum zu rücken, erscheint in Anbetracht der Gefahren, denen dieses Leben ausgesetzt ist und die von ihm ausgehen, als ein gewagtes Spiel. Die Verhandlung muß zwischen der Skylla der frommen Verkleidung, die die Philosophie für die Übernahme durch eine neue Religion anfällig macht, und der Charybdis der nackten Ausstellung, die die Möglichkeiten der philosophischen Lehre untergräbt, hindurch navigieren. Der Rückgriff auf dichterische Mittel zählt zu den naheliegenden Optionen. Platon hat der Philosophie buchstäblich ein Gesicht gegeben und sie in der Verkörperung eines jünger und edler gezeichneten Sokrates ihren Weg durch die Jahrhunderte antreten lassen. Bacon entscheidet sich für ein dicht gesponnenes Gewebe von Fabeln und allegorischen Rätseln. Rousseau läßt größte Vorsicht walten und behält die Darstellung des philosophischen Lebens einer postumen Schrift vor, die sich nicht nur poetischer Verfremdung bedient, sondern ausdrücklich ihn selbst zum Adressaten hat und von seinem Œuvre unterschieden bleibt. Nietzsche wählt die Form der Selbstpräsentation, achtet indes auf die politische Rechtfertigung durch die menschheitliche Aufgabe, in deren Dienst er sich mit seinem Buch zu stellen beansprucht. Strauss folgt einem anderen Pfad. Er setzt auf die Schärfung des Begriffs in der denkbar härtesten Konfrontation, um das philosophische Leben als Begriff der Unterscheidung zu etablieren. Aber er sorgt dafür, daß das Unterfangen der philosophischen Klärung, das geeignet ist, die Leser zu verstören, nicht ohne Schutz auskommen muß. Die Schärfung des Begriffs ist zum einen eingebunden in eine komplexe hermeneutische Operation. Tatsächlich arbeitet Strauss in keiner anderen Schrift mit zwei alternativen Hypothesen, die bis zum Schluß offenhalten sollen, wo der interpretierte Autor steht, was er ist und welche Intention er verfolgt.⁴ Zum anderen erweckt der Aufsatz über weite Strecken den Eindruck einer ausgesprochen technischen, um nicht zu sagen scholastischen Erörterung, die dem Leser einige Aufmerksamkeit abverlangt.

the denial of the gods of the city –, werden erst in der grundlegenden Exposition von 1943 auf eine Wurzel zurückgeführt und aus ihr zusammenhängend entwickelt.

⁴ Am nächsten kommt dem noch in gewisser Weise *Socrates and Aristophanes* (New York 1966). Allerdings betreffen die alternativen Optionen dort nicht den Autor, der in Rede steht, sondern dessen prominentesten Gegenstand, und die Alternative scheint erst ganz am Ende des Buchs auf.

Der Beginn zeigt den fundamentalen Charakter der Untersuchung an. Wer immer sich mit «der Geschichte der Philosophie» befaßt, nimmt an, «daß er weiß, was Philosophie ist oder was ein Philosoph ist». Bei dem Bemühen, von dem zunächst «notwendig verworrenen» zu einem «klaren Begriff von Philosophie» zu gelangen, sieht man sich «früher oder später mit dem konfrontiert, was die ernsteste Implikation der Frage «was ein Philosoph ist» zu sein scheint, d. h. mit dem Verhältnis der Philosophie zum sozialen oder politischen Leben.» Ein klarer Begriff von Philosophie verlangt die Aufklärung der Stellung des Philosophen zum politischen Leben. Der Ernst des Politischen schärft das Bewußtsein für die entscheidenden Bestimmungen, richtet den Blick auf die Trennlinien, lenkt die Aufmerksamkeit auf das den Philosophen Auszeichnende. Nach dem zweiten Satz steht das letzte Glied der Trias *Philosophie, Philosoph, philosophisches Leben* zu erwarten. Es werden indes noch zehn Absätze vergehen, bis das philosophische Leben zum erstenmal auftritt. Strauss fährt vielmehr fort: «This relation is adumbrated by the term «Natural Law,» a term which is as indispensable as it is open to grave objections.» In welchem Sinn der Ausdruck «Natürliches Gesetz» unverzichtbar ist, ob in historischer, politischer oder philosophischer Hinsicht, erfahren wir zunächst nicht.⁵ Aber wir befinden uns vom dritten Satz an in einer technisch aufgerüsteten und historisch unterfütterten Diskussion über das angemessene Verständnis des Naturrechts im allgemeinen und sind nicht länger mit dem Philosophen im besonderen befaßt. Oder so scheint es. Denn die unvollständige Trias wird abgelöst durch den Dreischritt vom *Natürlichen Gesetz* über *das von Natur Gerechte* zum *Naturrecht*. Dem Rat «unserer großen mittelalterlichen Lehrer» folgend, wendet sich Strauss an «den Philosophen», den Gewährsmann jener Lehrer, um ihn nach seiner Ansicht zu befragen – doch offenbar nicht zur Philosophie, zum Philosophen oder zum philosophischen Leben.⁶ Von Aristoteles «lernen wir», teilt uns Strauss lapidar mit, «daß es Dinge gibt, die «von Natur gerecht» sind». Wenn wir

5 In *Natural Right and History* (Chicago 1953) bringt Strauss bereits durch die Wahl des Titels zum Ausdruck, daß er den Ausdruck *Natural Law* philosophisch nicht für unverzichtbar hält.

6 Aristoteles verwendet, anders als Platon, den Begriff *philosophisches Leben*, und er bringt den *bios philosophos* dabei ausdrücklich kontrastierend in einen Zusammenhang mit dem *bios politikos*: *Politik* 1324a25–32.

ihm darin folgen, wie ihm seine mittelalterlichen Schüler folgten, bedarf mithin nicht die Existenz eines Naturrechts, sondern die Art und Weise, in der es *ist*, der Klärung: Ist es, wie die Zahlen sind, oder wie das, was auf allgemeinem Dafürhalten beruht? Wie das, was die Zweckmäßigkeit verlangt, oder das, was die Vernunft gebietet? Strauss formuliert die Ausgangsfrage für alles Weitere so: «is the *ius naturale* a dictate of right reason, a set of essentially rational rules?» Es bleibt dem Leser anheimgestellt, die Frage, mit der der erste Absatz endet, mit der Frage zu verbinden, die am Anfang stand: Was ein Philosoph ist, so dürfen wir annehmen, erweist sich am Prüfstein der Frage, welcher Status dem Naturrecht zuerkannt wird. Allgemeiner gesprochen: Strauss führt den Begriff des philosophischen Lebens in einer Schrift ein, die sich auf die Untersuchung einläßt, ob der Philosoph das «moralische Gesetz» als verbindlich betrachtet.⁷

Die mittelalterlichen Denker, die sich auf Aristoteles beriefen und seine Rede vom *physikon dikaion* auslegten, unterscheidet Strauss im Sinne des Prüfsteins der Vernunft, der Philosophen und Nichtphilosophen trennt, in eine philosophische und eine theologische Schule. Nach Marsilius von Padua versteht Aristoteles das *ius naturale* als einen Satz konventioneller Regeln, die in allen Ländern, «sozusagen von allen Menschen», angenommen werden und die, da sie auf menschlicher Einrichtung beruhen, nur metaphorisch als *iura naturalia* bezeichnet werden können. Er wendet sich gegen die Interpreten, «die *ius naturale* das Diktat der rechten Vernunft hinsichtlich der Gegenstände des Handelns» nennen. Ebendie Vernünftigkeit eines so verstandenen Naturrechts würde dessen allgemeiner Annahme entgegenstehen. Strauss stellt heraus, daß Marsilius im Namen von Aristoteles die Ansicht verneint, das *ius naturale* sei ein Satz wesentlich rationaler Regeln, und damit insbesondere Thomas von Aquin widerspricht, «who had said that, according to Aristotle, the ‹justum naturale› is ‹rationi inditum›, and who had defined the ‹lex naturalis› as ‹participatio legis aeternae in

7 Das Motto, das Strauss für *The Law of Reason in the «Kuzari»* wählt, hat einen Bezug nicht nur auf Halevis *Kuzari*, sondern auch auf seine eigene Schrift: «Die Weisheit seiner linden Zunge half mir von dem zänkischen Volk. Halevi über Rabbi Baruch.» Was Halevi über Baruch sagt, geht auf zwei Bibel-Worte zurück: *Sprüche* XXV, 15 und *Psalms* XVIII, 44 (König David spricht von Gott).

rationali creatura.» In ähnlicher Weise widerspricht Maimonides der Behauptung rationaler Gesetze durch die Mutakallimun, die Vertreter des Kalam, der theologischen Apologetik in Islam und Judentum. Auch er verneint den rationalen Charakter des «Natürlichen Gesetzes», wobei er den Ausdruck vermeidet, da er, wie Strauss nahelegt, nicht anders als Averroes oder Marsilius der Ansicht ist, daß ein Gesetz nur metaphorisch als natürlich bezeichnet werden kann – um nicht zu sagen, daß es sich bei der *lex naturalis* um eine *Contradictio in adjecto* handelt.⁸ Die Gesetze, die die Mutakallimun *rational* oder *vernünftig* nennen und den offenbarten Gesetzen gegenüberstellen, werden von den Philosophen, die sich auf Aristoteles berufen, «allgemein angenommen» (*endoxa*) genannt. «Accordingly, we would have to describe Marsilius' interpretation of the *ius naturale* as *the* philosophic view, and Thomas' interpretation as the view of the kalâm or, perhaps, as *the* theological view.» Dem Befund, daß die Philosophen rationale Gesetze, die als in der Vernunft begründet von positiven bzw. offenbarten Gesetzen zu unterscheiden wären, verneinen oder daß sie den rationalen Charakter des «Natürlichen Gesetzes» bestreiten, scheint Halevis *Kuzari* zu widersprechen, der die Ausdrücke *rationale Gesetze* und *rationale nomoi* synonym verwendet und in dem ein Philosoph auftritt, der mit Selbstverständlichkeit von *rationalen nomoi* spricht, die die Philosophen selbst aufgerichtet haben. Der Gegenstand ist von so weitreichender Bedeutung, der Frage kommt ein solcher Ernst zu, daß der Einwand, der aus der dichterischen Verhandlung im *Kuzari* gegen die «philosophische Sicht» hergeleitet werden könnte, eine eingehende Prüfung verlangt. «An analysis of Halevi's remarks on this subject may contribute toward a better understanding of the philosophic teaching concerning Natural Law and the Law of Reason.» Die letzten Worte der Einleitung rufen zum erstenmal den Begriff auf, den Strauss im Titel *The Law of Reason in the «Kuzari»* verwendet, der im *Kuzari* indes buchstäblich nicht vorkommt. Dagegen ist er uns geläufig. Strauss' theologisch-politischer Traktat enthält nicht zuletzt eine Auseinandersetzung mit dem Vernunftgesetz der neueren Zeit.⁹ —

8 3 (96–97) mit n. 4 und 5 sowie n. 103a (127).

9 2–4 (95–98). Um die begrifflichen Unterscheidungen und die technische Nomenklatur nicht zu verwirren, behalte ich die von Strauss verwendeten Ausdrücke

Halevi erfährt eine außergewöhnliche Auszeichnung. Nicht nur billigt Strauss den «Bemerkungen» Halevis zu, daß sie für ein besseres Verständnis der philosophischen Lehre zum Naturrecht erhellend sein mögen. Er erkennt im *Kuzari* zuallererst das perfekte Sujet für die Einführung des Begriffs des philosophischen Lebens und für die Verhandlung des Vernunftgesetzes. Denn andernfalls hätte er Halevis Dialog nicht zum Gegenstand eines Traktats gemacht, in dem ebendiese Verhandlung und jene Einführung statthaben. Der *Kuzari* kann die Last, die Strauss' Schrift ihm aufbürdet, nur tragen, wenn es sich um das Werk eines Autors handelt, der mit der «philosophischen Ansicht» genauestens vertraut ist; der sieht, was im philosophischen Leben auf dem Spiel steht; der weiß, was ein Philosoph ist. Aber vermag Halevi über diese Kenntnisse zu verfügen, ohne selbst ein Philosoph zu sein? Muß Strauss annehmen, daß der größte Dichter des mittelalterlichen Judentums ein Philosoph war? Wie haben wir in diesem Fall die scharfe Kritik der Philosophie zu verstehen, die der *Kuzari* vorträgt? Wenn Halevi dagegen kein Philosoph war, wie steht es dann um das Wissen, das seiner Kritik wahrhaft Gewicht geben könnte? Die Frage, was Halevi ist, zieht sich wie ein roter Faden durch das erste Kapitel, «The

«Natural Law» und «Law of Reason» sowie die Übersetzungen «rational laws» und «rational *nomoi*» (vernünftige Gesetze und vernünftige Gesetze [der Philosophen]) bei. In note 8 schreibt Strauss, daß der arabische Ausdruck, den er als «rational *nomoi*» wiedergibt, wörtlich «the intellectual *nomoi*» (die auf Verstand beruhenden *nomoi*) bedeutet. «I am not at all certain whether this literal translation is not the most adequate one. To justify the usual translation, one may refer to IV 3 (236, 16f.) *inter alia*.» David Cassel, der den *Kuzari* nach Ibn Tibbons hebräischer Übersetzung ins Deutsche übertrug, gibt den Ausdruck und den ihm nächst verwandten im Jahrhundert nach Kant ohne weitere Unterscheidung als *Vernunftgesetze* wieder. (*Das Buch Kusari* des Jehuda ha-Levi nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn-Tibbon herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar, so wie mit einer allgemeinen Einleitung versehen von Dr. David Cassel. Leipzig 1869. Zweite verbesserte Auflage.) Nicht anders hält es Hartwig Hirschfeld (*Das Buch Al-Chazarî*. Aus dem Arabischen des Abu-l-Hasan Jehuda Hallewi uebersetzt von Dr. Hartwig Hirschfeld. Breslau 1885). Charles Touati übersetzt mit *législations rationnelles* (*Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*. Traduit sur le texte original arabe confronté avec la version hébraïque et accompagné d'une introduction et de notes par Charles Touati. Louvain-Paris 1994). Barry S. Kogan verwendet *intellectual nomoi* (*i. e. laws*) (*The Book of Refutation and Proof on Behalf of the Despised Religion*. Unveröffentlichte Übersetzung).

Literary Character of the *Kuzari*». Eine eingehende Betrachtung des literarischen Charakters muß notwendig nach der Intention zurückfragen, die dem Werk im ganzen zugrunde liegt und den Teilen im einzelnen ihre Aufgabe zuweist. Die Frage nach der Intention des Autors ist aber am Ende eine Frage nach dem Sein, das ihn bestimmt. Das explizite Ziel des *Kuzari* entspricht dem des Kalam. Augenscheinlich geht es darum, «die Epikureer zu widerlegen» oder den Glauben mit Argumenten zu verteidigen, «den die privilegierten Seelen ohne Argument haben». Strauss weist darauf hin, daß Halevi – oder vielmehr der jüdische Gelehrte, der den größten Part des Dialogs bestreitet – sehr viel stärker als der Vertreter des typischen Kalam auf der Inferiorität jeder *Argumentation zugunsten des Glaubens* gegenüber *dem Glauben selbst* besteht, obschon Halevi Hunderte von Seiten auf eine solche Argumentation verwendet. Mit der Höherbewertung des einfachen Glaubens stimmt zusammen, daß Halevis Lehre sich im Unterschied zum Kalam nicht die Doktrin der Einheit Gottes, die dem Bereich der Theorie zugehört, wohl aber die Doktrin der Gerechtigkeit Gottes zu eigen macht, die von unmittelbar praktischer Bedeutung ist. Ungeachtet solcher Differenzen scheint der Frontverlauf klar: «At any rate, while it is impossible to call Halevi a philosopher, it is by no means misleading to call the author of the *Kuzari* a mutakallim.» Kein Philosoph also, sondern ein theologischer Apologet.¹⁰

Der Dichter wählte für die Apologie, die mit seinem Namen verbunden ist, eine literarische Form, die die Feststellung der von ihm eingenommenen Position zu einem anspruchsvollen Unterfangen macht. Denn bei dem Kunstwerk, an das Halevi der Überlieferung zufolge

10 5–6 (98–100). Für einen Philosophiehistoriker, für den Philosophie und Religion unschwer zusammengehen, weil er die Frage, was ein Philosoph ist, nicht im Ernst stellt, bedeutet Halevi keine Herausforderung: «Seine Größe liegt vor allem in seiner religiösen Dichtung, und in ihr wiederum ist er am meisten er selbst, wenn sie Israel und Zion zum Gegenstande hat. Den Stolz auf die Erwählung Israels, den Schmerz über sein Leiden und die Sehnsucht nach seiner Erlösung hat kein anderer jüdischer Dichter so rührend und innig wie er ausgedrückt. Dasselbe Empfinden durchdringt auch seine Philosophie. Sie will die jüdische Lehre als den alleinigen Träger religiöser Wahrheit und den alleinigen Quell religiösen Lebens, das jüdische Volk als den allein zur Verwirklichung religiösen Lebens befähigten Kern der Menschheit erweisen.» Julius Guttman: *Die Philosophie des Judentums*. München 1933, p. 138.

Jahre seines Lebens wandte, handelt es sich um einen im wesentlichen dargestellten, in Teilen erzählten Dialog, in dem der Autor nicht selbst auftritt. Genauer gesagt, besteht der *Kuzari* aus einer Reihe von Dialogen, die der titelgebende Kuzari, König der Chasaren, nacheinander mit einem Philosophen, einem christlichen, einem muslimischen und einem jüdischen Gelehrten führt, wobei die Gespräche mit dem jüdischen Gelehrten nahezu 95 Prozent des Textumfangs ausmachen. Für den Leser erwächst daraus die Aufgabe, wie Strauss nicht ohne selbstexplikativen Bezug auf seine Schrift hervorhebt, die «relativen» Aussagen der Personen des Dialogs, die sie nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und ihrer Absichten in einer bestimmten Gesprächssituation machen, in «absolute» Aussagen des Autors zu übersetzen, die seine Position zum Ausdruck bringen. Um diese Aufgabe lösen zu können, muß Strauss voraussetzen – und diese Voraussetzung ist der Schlüssel zur gesamten Interpretation –, Halevi sei ein Dichter von einer solchen Statur gewesen, daß sein Werk den Anforderungen der logographischen Notwendigkeit genügt.¹¹ Dazu gehört zuallererst, daß er die für seine Zwecke beste, d. h. die beste mögliche Anordnung des Dialogs findet. Die «mißachtete» oder «geschmähte» Religion darf nicht vor einem jüdischen, sie muß vor einem nichtjüdischen Auditorium gerechtfertigt werden. Besser vor einem heidnischen als vor einem christlichen oder muslimischen, das bereits dem Offenbarungsglauben anhängt. Die überzeugendste Verteidigung ist die Bekehrung des Gegenübers. Überzeugender als die Bekehrung Machtloser oder Unterdrückter nimmt sich die Bekehrung eines Mächtigen aus, der dem Judentum aus einer Stellung der politischen Stärke begegnet und über die Mittel verfügt, es zu bekämpfen oder zu verfolgen. Ein heidnischer König entspräche beiden Anforderungen. Aber noch eindrucksvoller als die Konversion eines heidnischen Königs, die der Imagination des Dichters entspringt, muß eine solche Konversion zum Judentum sein, wenn sie einem Ereignis entspricht, das durch andere bezeugt wird – für eine Zeit, in der dem Dialogpartner alle Optionen, um die es geht, Philosophie, Christentum, Islam und Judentum, vor

11 «In the case of an author of Halevi's rank, it is safe to assume that the connection between the content of his work and its form is as necessary as such a connection can possibly be: he must have chosen the peculiar form of the *Kuzari* because he considered it the ideal setting for a defence of Judaism» 8 (101).

Augen standen. Halevi fand sein Sujet in der Geschichte des Kuzari, den ein jüdischer Gelehrter vier Jahrhunderte zuvor dazu bewegt haben soll, mit seinem Volk zum Judentum überzutreten. Strauss kommt zu dem Urteil, daß die Wahl des Dichters «absolutely rational and hence perfect» war. Sie verdient *vollkommen* genannt zu werden, weil sie *absolut vernünftig* war, und sie war absolut vernünftig, da sie die *beste mögliche* Anordnung des Dialogs erlaubte. Die für den Zweck des Dialogs bestmögliche ist indes nicht zu verwechseln mit der idealen Anordnung. Die ideale Verteidigung des Judentums bestünde in der Bekehrung des stärksten oder anspruchsvollsten, des kenntnisreichsten und urteilsfähigsten Gegenübers. Der Kuzari kann nicht als der am schwersten zu überzeugende Dialogpartner gelten, da er, bei allen Zweifeln, bereits auf dem Weg zur Offenbarungsreligion ist, wenn er dem jüdischen Gelehrten zum erstenmal begegnet. Unter dem Eindruck eines wiederkehrenden Traums, dem er zu entnehmen glaubt, daß seine Absicht, nicht aber seine Handlungen gottgefällig seien, sucht er Rat bei einem Philosophen, der ihm nicht gibt, was seinem Bedürfnis, seiner Hoffnung, seinem Verlangen genüge. Der Philosoph rückt damit von Anfang an ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Er ist der einzige unter den Personen, die im *Kuzari* auftreten, der die Mosaische Offenbarung leugnet. Da der Christ und der Muslim die Offenbarung des jüdischen Gesetzgebers einräumen, wendet sich der König rasch dem Juden zu. Strauss hat mithin allen Grund zu unterstreichen, «that the adversary par excellence of Judaism from Halevi's point of view is not Christianity and Islam, but philosophy.» Wie steht es angesichts dieses Widersachers mit der besten Anordnung des Dialogs? Der Kritiker der Offenbarung umreißt vor dem König die Position der Philosophie (I, 1–3), und der Verteidiger der Offenbarung unterzieht die Philosophie einer ausführlichen Kritik vor dem König, nachdem dieser zum Judentum konvertiert ist (V, 2–14). Doch zu keinem Zeitpunkt wird der Streit zwischen Philosophie und Offenbarung vor dem König Auge in Auge ausgetragen. Halevi weicht von den geschichtlichen Quellen ab, indem er einen Philosophen als Gesprächspartner des Königs einführt. Um so mehr verdient der Umstand Beachtung, daß es niemals zu einem Aufeinandertreffen des Philosophen und des jüdischen Gelehrten kommt. Für die Verteidigung des Judentums gegen ihren stärksten und anspruchsvollsten Widersacher ist diese Anordnung alles andere als ideal. Strauss nennt sie «singularly

unsatisfactory», zumal der Mangel durch einen theologischen Apologeten, der der gerechten Sache mit dichterischen Mitteln zum Sieg verhelfen wollte, leicht hätte behoben werden können: «Nothing indeed would have been easier for the poet Halevi than to arrange a disputation between the scholar and the philosopher before the king and his court, or preferably before the king alone, a disputation which would culminate in the conversion, not merely of the king, but above all of the philosopher himself: a greater triumph for the scholar, for the author, for Judaism, for religion could not be imagined.» Hier kommt die Notwendigkeit ins Spiel und mit ihr das Wissen der Notwendigkeit. Halevi war ein Autor von solchem Rang, daß er diesen Weg nicht gehen konnte. Er wußte, daß die *beste* Anordnung für die Verteidigung des Judentums *nicht möglich* ist.¹²

Die Natur des Philosophen schließt die ideale Apologie aus. Strauss eröffnet den Absatz, in dem er zum erstenmal vom philosophischen Leben spricht, mit einer Aussage, die in ihrer Klarheit und Härte selbst in dieser Schrift, die es an beidem nicht fehlen läßt, für sich steht: «Halevi knew too well that a genuine philosopher can never become a genuine convert to Judaism or to any other revealed religion.» Strauss trifft sich mit Halevi im Wissen der Notwendigkeit. Er weiß, daß Halevi, wenn er sich der Verbindlichkeit des Wissens nicht entzieht, keine Konversion des Philosophen in Szene zu setzen vermag, weil er weiß, daß das philosophische Leben nicht mit einer echten Konversion enden kann. Strauss fährt fort: «For, according to him, a genuine philosopher is a man such as Socrates who possesses <human wisdom> and is invincibly ignorant of <Divine wisdom>.» Halevi läßt den Gelehrten das Wort des Sokrates von der menschlichen und der göttlichen Weisheit aus Platons *Apologie* zweimal anführen und ihn in der kontrastierenden Betrachtung des «Anhängers eines offenbarten Gesetzes» und des «Anhängers der Philosophie» herausstellen, daß für die Philosophie nicht ein Satz von Dogmen, sondern eine besondere Haltung zum Wissen, die alles bestimmende Ausrichtung an der Erkenntnis der Wahrheit kennzeichnend ist (IV, 13). Strauss übersetzt die «relative» Betrachtung des jüdischen Gelehrten in eine «absolute» Position, die im Wissen des Autors gründet und die der Dichter durch die Tat bekräftigt: «It is the impossibility of converting a

12 7-10 (100-104).

philosopher to Judaism which he demonstrates *ad oculos* by omitting a disputation between the scholar and the philosopher.» Halevis Einsicht in die Natur des Philosophen erhellt zuerst aus dem vergleichenden Blick auf den König, der zu Beginn von Teil II des *Kuzari* konvertiert. Der König lebte in der Religion seines Landes, befolgte eifrig die Regeln des vorgeschriebenen Kults, versah als Priester den Tempeldienst und brachte die Opfer «mit reiner und aufrichtiger Gesinnung» dar. Mit einem Wort, Halevi zeichnet das Bild eines von Natur frommen Mannes. Die Wende im Glauben geht von einem Engel aus, der dem Kuzari in dessen Träumen erscheint und ihm bedeutet, daß seine Werke Gott nicht gefallen. Von dem Verlangen erfüllt, nicht nur in seiner Gesinnung, sondern auch in seinem Handeln den göttlichen Forderungen zu genügen, unternimmt er größte Anstrengungen, sich in der rechten Religion unterweisen zu lassen, was zu seiner Bekehrung führt. Ganz anders der Fall des Sokrates, an dessen Erzählung vom Beginn seiner widerlegenden Aktivität in der *Apologie* die Darstellung des Dichters erinnert. Er bezieht sich vor dem Volk von Athen auf den Spruch des Gottes von Delphi, den ein, inzwischen verstorbener, Freund als Antwort auf eine der Pythia vorgelegte Frage zu Sokrates erhalten und ihm mitgeteilt habe. Das Orakel, das weit davon entfernt war, einen Mangel in Sokrates' Handeln anzuzeigen, veranlaßte ihn zu einer einschneidenden Neuerung, weil es bei ihm auf Zweifel und Unglaube stieß. «Socrates' attempt to check the truth of the oracle led him to the philosophic life; the king's attempt to obey the angel who had spoken to him in his dreams, made him at once immune to philosophy and ultimately led him into the fold of Judaism.» Mit den Hinweisen zur Natur des Königs, bei dem die Argumente des Gelehrten Erfolg haben, gibt Halevi zu erkennen, daß er sich der Grenzen bewußt ist, die ihrer Überzeugungskraft gesetzt sind: «these arguments are convincing, and are meant to be convincing, to such naturally pious people only as have had some foretaste of Divine revelation by having experienced a revelation by an angel or at least a rudimentary revelation of one kind or another.»¹³

Strauss wagt sich weit vor, wenn er Halevi zugute hält zu wissen, was ein Philosoph ist. Wie weit er sich vorwagt, wird im zwölften Absatz

13 II (104–106). *Kuzari* I, I (1–2); IV, 13 (252–254) und V, 14 (328). Platon: *Apologie* 20d6–e2; 20e–23c.

der Schrift augenfällig, den er die Leser außer acht zu lassen bittet, die, anders als er, der Ansicht sind, Halevi sei die Ironie im Wort des Sokrates entgangen, daß er in seiner menschlichen Weisheit die göttliche Weisheit der Athener nicht verstehe. Sollte Sokrates zum Ausdruck bringen wollen, daß ihm – und folglich allen anderen Philosophen, die für Halevi in Rede stehen, wenn er den Ausspruch anführt – der Zugang zu Erfahrungen von kognitiver Relevanz verschlossen sei, über die der Gläubige als Gläubiger verfügt, hätte das weitreichende Konsequenzen. Der Philosoph wäre gezwungen, seine wesentliche Unterlegenheit einzuräumen, da dem Gläubigen offenbar grundsätzlich alles zugänglich wäre, was sich in der Reichweite des Philosophen befindet, während dem Philosophen unerreichbar bliebe, womit der Gläubige darüber hinaus gesegnet zu sein beansprucht.¹⁴ Und was die Konversion betrifft, so wäre sie nur so lange ausgeschlossen, bis der Philosoph einer Offenbarung «der einen oder anderen Art» teilhaftig würde. Ebendies verneint Strauss, wenn er sagt, daß für Halevi ein wahrer Philosoph wie Sokrates «invincibly ignorant of <Divine wisdom>» sei. Das Wort des Sokrates kann deshalb nur für die Zurückweisung der Offenbarung eintreten.¹⁵ «A merely defensive attitude on the part of the philosopher is impossible: his alleged ignorance is actually doubt or distrust.» Die Erfahrungen, auf die sich der Gläubige bezieht – Träume, außergewöhnliche Erlebnisse der Inspiration oder Zustände der Seligkeit, der Ruf des Gewissens –, werden vom Philosophen anders ausgelegt. Denn sofern es sich um facta handelt, sind es facta bruta: sie sprechen nicht, sie sind keine Erleuchtungen, sie geben keine Weisung ohne Auslegung.¹⁶ Strauss zieht die

14 «... the philosopher who admits his incompetence concerning the specific experiences of the believer, would acknowledge, considering the infinite importance of any genuine revelation, that his position in regard to the intelligent believer is, possibly, not merely unambiguously worse, but infinitely worse than that of a blind man as compared with that of a man who sees» 12 (107).

15 Strauss hält eigens fest, «that the attitude of the philosophers is not altered if the people of Socrates' time are replaced by the adherents of revealed religion» (n. 33). Beachte Spinozas Wort über die Unverständlichkeit der Bibel und Strauss' Erörterung von Spinozas «Bekenntnis» in *How to Study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»* (1948) in: *Persecution and the Art of Writing*, p. 176.

16 Halevi sagt zu Beginn des *Kuzari*, der König habe wiederholt einen Traum gehabt, «als ob» ein Engel zu ihm spräche. Bei der nächsten Erwähnung des Engels wird daraus: «der Engel kam zu ihm in der Nacht» (I, 1).

Scheidelinie, die den Philosophen und die Offenbarungsreligion trennt, in aller Schärfe nach und bekräftigt das Wissen, das ihn mit Halevi verbindet: «As a matter of fact, the philosophers whom Halevi knew, 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. That denial was presented by them in the form of what claimed to be a demonstrative refutation.»¹⁷ Eine schlüssige Widerlegung reichte hin, um die Möglichkeit einer echten Bekehrung des Philosophen auszuschließen. Ob die Widerlegung schlüssig ist, muß sich in der Auseinandersetzung mit dem Versuch der Widerlegung der Widerlegung erweisen, den der Verteidiger der Religion unternehmen muß, wenn er sich vor dem Forum der Vernunft behaupten will. Strauss stellt die Aussicht des Aufeinertreffens der beiden Positionen ins Zentrum dieses besonderen Absatzes, und er spricht mit einer solchen Emphase von der Bedeutung des Streits, daß die Frage, weshalb er das philosophische Leben in einer Schrift einführt, die die Kritik der Philosophie im Namen des Judentums verhandelt, spätestens hier ihre Antwort findet: «On the level of the refutation and of the refutation of the refutation, i. e., 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.»¹⁸ Im *Kuzari* findet die Disputation nicht statt. Daß sie möglich, um nicht zu sagen notwendig ist, deutet Halevi an, indem er den Gelehrten an einer Stelle (II, 6), an der er einen Einwand der Philosophen zu widerlegen versucht, sich direkt an den abwesenden Philosophen wenden läßt. Dabei gebraucht der Gelehrte, wie Strauss festhält, eine Anrede, die die Anrede in Erinnerung ruft, die der König gebrauchte, als er den Philosophen aus dem Dialog entließ (I, 4). Der Philosoph kann auf den Schluß des Gelehrten – es geht um nichts Geringeres als

17 Unter den Alten erwähnt Halevi neben Sokrates u. a. Platon und Aristoteles, Empedokles und Epikur, siehe I, 1 (6), IV, 25 (282) und V, 20 (342).

18 Strauss verstärkt die Emphase weiter durch eine nicht minder emphatische Aussage in der Fußnote, die er dem Satz hinzufügt: «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.›» Goethes Bemerkung entstammt der Schrift *Israel in der Wüste*, die sich kritisch mit dem Gesetzgeber des Judentums befaßt.

den Willen Gottes, der aus der Schöpfung der Welt und dem Werk der Gesetzgebung erwiesen werden soll – nicht erwidern, da er nicht zugegen ist. Die Aufgabe, das Argument des Gelehrten zu prüfen, fällt deshalb dem Leser zu. Er muß den Platz des Philosophen einnehmen. Ihm wird am Ende die Widerlegung der Widerlegung der Philosophie durch den theologischen Apologeten übertragen. Die bestimmende Präsenz des abwesenden Philosophen läßt die Anordnung des Dialogs in einem neuen Licht erscheinen. Wie, wenn der Verzicht auf ein Aufeinandertreffen des Philosophen und des jüdischen Gelehrten nicht nur der Notwendigkeit geschuldet sein sollte, an die Halevi bei der Verteidigung der Offenbarungsreligion gebunden ist? Wie, wenn er einer weiter reichenden, tiefer ansetzenden, auf den potentiellen Philosophen der Zukunft zielenden Intention entspräche? Wie, wenn Halevi selbst ein Philosoph wäre? «If Halevi were a philosopher ... the purpose of that feature of the work would be to compel the reader to think constantly of the absent philosopher, i. e., to find out, by independent reflection, what the absent philosopher might have to say. This disturbing and invigorating thought would prevent the reader from falling asleep, from relaxing in his critical attention for a single moment.» Die Annahme, daß Halevi ein Philosoph ist – nennen wir sie «Hypothese A» –, beantwortete die Frage nach seinem Wissen. Als Philosoph weiß er, was Strauss weiß: daß das philosophische Leben nicht mit einer Konversion enden kann. Für die Anordnung des Dialogs bedeutete dies, daß Halevi die bestmögliche *und* die ideale Anordnung wählte. Die *bestmögliche* zur Verteidigung des Judentums und die *ideale* zur Aussaat der Philosophie.¹⁹

Der Annahme, daß der Autor des *Kuzari* ein Philosoph sei, stehen so starke Vorbehalte und Einwände entgegen, daß Strauss sich «verpflichtet» sieht, sie nicht zu sehr zu betonen.²⁰ Er stellt ihr deshalb eine Annahme zur Seite – wir nennen sie «Hypothese B» –, die den Vorbehalten Rechnung trägt, ohne das Wissen Halevis verneinen und die

19 12 (106–108). «Those who do not think that Halevi noticed Socrates' irony, are requested to disregard this paragraph» n. 33.

20 «But Halevi is so much opposed to philosophy, he is so distrustful of the spirit of independent reflection, that we are obliged not to lay too strong an emphasis on this line of approach» 12 (108). Die Vorbehalte mögen sich mehr auf Handlungen als auf Reden Halevis beziehen und dabei wiederum eher auf solche, die in die Zeit nach dem Abschluß des *Kuzari* fallen.

Voraussetzung der logographischen Notwendigkeit bei der Interpretation des Dialogs aufgeben zu müssen. Strauss geht von dem Befund aus, in dem die Überlieferung und die Forschung übereinstimmen, daß Halevi dem Einfluß der Philosophie in einem nicht unbeträchtlichen Ausmaß unterlag. Für einen Denker von der Statur Halevis bedeutet der Einfluß, dem er ausgesetzt war, etwas anderes als für einen oberflächlichen Adepten oder eifrigen Apologeten. «A confused or dogmatic mind», beginnt Strauss seine Profilierung Halevis *ex negativo*, «will not be induced by the influencing force to take a critical distance from his previous notions, to look at things, not from his habitual point of view, but from the point of view of the center, clearly grasped, of the influencing teaching, and hence he will be incapable of a serious, a radical and relentless, discussion of that teaching.» Ein solcher Geist wird mithin außerstande sein zu tun, was Halevi im *Kuzari* tatsächlich leistet. «In the case of a man such as Halevi, however, the influence of philosophy on him consists in a conversion to philosophy: for some time, we prefer to think for a very short time, he was a philosopher. After that moment, a spiritual hell, he returned to the Jewish fold.» Nach Hypothese B *war* Halevi ein Philosoph, aber er *ist* es nicht mehr, als er den *Kuzari* schreibt. Damit bliebe die Kompetenz gesichert, die Strauss seinem Dialogpartner zusprechen muß. Doch offenbar war Halevi kein *genuine philosopher*. Denn ein echter oder wahrer Philosoph wird, wie Halevi weiß, das philosophische Leben niemals aufgeben. Halevi verfügte über das *Wissen*, was ein Philosoph ist und was das philosophische Leben ausmacht, aber es war für ihn *nicht lebbar*. Er erfuhr es als *spiritual hell*. Eine Aussage von großem Ernst in einer Schrift, die das philosophische Leben als Begriff der Unterscheidung einführt. Sie enthält eine eindringliche Warnung vor leichtfertiger Verwirrung und Selbstverwechslung und eine Erinnerung, die sich nicht vergißt, daß philosophische Erkenntnis nicht hinreicht, um ein philosophisches Leben zu beginnen. Im Fall von Halevi «B» begegnet uns das Gegenstück des philosophischen Kopfes, der für den Salto mortale des Glaubens votiert, weil er zu dem, was er weiß, nicht ja sagen kann.²¹

21 Ein aufschlußreiches Zeugnis ist der *Vorbericht*, den Friedrich Heinrich Jacobi kurz vor seinem Tod für die Neuausgabe seiner *Briefe über die Lehre des Spinoza* verfaßte (*Werke*. Viertes Band. Leipzig 1819, p. VI–LIV). Jacobi, der Spinozas

Der «Augenblick» der Preisgegebenheit an die Philosophie wurde für Halevi prägend. Er veränderte sein Verständnis des Judentums und bestimmte seine künftige Haltung zur Philosophie. «For in that moment he had experienced the enormous temptation, the enormous danger of philosophy.» Der Dichter des *Diwan* ermahnte sein Volk, sich nicht von den Blüten der Weisheit der Griechen betören zu lassen und sich ihrer Frucht, der Lehre von der Ewigkeit der Welt, zu enthalten, die verderblich ist, da sie der Allmacht des Gesetzgebers entgegensteht.²² Der Dichter des *Kuzari* wiederum schützte die Leser vor den verführerischen Schlußfolgerungen der Philosophie, der beständigen Wiederholung des Sündenfalls, indem er auf die szenische Darstellung des wahren Streits verzichtete. «For if he had presented a disputation between the Jewish scholar and the philosopher, i. e., a discussion of the crucial issue between truly competent people, he would have been compelled to state the case for philosophy with utmost clarity and vigor, and thus to present an extremely able and ruthless attack on revealed religion by the philosopher.» Daß er gezwungen gewesen wäre, das Argument der Philosophie mit äußerster Klarheit und Kraft zu präsentieren, unterstellt, daß auch Halevi «B» sich der Verbindlichkeit des Wissens nicht zu entziehen vermag. Doch selbst wenn er dem Philosophen nur einen deutlich abgeschwächten oder verkürzten Angriff konzidiert und der Widerlegung durch den Apologeten weit mehr Raum gegeben hätte,

Philosophie nicht dem Glaubensbedürfnis anpaßte, stellt die für ihn alles entscheidende Alternative «das *Nichts oder ein Gott*» ebenso klar heraus (XLIV), wie er keinen Zweifel daran läßt, daß er die Religion als die Grundlage jeder Moral ansieht (XLVI–XLVII). Beachte p. XVIII, XXIV–XXV und XL.

22 Die Verse aus Halevis Gedicht *Antwort* lauten in der Übersetzung von Franz Rosenzweig: «Und nicht verführe dich der Griechen Weisheit, / die nimmer Frucht, nur Blüten hat empfangen. / Und ihre Frucht: die Erde nie gegründet, / nie ausgespannt des Himmels Zeltwölbungen; / Uranfang keiner Weltalls Urgesetzen, / Ziel keins, wenn neu und neu sich Monde schwangen. / Hör ihrer Weisesten verirrt Worte, / wo Nacht und Chaos die Voraussetzungen – / Du kehrst zurück, das Herz leer und verworren, / den Mund voll Wortkram und entlegnen Dingen.» Rosenzweig kommentiert: «die Philosophie, die herhalten muß, um der nationalen Vergeßlichkeit ein Relief zu geben, ist, damals wie heute, der Abkömmling der griechischen, die nur von anfangs- und endloser Ewigkeit weiß, nicht von einem Ewigen, der Anfang setzt und Ende.» Franz Rosenzweig: *Jehuda Halevi. Zwei- und neunzig Hymnen und Gedichte*. Berlin (1927), p. 131–132 und 244.

wäre er ein großes Risiko eingegangen. Der Dichter muß sich dieses Risikos sehr bewußt gewesen sein, wie Strauss anhand eines bemerkenswerten Ereignisses im fünften und letzten Teil des Dialogs zeigt. Lange nach seiner Konversion zum Judentum und nachdem er eine beständige Unterweisung durch den Gelehrten genossen hat, die sich über viereinhalb der fünf Teile erstreckte, fordert der König seinen Gesprächspartner zu einer knappen Zusammenfassung der philosophischen Lehre auf (V, 11). Der Überblick, den der Kritiker der Philosophie gibt (V, 12), hat eine erstaunliche Wirkung auf den Kuzari (V, 13): «in spite of all that men and angels had done to protect him, the king is deeply impressed by that unimpressive sketch of philosophy, so much so, that the scholar has to repeat his refutation of philosophy all over again.» Halevi «B» hatte allen Grund, dem Philosophen keine Gelegenheit zu geben, die Sache der Philosophie in einem Streitgespräch mit dem Verteidiger der Offenbarungsreligion selbst zu vertreten.²³

Aber das gilt nicht weniger für Halevi «A». Hypothese A vermag alles zu integrieren, was Hypothese B für die Interpretation des *Kuzari* leistet. Denn einerlei, ob der Dichter zum Zeitpunkt der Entstehung des *Kuzari* ein Philosoph ist oder ob er in der Vergangenheit ein Philosoph war, in jedem Fall dient das Werk der Verteidigung des Judentums. Und unter beiden Annahmen ist der unmittelbare Adressat, an den der Dialog sich wendet, «ein von Natur frommer Mensch», der sich im Zustand des Zweifels befindet, oder dem, wie der Kuzari von sich sagt, «der reine Glaube, der ohne Untersuchung auskommt», nicht gegeben ist (V, 1) und der deshalb Gründe, Widerlegungen, Schlüsse nötig hat. An diesem Zweck muß die Anordnung des Dialogs ausgerichtet, sie muß auf den typischen Adressaten abgestimmt sein, dessen Unterweisung und Schutz der *Kuzari* dienen soll. Der Dialog hat indes noch einen anderen Adressaten, mit dem Halevi eine Gemeinsamkeit außerhalb des Judentums teilt: den potentiellen Philosophen. Halevi «B» hätte ein Interesse daran, den potentiellen Philosophen vor der Philosophie zu warnen, um ihn vor dem zu bewahren, was er selbst durchmachte. Halevi «A» wäre nicht minder interessiert, ihn über die Philosophie aufzuklären, um ihm eine Verirrung zu ersparen oder ihm, sollte er sich in der Überwindung der Einwände und im Standhalten als eine verwandte Natur erweisen,

23 13 (108–109).

den Zugang zum philosophischen Leben zu eröffnen. Der Verzicht auf die Disputation zwischen dem Philosophen und dem Gelehrten ist, wie wir gesehen haben, die beste Anordnung, um den für die Philosophie geeigneten Leser zur philosophischen Aktivität hinzuführen, d. h., sie ihm abzuverlangen. Halevi «A» sorgt dafür, daß der vorzügliche Adressat buchstäblich an die Stelle des Philosophen rückt. Hypothese B vermag nicht alles zu integrieren, was Hypothese A für die Interpretation des *Kuzari* leistet. Dagegen erweitert sie die Möglichkeiten erheblich, die sich Strauss im Dialog mit Halevi bieten. Und Strauss weiß sich der zusätzlichen Persona zu bedienen. Der Widersacher, dem das erforderliche Wissen zu Gebote steht, kann über die Philosophie sagen, was keiner ihrer Verteidiger über sie sagen könnte. Er zwingt Strauss, auf Zusammenhänge einzugehen, auf die er nirgendwo sonst in vergleichbarer Direktheit eingeht. In jedem Fall aber, ob im Blick auf Halevi «A» oder Halevi «B», muß Strauss die wahre Kritik, die der *Kuzari* an der Philosophie übt, allererst freilegen. Denn der Dialog beruht auf der Kunst der exoterisch-esoterischen Präsentation, der sich Philosophen wie Dichter bedienen, um unterschiedlichen Adressaten Unterschiedliches mitzuteilen und zu bedenken zu geben.²⁴ Der Dichter trägt so der Gefahr Rechnung, die von der offenen Auseinandersetzung mit der philosophischen Position ausginge: «Halevi refrained from refuting the argument of the philosophers on its natural level out of a sense of responsibility.» Die natürliche Ebene betreffe das philosophische Leben und das Leben aus dem Gehorsam gegen das Gesetz unmittelbar, im Unterschied zur doktrinalen Ebene, auf der die Lehre von der Ewigkeit der Welt und die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts aufeinander-treffen. Strauss sucht in seinem Dialog mit dem Dichter die natürliche Ebene des Arguments auf.²⁵ —

24 Die Philosophen eigneten sich die Kunst von den Dichtern an: «The philosophers themselves had taken over the traditional distinction between exoteric and esoteric teachings, and they held therefore that it was dangerous, and hence forbidden, to communicate the esoteric teaching to the general public» 14 (110).

25 14–15 (110–112). Strauss fügt dem Satz über den Verzicht einer Widerlegung des Arguments der Philosophen auf dessen natürlicher Ebene eine Fußnote hinzu, in der er auf eine Stelle in einem Aufsatz über Abravanel verweist. Isaak Heinemann erörtert dort Maimonides' Vorsicht in der Behandlung des Sündenfalls und hebt das Verantwortungsgefühl des Lehrers der Verirrten hervor, das ihn «den

Der *Philosoph* hat im *Kuzari* nur einen Auftritt. Strauss widmet der Rede der Persona, die aus einer konzisen Positionsbestimmung zur Religion und einer lakonischen Erwiderung auf den König besteht (I, 1 und I, 3), das zweite Kapitel, «The Philosopher and His Law of Reason». Das philosophische Leben wird darin wie in jedem Kapitel der Schrift – mit Ausnahme des fünften und letzten, in dem zwei Erwähnungen zu verzeichnen sind – einmal genannt. Aber nur im zweiten Kapitel wird es ausdrücklich mit dem politischen Leben kontrastiert, und dem *philosophic life* treten nur hier *a life devoted to philosophy* und *the way of life of the philosopher* zur Seite. Strauss schärft die Bestimmungen und Konturen des philosophischen Lebens an dem, *was* Halevi den Philosophen sagen und *wie* er es ihn sagen läßt. Denn der doktrinale Gehalt seiner Rede mag den Philosophen, den der Kuzari zu sich ruft, als einen Aristoteliker ausweisen. Doch die Philosophie ist weder mit dem Aristotelismus oder dem Platonismus noch mit der Lehre irgendeiner Schule oder Sekte gleichzusetzen. «To recognize the philosopher in the Aristotelian, one has to listen first to the manner in which he speaks.» Während der Christ und der Jude ihre Reden mit einem «credo» eröffnen, beginnt der Philosoph jeweils mit einem «non est»: «philosophy comes first into sight as a denial of something». Die Philosophie setzt ein mit der Infragestellung von Autorität und Tradition. Das philosophische Leben beginnt mit der Leugnung einer Verbindlichkeit oder Gehorsamspflicht, mit einer Abkehr und einem Aufbruch, wonach es kein Zurück gibt, mit einem tiefen Einschnitt, von dem an nichts mehr ist, wie es war. Die erste Leugnung, durch die Strauss «a denial of *something*» im folgenden näher bestimmt, ist «the philosopher's denial of revelation proper».²⁶ Neben dieser denkbar grundsätzlichen Wendung, die von Strauss' Beobachtung ihren Ausgang nimmt, hat der Hinweis auf das *non est* des

gefährlichen Einwand des Gegners, warum Gott dem Menschen die Erkenntnis von Gut und Böse verboten habe», verschweigen ließ. *Abrahanels Lehre vom Niedergang der Menschheit*, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 82, 1938, p. 393.

²⁶ Zu der Frage, wie der Beginn des philosophischen Lebens zu denken sei, siehe das Kapitel «Glaube» in *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus «Rêveries» in zwei Büchern*. München 2011, p. 71–101, und das Kapitel «Krisis» in: *Nietzsches Vermächtnis. «Ecce homo» und «Der Antichrist». Zwei Bücher über Natur und Politik*. München 2019, p. 85–117.

Philosophen einen deutlichen Bezug auf Strauss' eigenen Part. Denn das erste Kapitel der Schrift beginnt mit den in Kapitälchen hervorgehobenen Worten: IT IS NOT.²⁷ Ähnlich selbstbezüglich sind die nächsten Bemerkungen zu der Art und Weise, in der der Philosoph spricht. Er sagt nicht von sich, daß er ein Philosoph sei, und vermeidet die erste Person Singular. «He presents himself as an interpreter of, or as a messenger from, the philosophers rather than as a philosopher.» Auch die Ausnahme von der Regel, die Strauss hervorhebt, der nachdrückliche Auftritt in der Ich-Form, das dreimalige «I mean to say» des Philosophen – «he seems to be in the habit of expressing himself in a way which requires explanation» –, findet bei Strauss sein Gegenstück in der dreimaligen Betonung «I believe», «I can think of», «I say», deren er sich später im Text bedient.²⁸

Der Philosoph verneint in einem Atem die Vorstellung vom sorgenden Gott, den Vorrang des Handelns und die Wahrheit der Offenbarung, die im Traum des Königs zusammengeschlossen sind. Er leugnet, daß es für Gott Wohlgefallen oder Mißfallen, Wunsch und Willen gibt, daß Gott über ein Wissen veränderlicher Dinge verfügt, daß Gott Individuen, ihre Absichten oder Handlungen, zur Kenntnis nimmt, daß Gott die Gebete des Kuzari erhört oder ihm irgendeine Beachtung schenkt. Die Einzelheiten sind unschwer aus der Lehre des amoralischen Gottes herzuleiten, der sich im Denken seiner selbst genug ist. Eine Lehre, die Aristotelikern des 11. bzw. 7. Jahrhunderts so geläufig war, wie, sagen wir, Kantianern des 20. bzw. 21. Jahrhunderts die Lehre vom moralischen Vernunftgesetz gegenwärtig ist. Halevi läßt den Philosophen nicht auf das Argument der Natürlichen Theologie zurückgehen, das der vortragenen Leugnung wie der umrissenen Doktrin zugrunde liegt. Er verzichtet mithin darauf, «den Philosophen im Aristoteliker» sichtbar zu machen. Dasselbe gilt für die Überordnung der Kontemplation in Rücksicht auf das Handeln als solches, die der Philosoph mit der Vollkommenheit des Individuums in der Assimilation an den Aktiven Intellekt

27 Die Kapitel II und III beginnen jeweils: «THE Law of Reason», die Kapitel IV und V: «THE scholar». Kapitel I steht für sich. Es ist die Strauss kennzeichnende Eröffnung des Dialogs mit Halevi.

28 16–18 (112–113). 34 (130), 40 (135), 44 (139); außer an den drei genannten Stellen im Text verwendet Strauss die erste Person Singular dreimal in den Fußnoten 8, 31 und 115.

der aristotelischen Doktrin in Zusammenhang bringt. Allerdings läßt Halevi den Philosophen – und später, auf seine Weise, den Gelehrten (IV, 19) – aussprechen, daß die guten Charaktereigenschaften und die moralischen Tugenden für die Philosophen nur Mittel zur Erreichung, oder Begleiterscheinungen, des *Lebens der Kontemplation* sind.²⁹ Diese Position ist weder an die Annahme des Aktiven Intellekts noch an die aristotelische Präsentation des *bios theoretikos* gebunden. Ebendeshalb handelt es sich um eine wichtige Weichenstellung für die Erörterung des philosophischen Arguments auf der «natürlichen Ebene». Und schließlich, oder vor allem, macht Halevi durch den Traum des Kuzari und das Gespräch des Königs mit dem Philosophen die Verbindung zwischen dem Verlangen nach Offenbarung und dem Glauben an den unbedingten Primat des Handelns deutlich. Was dem Philosophen in Gestalt des heidnischen Herrschers als Erwartung und Anspruch begegnet, findet seine Erfüllung in dem politisch-theologischen Zusammenwirken des konvertierten Königs und des jüdischen Meisters, das die Offenbarung als Erfordernis des politischen Lebens in der Praxis verankert. «It is only on the basis of the assumption of the superiority of practical life to contemplative life that the necessity of revelation in general, and hence the truth of a given revelation in particular can be demonstrated; and this assumption is taken for granted by the king, who, as king, is the natural representative of the practical or political life.» Das Erfordernis der Offenbarung wird erst dargetan, nachdem der Philosoph die Szene verlassen hat.³⁰

Die Unterordnung des Handelns und insonderheit der religiösen Praxis, die den Kuzari seit seinem Traum vorrangig beschäftigt, kommt in

29 Strauss bezieht sich indirekt auf die Aussage des Gelehrten, indem er den Leser an eine Stelle in einem Aufsatz von Julius Guttmann verweist, der über Halevi sagt: «Auch hier wird die Lehre der Philosophen, daß die Glückseligkeit des Menschen allein auf der spekulativen Erkenntnis beruht, dahin erläutert, daß es für denjenigen, der diese Stufe erreicht habe, nichts ausmache, wie er handelt. Der Philosoph glaubt nicht daran, daß es eine Vergeltung für gutes oder böses Tun gibt, und die sittlichen Gesetze dienen für ihn allein dem Zweck der sozialen Wohlfahrt und gelten darum nur, soweit jeweils das Bedürfnis für sie besteht.» *Zur Kritik der Offenbarungsreligion in der islamischen und jüdischen Philosophie*, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 78, 1934, p. 457.

30 18 (113–114). Der Absatz, in dem Strauss zum erstenmal von «the philosopher's denial of revelation» spricht, weist mit sieben weiteren Erwähnungen von «revelation» die höchste Dichte von *revelation* unter allen Absätzen der Schrift auf.

den Optionen, mit denen der Philosoph am Ende seiner Rede auf die Ausgangsfrage antwortet, in schroffer, ungeschützter Direktheit zum Ausdruck. Sollte der König zu einem Philosophen werden, d.h. alles daran setzen, sich dem «Aktiven Intellekt» anzugleichen, oder der Erkenntnis der Wahrheit den Vorzug vor allem übrigen geben, so kann es ihm (1) einerlei sein, welchem Kult er folgt, welchen Glauben er öffentlich bekennt, welche «religiöse, ethnische oder politische» Zugehörigkeit er durch seine Rede und sein Handeln bekundet.³¹ (2) Ebenso gut kann er selbst eine Religion schaffen für die Kulthandlungen, zu denen er sich versteht, und zur Leitung seines Charakters, seines Hauses und seines Gemeinwesens (entsprechend der von Aristoteles überkommenen Dreiteilung in Ethik, Ökonomik und Politik). (3) Oder er kann die rationalen *nomoi*, die von den Philosophen aufgestellt wurden, als seine Religion wählen, um die Reinheit der Seele zu seinem Zweck und Ziel zu machen. Die Antwort könnte für den Kuzari kaum enttäuschender ausfallen. Nicht nur leugnet der Philosoph den kognitiven Wert der Erfahrung, auf die der König sich beruft. Er bedeutet ihm in beinahe ebenso vielen Worten, daß seine Sorge um die gottgefälligen Werke buchstäblich grundlos ist. Der König, der zum Philosophen würde oder die Welt mit der Klarheit des Philosophen sähe, ließe sich einzig von politischen Erwägungen der Zweckmäßigkeit bestimmen. Es stünde ihm frei, je nach den besonderen Umständen und geschichtlichen Gegebenheiten, beim Heidentum zu bleiben, sich zu Christentum, Islam oder Judentum zu bekennen, eine neue Religion zu stiften oder auf diejenige zurückzugreifen, die er in den Schriften der Philosophen konzipiert findet. Damit ist nichts darüber ausgemacht, wie die verschiedenen Religionen zu bewerten sind, welcher von ihnen unter politischen Gesichtspunkten im konkreten Fall der Vorzug zu geben wäre. Aber die politische Urteilskraft wird in ihr Recht eingesetzt, indem sie von einer vorgängigen Verbindlichkeit, vom Glauben an eine unbedingte Pflicht befreit wird. Für den Philosophen selbst zeigt der Rat die größtmögliche Beweglichkeit an.³² Er mag dem Asklepios einen Hahn opfern und

31 Bei «his belonging to this or that *religious, ethnic or political* group» (meine Hervorhebung) handelt es sich um eine Erweiterung der Aussage durch Strauss.

32 «This advice calls for some attention since it contains what may be said to be the only authentic declaration, occurring in the *Kuzari*, of the intentions of the

eine Natürliche Religion umreißen, die den Glauben an die Götter der Polis unterminiert. Er muß es nicht zu seiner Mission machen, dem Aberglauben entgegenzutreten, wo immer dieser sich zeigt, oder zum Zeugen der Wahrheit werden und sich auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen. Er kann die herrschende Religion bekämpfen und eine geistige Kriegsführung beginnen, um die Freiheit und Eigenständigkeit der Philosophie zurückzugewinnen. Oder er hält alle religiösen Vorschriften peinlich ein, bewahrt sich seine Freiheit in fore interno und erprobt seine Gedanken in einem engen Freundeskreis oder in utopischen Erzählungen. Es ist auch nicht auszuschließen, daß ein Philosoph, «der als solcher die göttliche Offenbarung leugnet,» als Verteidiger des Christentums, des Islam oder des Judentums auftritt und den theologischen Apologeten zugeordnet wird: Der Kalam mag eine von vielen Masken sein, deren sich der Philosoph bedient. «The religious indifference of the philosopher knows no limits».

Die religiöse Indifferenz des Philosophen schiene nicht grenzenlos, wenn er als politischer Philosoph spräche. Halevi hat indes nicht die Absicht, den politischen Philosophen im Aristoteliker zu zeigen, dem in diesem Fall schwerlich eine so kurze Szene beschieden wäre. Und Strauss, der den Begriff erst in seinem nächsten Aufsatz einführen wird, benötigt die Persona des *Kuzari* nicht, um die Politische Philosophie zu profilieren. Halevis Philosoph soll zweierlei plastisch vor Augen stellen: Zum einen daß der Philosoph bei seinem «Glauben» an die Überordnung der Kontemplation über das Handeln bleibt, da er im kontemplativen Leben seine Glückseligkeit findet. Zum anderen daß es keine «Religion» gibt, die den Philosophen verbinden könnte, auch nicht die «rationalen *nomoi*» oder das, was Strauss «the Law of Reason» nennt. Was den ersten Artikel betrifft, so wird es Aufgabe der Politischen Philosophie sein zu erweisen, daß die Position des wahren Philosophen nicht auf Glaube gegründet ist. Um es auf eine Formel zu bringen: Das philosophische Leben unterscheidet sich vom kontemplativen Leben dadurch, daß es die Kontemplation selbst zum Gegenstand eines refle-

philosophers; for that declaration is made by the philosopher in person, and not by the Jewish scholar who is an adversary of philosophy, nor by the king, who has only superficial knowledge of philosophy» 19 (115). Auch alle übrigen Zitate dieses Absatzes finden sich in 19 (114–115).

xiven Begründungsgang macht. Es wird zu einem distinkten und konsistenten Leben, indem es sich von seinem Recht und seiner Notwendigkeit Rechenschaft ablegt. Der zweite Artikel wird bis zum Ende der Schrift Zug um Zug in seiner ganzen Tragweite ausgeleuchtet. Zur Ausgangsfrage der Einleitung zurückkehrend, nimmt Strauss begriffliche Unterscheidungen vor. Die «rationalen *nomoi*» (I, 1), auf die sich der Philosoph in seiner Antwort an den Kuzari als die «Religion der Philosophen» bezieht (I, 3), sind weder mit der *lex naturalis* noch mit den «rationalen Gesetzen» gleichzusetzen. Für das Natürliche Gesetz wird der Anspruch erhoben, es umfasse, was die rechte Vernunft hinsichtlich der Handlungen verbindlich vorschreibe. Die «rationalen Gesetze» sollen die elementaren Regeln des sozialen Umgangs bezeichnen, die alle Gemeinschaften und Gruppen befolgen müssen, um sich erhalten zu können, einschließlich einer Räuberbande. Da der Philosoph dem Kuzari die «rationalen *nomoi*» als eine von drei möglichen Optionen präsentiert, liegt es auf der Hand, daß er sie nicht als vernünftig im Sinn von verbindlich betrachtet. Und da er sie wie die beiden anderen Optionen im Blick auf das Ziel des Philosophen heranzieht, können sie nicht mit den Minimalanforderungen der Sozialität zusammenfallen und als vernünftig im Sinne von unerläßlich für die Gesellschaft gelten. Tatsächlich stecken die «rationalen *nomoi*» der Philosophen nicht den Rahmen der Gesetzgebung jeder möglichen Gesellschaft ab. Vielmehr handelt es sich um elaborierte materiale Kodizes, die vernünftig genannt werden können in Ansehung ihres Zwecks: «they are codes fixing the political or other conditions most favorable to the highest perfection of man». Und als die höchste Vollkommenheit des Menschen gilt nach aristotelischer wie nach platonischer Lehre die Philosophie: «Plato's *Laws* were known in Halevi's period as Plato's rational *nomoi*.» Die «rationalen *nomoi*», d. h. die Kodizes der Philosophen, enthalten beides, eine Gesetzgebung zur Ordnung des politischen Gemeinwesens und eine Gesetzgebung zur Ordnung der philosophischen Existenz.³³ Da im *Kuzari* das

33 Strauss erläutert die Zweideutigkeit des Ausdrucks «rational *nomoi*» so: «it might designate an essentially political code, such as that suggested in Plato's *Laws*, which contains a political theology, and an essentially apolitical rule of conduct destined for the guidance of the philosopher alone» 20 (116). Der Gebrauch von *political theology* (hier ein Synonym für *civil theology*) ist Mißverständnissen ausgesetzt, da der Begriff in seiner präzisen Bedeutung – eine politische Lehre oder

der Philosophie gewidmete Leben als «wesentlich asozial» verstanden wird, haben die «rationalen *nomoi*» vorzüglich die Bedeutung des *regimen solitarii*. Mit anderen Worten: nicht einmal die von Philosophen für Philosophen in Rücksicht auf den höchsten Zweck konzipierten Gesetze vermögen den Philosophen zu verbinden. Strauss führt den Begriff des philosophischen Lebens in einer Schrift ein, die das Menschenmögliche unternimmt, um der Verwechslung mit einer Religion oder der Aufladung durch eine neue Frömmigkeit vorzubeugen. Weder gibt es so etwas wie eine allgemeine Verpflichtung zum philosophischen Leben, noch kann von einer verbindlichen Weise die Rede sein, in der es zu führen wäre. Es kann in unterschiedlichen Lebensweisen konkrete Gestalt annehmen, je nach den historischen Möglichkeiten und individuellen Fähigkeiten: «From the philosopher's point of view, the way of life of the philosopher who is a member of the most excellent political community, or the way of life of the philosopher who leads an absolutely private life, is without any question preferable to any other religion; but their being preferable does not make these ways of life indispensable and hence obligatory: Socrates led the philosophic life although he was an active member of a political community which he considered very imperfect.» Unverzichtbar ist dagegen die Verneinung, mit der das philosophische Leben beginnt und ohne die es nicht bestehen kann.³⁴ —

Theorie, die beansprucht, auf Göttliche Offenbarung gegründet zu sein – auf Platons *Nomoi* nicht zutrifft, so erhellend das Werk für das Verständnis der Politischen Theologie sein mag. Nachdem Strauss *Politische Philosophie* als prägnanten Begriff eingeführt hat, verwendet er auch *Politische Theologie* als Begriff der Unterscheidung. Siehe *What Is Political Philosophy?*, p. 13; *Marsilius of Padua* (1963) in: *Liberalism Ancient and Modern*. New York 1968, p. 185 und 193.

34 20–21 (115–117). Auf den Einwand des Kuzari, der den Primat des *Handelns* verteidigt, daß die Christen und die Muslime, die die Welt unter sich aufteilten, die Bedeutung des Handelns bezeugen, indem sie Krieg gegeneinander führen und glauben, die Nähe zu Gott erweise sich im Töten des jeweils anderen (I, 2), antwortet der Philosoph mit einem einzigen Satz: Nach der «Religion der Philosophen», die einzig dem Verstand folgen, kann es kein Töten der Anhänger weder der einen noch der anderen Religion geben (I, 3). Strauss kommentiert: «The philosopher takes leave of the king, and of the readers [i. e., not of the reader] with his second speech which consists of one short sentence only. ... No other conclusion could be drawn from the premise that the religion of the philosophers is not obligatory for the very philosophers, let alone for other human beings; this being the case, it would be most unjust to impose it by force on people who do not freely choose it»

Nachdem das zweite Kapitel gezeigt hat, daß das «Law of Reason» – Strauss' Bezeichnung für die «rationalen *nomoi*» der Philosophen in den Kapiteln II, III und IV – den Philosophen nicht verbinden kann, ist es die Aufgabe des dritten zu erklären, aus welchen Gründen die Philosophen das «Law of Reason» überhaupt konzipierten. Im mittleren Kapitel der Schrift, das «The Law of Reason as a Theologico-Political Code» überschrieben ist, tritt Strauss an die Stelle des Philosophen, der die Szene verlassen hat. Er ist im Unterschied zu Halevis Persona ein politischer Philosoph. Die Überschrift zeigt bereits an, daß eine Grundfrage der Politischen Philosophie ins Zentrum rückt. Denn die Bestimmung *theologisch-politisch* verweist seit der Verwendung durch Spinoza nicht nur auf das praktische Vorhaben des Schutzes der Philosophie, der *libertas philosophandi*, sondern zugleich auf die theoretische Aufgabe ihrer Verteidigung: *fidem a philosophia separare praecipuum intentum*. Für den Gebrauch, den Strauss von der Bestimmung macht, ist die originär theoretische Intention entscheidend: Es geht um die Frage, ob die Philosophie die theologisch-politische Herausforderung zu bestehen und ihre Wahrheit elenktisch unter Beweis zu stellen weiß.³⁵ Damit stimmt zusammen, daß Strauss im zentralen Kapitel der Schrift, und nur hier, ausdrücklich zwischen praktischer und theoretischer Vernunft unterscheidet und keinen Zweifel daran läßt, welcher Vernunft der Vorrang gebührt oder was mit einem theologisch-politischen Kodex am Ende in Rede steht.

Dem jüdischen Gelehrten fällt der Part zu, zunächst die praktische Zwecksetzung der «Religion» (I, 13) bzw. der «rationalen *nomoi*» der

21 (117). Die «Religion der Philosophen» ist in der Antwort des Philosophen freilich auf das *regimen solitarii* reduziert. Sobald die «rationalen *nomoi*» als umfassender Kodex zur Ordnung eines Gemeinwesens verstanden werden, ergibt sich ein komplexeres Bild. Halevis Philosoph bestätigt auch im zweiten Teil seiner Rede, daß er nicht als politischer Philosoph spricht. Cf. 19 (119) zweitletzter Satz. 35 Strauss verwendet die Bestimmung *theologisch-politisch* in den von ihm veröffentlichten Schriften viermal im eigenen Namen: *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (1935), in: *Gesammelte Schriften* 2, p. 30–31, n. 2; *The Law of Reason in the «Kuzari»* (1943), Überschrift von Kapitel III, p. 118; *Preface to Spinoza's Critique of Religion* (1965) in: *Liberalism Ancient and Modern*, p. 224; und, die drei früheren Verwendungen in Perspektive setzend, Vorwort zu *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis* (1965), in: *Gesammelte Schriften* 3, p. 7–8.

Philosophen (II, 48, III, 7, V, 14 in fine) zu benennen: Sie dienen der *Regierung* des politischen Gemeinwesens wie des Philosophen selbst, d. h. der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften. Der Philosoph hatte nichts gesagt, was dazu im Widerspruch stünde, aber den Akzent auf den zweiten Aspekt, das *regimen solitarii*, gelegt und nicht offen von der Regierung gesprochen. Die *sylogistische* und *gouvernementale* «Religion», die der Gelehrte der Spekulation der Philosophen zuschreibt, wird von ihm kritisiert, weil die Philosophen sich «nicht über Eine Handlung oder Einen Glauben» einig seien (I, 13). Zweifel und Anarchie konterkarieren folglich den Zweck der Regierung. Aber obwohl der theologische Apologet hier und an einer Reihe weiterer Stellen den Topos der heillosen Zerstrittenheit der Philosophen bemüht, spricht er von ihrer «Religion» im Singular. Was die verschiedenen Ausprägungen der «rationalen *nomoi*», die die unterschiedlichen philosophischen Schulen vortragen, eint, ist der Zweck, aber auch der Gehalt, soweit er auf Demonstration beruht, während die jeweilige rhetorische Präsentation die Differenzen, den vorherrschenden Eindruck der Uneinigkeit erklärt. Da die «Religion» der Philosophen oder das «Law of Reason» dem jüdischen Gelehrten zufolge nicht nur Anweisungen zum Handeln, sondern ebenso «Glaubensaussagen», d. h. Lehrsätze umfaßt, stellt sich die Frage nach dem vernünftigen und mithin verbindlichen Charakter neu. Der Philosoph brachte die «rationalen *nomoi*» der Philosophen als eine Option unter mehreren ins Spiel und erklärte sie so für austauschbar. Mit Rücksicht auf die «Glaubensaussagen» der gouvernementalen «Religion», die – wie der Gelehrte konzidiert – teilweise, aber nur teilweise, demonstriert sind, bedeutet das: «the beliefs contained in the religion of the philosophers cannot be identical with the philosophic teaching proper which, being true, cannot be exchanged by a philosopher, a lover of the truth, with a teaching which he must consider untrue (e. g., the teaching that God is a lawgiver). It does seem that the religion of the philosophers is identical with, or at least partly consists of, the exoteric teaching of the philosophers.»³⁶ Die exoterische Lehre variiert

36 Gleichsam im Vorübergehen macht Strauss eine entscheidende Aussage, die er an allen einschlägigen Stellen vermeidet, an denen von doktrinalen Positionen die Rede ist. Was er als Beispiel und in Klammern gesetzt mitteilt, daß der Philosoph die Lehre von Gott als Gesetzgeber für unwahr halten muß, ist weit mehr als ein

nach den Umständen, unter denen sie vorgetragen wird, und den Besonderheiten der unmittelbaren Adressaten, die sie erreichen soll, eben weil die Rhetorik Einem Zweck dient: «the essential purpose of any exoteric teaching is «government» of the lower by the higher, and hence in particular the guidance of political communities.»³⁷ Weit davon entfernt, die tiefe Uneinigkeit der Philosophen zu belegen, verweist die Vielstimmigkeit der exoterischen Lehre mithin auf eine Übereinstimmung derjenigen, die sich der exoterisch-esoterischen Unterscheidung in ihren Schriften bedienen. Die Übereinstimmung betrifft nicht nur den politisch-philosophischen Zweck, sondern vor allem die Einsicht in die Notwendigkeit, die der gemeinsamen Praxis zugrunde liegt, und damit in das, was die Philosophen am tiefsten verbindet: «in fact, the admission of the possibility, and necessity, of an exoteric teaching presupposes agreement concerning the most fundamental point.» Der fundamentalste Punkt ist das Wissen des Unterschieds zwischen dem politischen Leben und dem philosophischen Leben – und was für das eine und für das andere daraus folgt.³⁸

Die Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft führt Strauss im Zentrum des Kapitels ein, um sie an der «Religion» der Philosophen zu explizieren. Die Vernunft, die die «rationalen *nomoi*» in Rücksicht auf die Regierung des Gemeinwesens oder der Seele als vernünftig bestimmt, ist die praktische Vernunft. Sie weist die *nomoi* der Philosophen als vernünftig im Sinne von nützlich für den praktischen Zweck aus. Wenn das Gesetzgebungswerk – das der Philosoph die «Religion der Philosophen» nennt und der Gelehrte mit der «syllogistischen, gouvernementalen Religion» verbindet – eine Religion im gewöhnlichen Verstand

Beispiel. Es betrifft nicht weniger denn die «crucial issue», von der Strauss zuvor sprach: 13 (109). Beachte S. 25 mit Anm. 22.

37 Strauss unterstreicht in note 77, daß die exoterische Lehre, die in die Kodizes der Philosophen Eingang findet, wie die «rationalen *nomoi*» selbst in ihrer Doppelung als politische Gesetzgebung oder als *regimen solitarii*, an die Bürger als Bürger oder, in Rücksicht auf die höchste Herrschaft, an die potentiellen Philosophen gerichtet sein kann, um ihnen das *philosophische Leben* zu ermöglichen oder sie zu ihm hinzuführen. Beachte zu Strauss' Bestimmung des Zwecks der exoterischen Lehre als Herrschaft des Höheren über das Niedere Nietzsches Charakterisierung der Unterscheidung des Exoterischen und Esoterischen in *Jenseits von Gut und Böse* 30.

38 22–24 (118–121).

enthält, um die *nomoi* zu unterstützen, so kann auch sie als vernünftig nach Maßgabe der praktischen Vernunft eingeordnet werden. Aber diese Religion, die Ausdruck einer *Theologia civilis* ist oder bei der es sich, wie in Platons *Nomoi*, um eine natürliche Religion handelt, die den Gefahren der überkommenen Religion einerseits, des öffentlichen Atheismus andererseits entgegenwirken soll, scheint nicht vernünftig zu sein im Sinne der theoretischen Vernunft, da sie auf «Argumenten von zweifelhafter Stichhaltigkeit» beruht. Die erste Anwendung der Unterscheidung fällt, was die theoretische Vernunft betrifft, negativ aus und erhellt noch nicht, inwiefern das «Law of Reason» als ein theologisch-politischer Kodex zu begreifen wäre. Die zweite Anwendung läßt Strauss abermals den jüdischen Gelehrten vorbereiten, der der «Religion» der Philosophen eine andere auf «Syllogismus» und «Nachdenken» zurückgehende Religion zur Seite stellt: die der Astrologen, Verfertiger von Talismanen und anderer Vertreter des Aberglaubens (I, 79). Auch ihre Kodizes nennt er «rationale *nomoi*» (I, 81). «From the point of view of Halevi, or of any adherent of any revealed religion, Plato's *Laws* and superstitious *nomoi* would naturally belong to one and the same genus: the genus of *nomoi* of human origin.» Auch wenn die «abergläubischen» *nomoi* hauptsächlich Riten und magische Praktiken betreffen, sind die *nomoi* beider Spezies Ausdruck der praktischen Vernunft. Beiden ist außerdem gemeinsam, daß sie die Göttliche Offenbarung leugnen. Die *nomoi* der Astrologen sind der Offenbarung nicht weniger entgegengesetzt als die *nomoi* der Philosophen. Sie berufen sich auf die kosmischen Götter und suchen Rückhalt bei dem, was die Philosophen als Natur bestimmen, um sich der Gehorsamsforderung des Gottes der Offenbarungsreligion zu widersetzen.³⁹ Der jüdische Gelehrte spricht von einem «eigenwilligen Volk», das «jene verspottet, die sagen, daß sie ein Buch von Gott haben». Und die Schriften der Astrologen – Halevi erwähnt namentlich *Das Buch des nabatäischen Ackerbaus* – widersprechen der Zeitrechnung der Bibel, indem sie sich auf Zehntausende von Jahren beziehen (I, 61). Denn sie bestreiten die Erschaffenheit der Welt. Die Verbindung zwischen den «rationalen *nomoi*» der einen und der anderen Spezies könnte am Ende sogar noch enger sein: «the possibility is by no means excluded that the originators of some of the superstitious practices and beliefs, and hence perhaps the authors of

39 Cf. *Genesis* I, 6–8; II, 17; III, 4–5.

some of the superstitious codes, were themselves philosophers addressing the multitude.»⁴⁰

Das theoretische Interesse der philosophischen und der heidnischen Werke der Gesetzgebung wird im letzten Absatz des Kapitels zum Thema. Der Name Halevis fällt darin kein einziges Mal. Maimonides ist der Gewährsmann. Das Scharnier bildet *Das Buch des nabatäischen Ackerbaus*, das in dem den «Sabiern» gewidmeten Kapitel von Maimonides' *More newuchim* (III, 29) eine wichtige Rolle spielt. Nach Maimonides war die Welt vor der Mosaischen Gesetzgebung von den Sabiern dominiert.⁴¹ Er verwendet die Bezeichnung für die Heiden im allgemeinen, aber die Philosophen im besonderen sind eingeschlossen, so daß «Sabier», näher betrachtet, zwei unterschiedliche Bedeutungen umfaßt: eine Ambiguität, die der der Kodizes entspricht.⁴² Die Sabier erscheinen auf den ersten Blick als leichtgläubige Götzenverehrer, zeigen dann aber eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit den Philosophen. Sie bestehen auf der Ewigkeit der Welt und leiten daraus die Unmöglichkeit von Wundern ab. In der entscheidenden Frage, ob Gott ein allmächtiger Gesetzgeber sei, stehen sie mit den Philosophen gegen die Anhänger der Offenbarung. Das ist der Hintergrund, vor dem Maimonides darauf aufmerksam macht, daß das von ihm den Sabiern zugeordnete Buch *Der nabatäische Ackerbau* mit bizarren Geschichten über Adam und Bäume, die nicht verbrennen können, Äste, die sich auf dem Boden wie Schlangen fortbewegen, Kräuter, die unsichtbar machen oder deren Gebrauch den Himmel von furchteinflößenden Stimmen erschallen läßt, das Ziel verfolgt, die biblischen Wunder herabzusetzen und den Verdacht zu wecken, es handle sich bei ihnen um das Werk von

40 25–27 (121–124).

41 Der Kuzari erwähnt die Sabier als eines der Völker, die im Unterschied zu den Juden untergingen und von denen keine Erinnerung geblieben ist (II, 33). Eine historische Untersuchung zu den Sabiern im engeren Verstand, den Chaldäern und Harraniten, legte D. Chwolohn vor: *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Petersburg 1856, 2 Bde. Der zweite Band enthält eine Zusammenstellung der einschlägigen Äußerungen in den Schriften von Maimonides, p. 451–491.

42 Daß *Sabier* für *Philosoph* stehen kann, erklärt, in welchem Sinn Maimonides, wie Strauss zuvor an anderem Ort andeutete, in dem Kapitel über die Sabier das Gewand eines Sabiers anzulegen vermochte: *The Literary Character of the «Guide for the Perplexed»* (1941) in: *Persecution and the Art of Writing*, p. 81.

Tricks. «It is certainly not difficult to understand why a man who denies miracles, should collect Sabean information about natural happenings more marvellous than the most impressive Biblical miracles.» Es geht um ein Arsenal, das in der Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Offenbarungsreligion von Nutzen sein kann. Die einschlägigen Schriften der «Sabier» mögen deshalb «Anhänger der Philosophen» zu Autoren haben. Das führt Strauss zu der Erwägung, «that at least some of the superstitious *nomoi*, and of the apparently superstitious interpretations of such *nomoi*, were rational, not so much from the point of view of practical reason, as from that of theoretical reason.» Nach der Rückkehr der *theoretischen Vernunft*, die nur im zentralen und im letzten Absatz des Kapitels aufgerufen wird, fährt Strauss fort: «The same would hold true *mutatis mutandis* of the rational *nomoi* composed by the philosophers in so far as they served the purpose of undermining the belief in Divine legislation proper.»⁴³ *Unterminierung* bezeichnet hier nicht eine politische Agenda – in diesem Fall wäre sie Ausdruck der praktischen Vernunft –, sondern verweist auf das eigentlich philosophische Interesse: die Überwindung des Glaubens, das Unterfangen, das politische Leben und die Göttliche Gesetzgebung zu begreifen, oder deren dialektische Kritik, für die die Frage der Weisheit der göttlichen Gesetze und der Gesetze der Philosophen zentral ist. Nach Maßgabe der theoretischen Vernunft sind die «rationalen *nomoi*» vernünftig zu nennen, insofern sie für das Verständnis und die Widerlegung der Offenbarungsreligion von Nutzen sind. Ohne dieses Interesse, ohne das Interesse, das ihm in Rücksicht auf die *Wahrheit* zukommt, würde Strauss das «Law of Reason» nicht als einen theologisch-politischen Kodex charakterisieren.⁴⁴ —

43 Strauss beginnt den folgenden Satz mit dem zweiten «However this may be» der Schrift, eine Markierung der Bedeutsamkeit des unmittelbar Vorhergehenden, deren er sich in seinem Œuvre immer wieder bedient. Außerdem setzt er die folgende Fußnote hinzu: «Compare Plato's discussion of the Divine origin of the laws of Minos and Lycurgus in the first book of the *Laws*.» Auf die Bedeutung, die Platons *Nomoi* für die Auseinandersetzung der Philosophen im Islam und Judentum des Mittelalters mit den Offenbarungsreligionen hatte, war Strauss 1929 oder 1930 bei der Lektüre von Avicennas *Über die Teile der Wissenschaften* aufmerksam geworden. (Siehe *Gesammelte Schriften* 2, p. XVIII–XX.) Avicennas esoterische Lehre, die an Buch X der *Nomoi* erinnert, wird im letzten Satz des Kapitels mit den «Sabiern» in Verbindung gebracht.

44 28 (124–125).

Behandeln die Kapitel II und III das «Law of Reason» im Rückgang auf die Position des Philosophen, so beleuchten die Kapitel IV und V, die gleichlautend mit «The scholar» beginnen, die Kodizes der Philosophen und die Philosophie selbst aus der Position des theologischen Apologeten, die damit notwendig an Sichtbarkeit gewinnt.⁴⁵ Strauss hat die «rationalen *nomoi*» in den beiden vorangegangenen Kapiteln nach Maßgabe der praktischen und der theoretischen Vernunft als vernünftig im Sinne von *nützlich* und *gut* ausgewiesen. Dagegen betrachtet der Philosoph sie nicht als *verbindlich* oder *verpflichtend*. Bei diesem Stand der Dinge stellen sich naheliegende Fragen – sofern sie ihre Antwort nicht schon gefunden haben: Kann die praktische Vernunft die Kodizes der Philosophen als nützlich beurteilen, wenn sie von ihren Adressaten nicht als verbindlich verstanden werden? Gibt es ein Gesetz der Vernunft in einem anderen Verstand, das Philosophen und Nichtphilosophen verbindet? Wie verhalten sich die «rationalen *nomoi*» zu den «rationalen Gesetzen», die als Minimalanforderungen der Sozialität beanspruchen, *unverzichtbar* zu sein?⁴⁶ Bevor Strauss im vierten Kapitel, «The Law of Reason as the Framework of Every Code», das Verhältnis von «rationalen *nomoi*» und «rationalen Gesetzen» näher untersucht, stellt er noch einmal und schärfer als zuvor Halevis Kritik des solitären Charakters der Philosophie (I, 1, II, 45–48, IV, 18–19) heraus. «That critique is the central part of the critique of philosophy; for it concerns, not this or that set of dogmas of this or that philosophic sect, but the philosophic life itself: the life of contemplation which is essentially asocial and hence anachoretic.» Das *Leben der Kontemplation* muß auch bei der zweiten und letzten Erwähnung für die grundsätzliche Unterordnung des Handelns eintreten, die den äußersten Gegensatz zum politischen Leben und zum Leben aus dem Gehorsam gegen das Göttliche Gesetz bezeichnet. Daß das *philosophische Leben* keineswegs in der Kontemplation aufgeht – und nicht mit der *Vita contemplativa* eines christlichen Mönchs oder muslimischen Sufi zu verwirren ist –, kommt im *theologisch-politischen Kodex* emblematisch zum Ausdruck. Ebendie «rationalen» oder

45 Siehe S. 29 mit Anm. 27 und 28. Die drei Interventionen von Strauss in der ersten Person Singular – «I believe», «I can think of», «I say» – sind den Kapiteln IV und V vorbehalten.

46 Cf. 20 (115–116) und S. 33.

«intellektuellen *nomoi*», die der jüdische Gelehrte nach der Konversion des Kuzari in seiner Erörterung heranzieht, gehen auf das Handeln der Philosophen, auf die Intervention ihrer praktischen und theoretischen Vernunft zurück.⁴⁷ Der solitäre Charakter der Philosophie ist das erste Ziel der Kritik, da an ihm das Problem der Moral am deutlichsten hervortritt. Um so bemerkenswerter ist, daß der theologische Apologet die «rationalen *nomoi*» zur Präambel und Einleitung des Göttlichen Gesetzes erhebt und sie für unverzichtbar im Blick auf die Regierung jeder beliebigen menschlichen Gesellschaft erklärt: «sogar eine Gemeinschaft von Räubern kann nicht darauf verzichten, sich an die Gerechtigkeit in dem, was sie untereinander betrifft, zu halten. Andernfalls wäre ihre Vereinigung nicht von Dauer.»⁴⁸ Die «rationalen *nomoi*» scheinen die «rationalen Gesetze», das unverzichtbare Minimum zu umfassen. An einer späteren Stelle (III, 7) bekräftigt der Gelehrte, daß die «rationalen *nomoi*» von der menschlichen Vernunft erkannt werden, was die wesentlichen Forderungen und Regeln anbelangt, es indes einzig der Offenbarung obliege, die nötigen inhaltlichen Bestimmungen vorzunehmen, da dies das Vermögen des Menschen übersteige – wie die einander widersprechenden Kodizes menschlichen Ursprungs belegen – und da die göttlichen Handlungen der menschlichen Voraussicht entzogen seien – wie die Geschichte Abrahams sinnfällig zeigt. Dem «Law of Reason» fiele demnach zu, den Rahmen eines jeden Kodex abzustecken, während der wahre Kodex das Werk des göttlichen Gesetzgebers wäre.⁴⁹

Welches Wagnis der Gelehrte eingeht, wenn er die «rationalen *nomoi*» mit den «rationalen Gesetzen» übereinzubringen sucht, zeigt sich am deutlichsten an der Frage, ob Pflichten gegen Gott zum moralischen Minimum der *iura naturalia* zu zählen sind oder nicht. Aus den Gegenständen der «rationalen» oder «gouvernementalen» Gesetze, die er in unterschiedlichen Zusammenstellungen anführt (II, 48, III, 7, III, 11), ergibt sich kein klares Bild. So ist etwa von den religiösen Pflichten nicht die Rede, wenn er sich auf die «Gemeinschaft der Räuber» be-

47 Es ist die theoretische Vernunft, die die Wendung zum *philosophischen Leben* und den Unterschied zum *bios theoretikos* oder zur *vita contemplativa* der Großen Tradition begründet. Siehe S. 32, 34, 35, 40.

48 *Kuzari* II, 48; cf. Platon: *Politeia* 351c.

49 29–30 (126–127). Cf. Anm. 36.

zieht, wohl aber soll kurz darauf selbst für «die geringste und niedrigste Gemeinschaft» die Anerkennung von Gottes Gnade verpflichtend sein (II, 48). Strauss spricht von einer «strange elusiveness» der Aussagen des Gelehrten nicht nur zur Frage, ob die Religion zu den *iura naturalia* gehört, sondern desgleichen zur Frage, ob die *iura naturalia* als *rational* bezeichnet werden können.⁵⁰ Die ausweichende Behandlung zeugt von der Verlegenheit des Verteidigers der Offenbarungsreligion, der sich zur Widerlegung der Widerlegung auf den Boden der Philosophie begeben hat, auch wenn er seinen Versuch in Abwesenheit des Philosophen unternimmt.⁵¹ «To deny that religion is essential to society, is difficult for a man of Halevi's piety, and, we venture to add, for anyone who puts any trust in the accumulated experience of the human race. To assert it, would amount to ascribing some value even to the most abominable idolatrous religion; for the proverbial gang of robbers, or the lowest and smallest community, cannot be supposed to adhere to the one true religion or to any of its imitations» – d. h., im Sinne von Nathans Ringparabel, der anderen beiden Offenbarungsreligionen. Strauss fährt fort: «From his point of view, it is, I believe, impossible to decide the question as to whether the denial, not accompanied by the assertion of the existence of any other deity, of the existence, say, of Moloch is better or worse than a living faith in Moloch.» Mit dem einzigen *I believe* der Schrift markiert Strauss die Kluft, die ihn von Halevi «B» oder von der Position des theologischen Apologeten trennt: Wie der Gläubige die Frage beantwortet, ob der Unglaube oder der Irrglaube besser oder schlimmer sei, ist offenbar eine Angelegenheit des Glaubens, *seines* Glaubens, nicht eine Sache des verbindenden Wissens. Und was daraus folgt: Wie können die *iura naturalia* die Vernunft zur Unvernunft verbinden?⁵²

50 «For the alternative that religion is not essential to society as such is closely linked in his argument with the thesis that the *iura naturalia* are not rational, and *vice versa*. The connection between the two questions is as close as that between religion as such and morality as such» 33 (130). Wenn der Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber zu den *iura naturalia* gehörte, wäre das moralische Gesetz rational im Sinne von verbindlich oder verpflichtend.

51 Cf. S. 23 und 26.

52 31–34 (127–130); zu «Halevi's piety» und «his point of view» in 34 (130) beachte 27 (123). Cf. S. 29 mit Anm. 28.

Die Schwierigkeit, die Position des Gelehrten zu den «rationalen *nomoi*» als dem Rahmen des Göttlichen Kodex bzw. zu den «gouvernementalen Gesetzen» als dem moralischen Minimum auszumachen, ist nicht auf die Religion beschränkt. Da er in der letzten Zusammenstellung (III, 11) die «gouvernementalen Gesetze» in den Göttlichen Kodex inkorporiert, ohne die offenbarten von den nichtoffenbarten Teilen zu unterscheiden, versucht Strauss vermittels einer Art umgekehrten Ausschlußverfahrens zu klären, welche Gegenstände nach Ansicht des Gelehrten nicht auf Offenbarung angewiesen und unstrittig den *iura naturalia* zuzuordnen sind. Der Vergleich der einschlägigen Einlassungen und die beständige Probe an der Räuberbande, von der niemand glaubt, sie werde durch den Gehorsam gegen das offenbarte Gesetz Gottes konstituiert, führt zu dem Ergebnis, daß die *iura naturalia* nicht mehr als «das unverzichtbare und unveränderliche Minimum der Moral» zum Inhalt haben, «das die bloße Existenz jeder Gesellschaft verlangt». Sie umfassen insonderheit das Verbot des Mordes an Mitgliedern der Assoziation und das Verbot von Betrug oder Lüge unter ihnen sowie das Gebot, die «Väter», d. h. die Ratgeber oder Lehrer, zu ehren: «even a gang of robbers cannot last if they do not respect those of their fellows who are their intellectual superiors.» Mit der Bestätigung, daß die «rationalen» oder «gouvernementalen» Gesetze nicht mit den «rationalen *nomoi*» gleichzusetzen sind, kehrt die Ausgangsfrage zurück, welchen Status die *iura naturalia* haben. Müssen die Gesetze, auf die sich der Theologe bezieht, vom Philosophen als vernünftig anerkannt werden? Strauss führt drei Gründe an, weshalb sie am Ende nicht *rational* genannt werden können. (1) Die Bezeichnung «rationale Gesetze» hat einen prägnanten Sinn, wenn sie im Kontrast zu göttlich offenbarten oder suprarationalen Gesetzen gebraucht wird. Sie verliert ihre Aussagekraft, wenn sie zur Unterscheidung natürlicher und politischer Gesetze gebraucht werden soll, etwa nach den Kriterien von Universalität und Unwandelbarkeit, da die politischen Gesetze in ihrer Ausrichtung an den besonderen Gegebenheiten und Umständen das Werk der praktischen Vernunft oder der Phronesis sind: «a law solving justly a problem which exists in a given country at a given time only, is not less rational, it is in a sense more rational, than a law valid in all countries at all times.» (2) Wenn die universelle Gültigkeit oder die Verallgemeinerungsfähigkeit als Prüfstein der Vernünftigkeit in Anschlag gebracht

werden soll, genügt keines der universellen nichtoffenbarten Gesetze des Gelehrten der Anforderung, da keines von ihnen, kein Verbot oder Gebot, wahrhaft universell, ohne Ausnahme oder Einschränkung, gültig ist: «almost all men admit that one may deceive a potential murderer as to the whereabouts of his potential victim» – ausgenommen den Lehrer des moralischen Gesetzes in Königsberg. (3) Sofern nur Gesetze im emphatischen Sinn vernünftig genannt werden können, die an der Vollkommenheit des Menschen als Menschen ausgerichtet sind, entsprechen die «gouvernementalen Gesetze» nicht dem Kriterium, da sie im Dienst der Sicherung der bloßen Existenz der Gesellschaft und bestenfalls des physischen Wohlbefindens ihrer Mitglieder stehen. Daraus resultiert in summa: Die *iura naturalia* enthalten keine Pflichten gegen Gott, sie gehen nicht über die wesentlichen Bestimmungen einer «Binnenmoral» hinaus, und sie können nicht rational, vernünftig im Sinne von verbindlich, genannt werden. Strauss bezeichnet diese Position, wie bereits in der Einleitung der Schrift, als *die philosophische Sicht*.⁵³

Wie immer der Gelehrte zur philosophischen Sicht im einzelnen stehen mag,⁵⁴ sie kann ihn nur darin bestärken, daß die Intervention Gottes als Gesetzgeber für das Wohl der Menschheit und den Bestand des Gemeinwesens unverzichtbar ist. Da das Gegenüber des Kuzari herausstellte, daß die *iura naturalia* oder die «rationalen Gesetze», die die Minimalanforderungen der Sozialität umfassen, der inhaltlichen Festlegung oder der konkreten Kodifizierung durch die Göttliche Offenbarung bedürfen, damit sie ihren Zweck erfüllen können, wird die Offenbarungsreligion zum Fluchtpunkt der Erörterung: «we are driven to the conclusion that no society which is not ruled by a revealed code, can last, or, that not only religion, but revealed religion, is essential for the lasting of any society.»⁵⁵ Doch nicht nur die Religion, auch die Offen-

53 35–38 (130–134); cf. 3 (97–98) und 24 (120–121).

54 Strauss weist auf die mögliche Zustimmung des Gelehrten zur «philosophischen Sicht» hin: «it might seem as if it would suffice to state it explicitly in order to prove that the scholar ... cannot have accepted it, although it is one alternative interpretation of his statements» 38 (134). Diese Interpretation ließe sich sowohl mit Halevi «A» als auch mit Halevi «B» übereinbringen.

55 «This conclusion is not completely surprising: according to the scholar, only the Jewish nation is eternal, all other nations are perishable; all other nations are dead, only the Jewish nation is living» 39 (134).

barungsreligion tritt im Plural auf. Ihre Vielstimmigkeit wirft den jüdischen Gelehrten auf den Glauben an die Wahrheit der Entscheidung seines Glaubens zurück. Oder ist das, was mit der Göttlichen Offenbarung in Rede steht, nicht die Wahrheit, sondern die Autorität, das Gebot? Nach dem Ausblick auf die schließliche Antwort des Verteidigers des Judentums, die er im letzten Kapitel wiederaufnehmen wird, versucht Strauss, ausgehend von den Aufstellungen, daß die *iura naturalia* rational im Sinne von verbindlich seien und daß die Religion ihnen zugehöre, noch einmal die Position zu denken, die der Gelehrte zu der Frage vertritt, wie eine Gesellschaft *menschlich gesprochen* Bestand haben kann. Die rationalen *iura naturalia* enthielten demnach die Forderungen einer *natürlichen Frömmigkeit*, sie trügen, mit anderen Worten, einem Verlangen Rechnung, wie es der Kuzari verkörpert, oder einer Disposition, die in der auf göttliche Zuwendung gerichteten Furcht und Liebe zum Ausdruck kommt. Die Vernunft wäre, auf sich gestellt, in der Lage zu erkennen, daß keine Gesellschaft ohne Religion bestehen kann, aber sie erwiese sich außerstande, den Glauben und das Handeln, deren die Gesellschaft bedarf, richtig zu bestimmen: «specific laws concerning religious actions and beliefs are, as all specific laws are, either suprarational and hence good, or else irrational and hence bad.» Die «rationalen *nomoi*», die die Philosophen in Rücksicht auf das politische Erfordernis der Religion als vollständige Kodizes konzipierten, verfielen mithin dem Verdikt des Irrationalen, während sie, sobald sie als nicht mehr denn der Rahmen eines jeden Kodex verstanden würden, ihre Legitimation aus dem suprarationalen Kern gewinnen, der sie zurechtbringen muß. Das Irrationale vom Suprarationalen zu scheiden, stellt den Glauben des Theologen vor ein kaum geringeres Dilemma als die zuvor erörterte Verlegenheit, ob im konkreten Fall dem naturrechtlich sanktionierten Irrglauben oder dem nicht sanktionierten Unglauben der Vorzug zu geben sei. Strauss beschließt seinen Versuch mit einem Rückverweis an den einzigen Ort, an dem er sich mit einem «I believe» einschaltete: «Although this interpretation comes nearer than anything else I can think of, to the scholar's profession of faith, it remains exposed to the difficulties which have been indicated.»⁵⁶ Strauss versäumt nicht, am Ende, im dreizehnten Absatz, des Kapitels festzuhalten, daß die beiden

56 Siehe 34 (130); cf. 31 (128) sowie n. 115. Beachte S. 42–43.

Aufstellungen, von denen die Auslegung des «Glaubensbekenntnisses» des Gelehrten ihren Ausgang nahm, keineswegs untrennbar miteinander verbunden sind: «The philosophers would not have devised governmental religions in addition to the governmental laws, if they had not admitted the social necessity of religion. On the other hand, nothing said, or implied, by the scholar would justify us in distrusting our initial impression, that the philosophers denied the rational character of the *iura naturalia*.» Die gesellschaftliche Notwendigkeit der Religion ist eine Sache, die Verbindlichkeit der Moral eine andere. Strauss begann das Kapitel nicht umsonst mit der zentralen Kritik des philosophischen Lebens, mit der politischen Einrede, es sei «essentially asocial». ⁵⁷ —

Der Status der *iura naturalia* wird in *The Law of Reason in the «Kuzari»* eingehend untersucht, um einen deutlichen Begriff von Philosophie zu gewinnen. Die Aufklärung des Verhältnisses, in dem die Philosophie zum politischen Leben steht, dient der Bestimmung des philosophischen Lebens, ganz ebenso wie es in der Verhandlung des Natürlichen oder des Moralischen Gesetzes von Anfang an um die Antwort auf die Frage geht, was ein Philosoph ist. Die Linien, die die Philosophie, den Philosophen und das philosophische Leben in Strauss' Unternehmen der Selbstverständigung betreffen, werden im fünften Kapitel, «The Law of Reason and the Natural Law», zusammengeführt. Die Überschrift zeigt an, daß die Klärung in der Sache abermals die Arbeit am Begriff verlangt. Anders als in den Kapiteln zuvor läßt Strauss im letzten Kapitel indes keinerlei Zweifel daran, daß er die begrifflichen Unterscheidungen vornimmt, die dem philosophischen Zweck der Schrift entsprechen. Strauss stellt die Ambiguität des Gebrauchs heraus, den der Gelehrte von dem Ausdruck «intellektuelle» oder «rationale *nomoi*» macht, mit dem er sowohl die heidnischen Kodizes bezeichnet, die er ablehnt, als auch die «rationalen Gesetze», die den Rahmen jedes Kodex bilden sollen und die er «natürlich billigt». «Nothing would have been easier for him than to use two different terms for these two so greatly different things considering the gravity of the subject, his failure to do so cannot be due to carelessness.» Der Gelehrte, oder vielmehr Halevi, muß einen gewichtigen Grund gehabt haben für den erstaunlichen Gebrauch. So wie Strauss gute Gründe hat, seine Auseinandersetzung mit dem *Kuzari* unter einen Begriff zu

57 39–41 (134–135); 29 (126). Cf. Anm. 50.

stellen, der im Dialog selbst nicht vorkommt, oder von *rational* zu sprechen, ohne die Unterscheidung von *nützlich* bzw. *gut* und *verbindlich* bzw. *verpflichtend* in seiner Verwendung zu markieren. Um die Absicht zu erhellen, die Halevi mit dem überlappenden Gebrauch verfolgt, scheidet Strauss, was der Gelehrte ungeschieden ließ. Dafür bietet er die Begriffe *Law of Reason* und *Natural Law* auf, vermittelt deren er die vollständigen Kodizes und den Rahmen eines jeden Kodex auseinanderhält. Daß Strauss sich des Begriffspaars nicht nur zur Erhellung einer Dunkelheit Halevis, sondern zugleich zur Selbstexplikation bedient, zeigt der Absatz, der unmittelbar auf die beiden Definitionen folgt. Das *Law of Reason* insonderheit, das der Schrift den Titel gibt, ist der Begriff, den Strauss dort zur Verwirklichung seiner Vorhaben einsetzt und nicht weniger als zwölfmal aufruft.⁵⁸

Strauss beginnt mit der exegetischen Erwägung, daß der Gelehrte «den religiös neutralen Kern» des *Law of Reason* und dessen «heidnische Peripherie» unterschieden haben muß, um einzig den Kern mit dem *Natural Law* in eins zu setzen. Damit vollzieht er stillschweigend – sofern eine spektakuläre Wendung stillschweigend genannt werden kann – eine Vertauschung von Kern und Rahmen: Das Natürliche Gesetz, das «Minimum der Moral», bezeichnet nicht länger den Rahmen, sondern rückt ins Zentrum des theologisch-politischen Kodex, den die Philosophen entwerfen, wohingegen die gouvernementalen Religionen sich an der Peripherie wiederfinden. Nach dieser Weichenstellung übernimmt Strauss ohne weiteren Verzug die Führung. Er wird seinen Begriff vom Gesetz der Vernunft zur Entfaltung bringen und in der Abgrenzung gegen andere Berufungen auf das Vernunftgesetz schärfen. «We assume that the Law of Reason is primarily the sum of rules of conduct which the philosopher has to observe in order to become capable, and to be capable, of contemplation.» Die theologisch-politischen Kodizes der Philosophen sind, mit anderen Worten, zuallererst am Zweck der Philosophie und am Interesse der Philosophen ausgerichtet. Und insofern in den verschiedenen Kodizes das Gesetz der Vernunft seinen Ausdruck findet, lassen sich ihnen gemeinsame Regeln entnehmen. «These rules are addressed to the philosopher as such without any regard to place and time». Da die Regeln nur sehr allgemein sein können, muß

58 42 (135–136).

ihre Konkretisierung nach Maßgabe der historischen Gegebenheiten und persönlichen Besonderheiten dem einzelnen Philosophen überlassen bleiben: «they are, as it were, the framework of all private codes of all individual philosophers.» Die Wiederkehr der Figur des «Rahmens» in Strauss' Explikation des *Law of Reason* legt nahe, daß der private Kodex des jeweiligen Philosophen an die Stelle des Natürlichen Gesetzes tritt. Die privaten Kodizes der Philosophen hängen wesentlich von den politischen Bedingungen ab, unter denen die Philosophen ihr Leben zu führen haben. Sie fallen unterschiedlich aus, je nachdem ob die bestehende Ordnung für die Philosophie günstig ist oder nicht, oder, was nicht dasselbe besagt, ob die Gesellschaft sich den Philosophen gewogen zeigt oder nicht. «In case the given society is hostile to philosophy, the Law of Reason advises the philosopher either to leave that society and to search for another society, or else to try to lead his fellows gradually toward a more reasonable attitude, i. e., for the time being to adapt his conduct, as far as necessary, to the requirements of that society».⁵⁹ Das Gesetz der Vernunft rät, es gebietet nicht. Es verweist die Philosophen an ihre Klugheit, ihre Urteilskraft und ihre Selbsterkenntnis, die sie nach Ort, Zeit und eigener Befähigung bestimmen können, voneinander abweichende oder gar entgegengesetzte Wege einzuschlagen. Was auf den ersten Blick als Abkehr, Zurückweisung oder Verstoß erscheint, mag sich deshalb bei näherer Untersuchung als Befolgung des recht verstandenen *Law of Reason* herausstellen. Das Gesetz der Vernunft legt den Philosophen weder auf ein besonderes politisches Regime noch auf eine besondere Gesetzgebung für das Gemeinwesen fest: «The Law of Reason is ... not indissolubly bound up with any particular form of society, with that form e. g. which is sketched in Plato's *Laws*, the rational laws par excellence.» Und was daraus folgt: Es legt ihn ebensowenig auf eine bestimmte Haltung fest, die er in der Öffentlichkeit zur Religion einzunehmen hätte. Halevis Philosoph sprach sich darüber in größter Direktheit aus. Das Gesetz der Vernunft verpflichtet den Philosophen nicht, mit einer «Religion der Vernunft» aufzuwarten.⁶⁰

59 Cf. *Farabi's «Plato»*, in: Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York 1945, Abs. 23, p. 382–384 und *Introduction in: Persecution and the Art of Writing*, Abs. 16, p. 15–17.

60 43 (136–137). Siehe 19 (114–115) und 24 (120–121) sowie S. 30–32.

Strauss' *Law of Reason* ist alles andere als starr. Es eröffnet dem Philosophen den Spielraum, den er für sein Handeln benötigt. Es erlaubt ihm und hält ihn an, die konkreten Entscheidungen zu treffen, die seine Einsicht verlangt. Bei aller Flexibilität im einzelnen hat es eine feste Orientierung: Es steht im Dienst des philosophischen Lebens, seiner Förderung und Sicherung.⁶¹ In die Mitte des Absatzes über das *Law of Reason* stellt Strauss die Sätze: «As a matter of principle, contemplation requires withdrawal from society. Therefore, the Law of Reason is primarily the sum of rules of conduct of the philosophizing hermit, the *regimen solitarii*.» Auch nach der Wendung zur Politischen Philosophie behält für den Philosophen die Ordnung seiner Seele den Vorrang vor der Ordnung des politischen Gemeinwesens. Das *regimen solitarii* rät dem Philosophen zu den geeigneten Maßnahmen, Mitteln, Verhaltensweisen, um sich in die innere Verfassung zu bringen, die die «Assimilation an Gott» voraussetzt. Es ist das Komplement seiner solitären Existenz. «Naturally, the solitary character of the philosophic life must be understood intelligently, it must be understood *cum grano salis*: Socrates, the model of the philosophic life, loved the company of his pupils, and he had to live together with people who were not, and could not become, his pupils.» Der Philosoph muß weder auf Bergeshöhen leben noch auf dem Marktplatz zu Hause sein. Sokrates verstand sich darauf, alleine zu tanzen. Rousseau erfreute sich auch in Paris seiner einsamen Spaziergänge. Wenn der Philosoph als *wesentlich solitär* bestimmt wird, so geschieht dies im Hinblick darauf, daß er im Wichtigsten auf sich gestellt ist und keinen höheren Richter kennt als sich selbst.⁶² Es heißt nicht, daß die sozialen Bezüge und politischen Anforderungen zu vernachlässigen wären. Das Gesetz der Vernunft kann der Sicherung des philosophischen Lebens nur dienen, wenn es auch Regeln der Sozialität umfaßt. «It is this social, or governmental, part of the Law of Reason which the scholar calls the Law of Reason and which he identifies with the Natural Law: the rational *nomoi* which he accepts, are purely governmental.» Der jüdische Gelehrte reduziert das, was allen privaten Kodizes der Philosophen gemeinsam ist und von Strauss als das Gesetz der Vernunft bestimmt wird, auf den Teil, der die sozialen Beziehungen regelt und

61 Cf. *Natural Right and History*, p. 159–161 mit n. 33.

62 Cf. 44 (139) und 29 (126).

den Strauss das Natürliche Gesetz nennt. Er hält sich an das, was für «Menschen, die keine Philosophen oder sogar Widersacher der Philosophen sind», allein von Interesse ist: was im Handeln einen sichtbaren Niederschlag findet. Dagegen blendet er aus, was für den Philosophen den Primat hat: «he deliberately disregards that non-governmental part, or its aim, which is assimilation to <the God of Aristotle>.»⁶³ Dem Umstand, daß der Theologe den wahren Kern des Gesetzes der Vernunft ausspart, kann Strauss einen Vorzug für den Gang des Arguments im ganzen abgewinnen. Die Konzentration auf den gouvernementalen Teil des Gesetzes der Vernunft und das Ineinsetzen dieses Teils mit dem Natürlichen Gesetz – das nicht weniger als die Gleichsetzung der sozialen Moral der Philosophen mit der natürlichen Moral bedeutet – erlauben es Halevi, Status und Funktion des Natürlichen Gesetzes als Rahmen eines jeden Kodex näher zu beleuchten. Wir sind bei der letzten Verlagerung der Aufmerksamkeit im Verhältnis von *Law of Reason* und *Natural Law* angelangt und bei der abschließenden Zuordnung von Rahmen und Kern.⁶⁴

Wenn Halevi Licht in die Frage der *lex naturalis* zu bringen vermag, indem er die Bestimmungen des Natürlichen Gesetzes der sozialen Moral der Philosophen abliest, muß er über eine präzise Kenntnis des philosophischen Lebens verfügen. Strauss bereitete den Leser auf die Folgen der Aufklärung, er bereitete ihn von Ferne auf die Sprengkraft vor, die der Identifizierung der natürlichen Moral mit der Moral der Philosophen innewohnt, als er den Augenblick einer «geistigen Hölle» in den Dialog einführte, der Halevi «B» bewogen haben mochte, sich von der Philosophie abzuwenden und zu der Gemeinde zurückzukehren, die durch den Glauben an die Göttliche Offenbarung des Gesetzes konstituiert wird.⁶⁵ Die Verhandlung der natürlichen Moral der Philosophen in den letzten beiden Absätzen der Schrift setzt die imaginierte

63 Strauss erläutert die Intention, die dem Absehen vom Ziel des Philosophen zugrunde liegt, in einer Fußnote: «One may say that the scholar replaces the non-governmental part of the Law of Reason which regulates man's attitude toward the God of Aristotle, by ... laws regulating man's attitude toward the God of Abraham» n. 137 (138); cf. n. 115 (131) und n. 128 (135). Siehe *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, p. 93–96.

64 43 (137–139).

65 Beachte 43 (139) in Verbindung mit n. 136 in fine. Siehe S. 23–27.

Abkehr von der Philosophie in Perspektive. Strauss stellt dem Resümee des sozialen Teils des *Law of Reason* eine Eröffnung voran, die der jüdische Gelehrte kaum hätte schärfer fassen können: «While philosophy presupposes social life (division of labor), the philosopher has no attachment to society: his soul is elsewhere.» Dann wiederholt er, mit Zusätzen, die früheren Aussagen, daß die Regeln des Sozialverhaltens, die der Philosoph befolgt, nicht über das moralische Minimum des Zusammenlebens hinausgehen und daß sie keinen verbindlichen Charakter haben, daß sie nicht absolut, sondern nur in der großen Mehrzahl der Fälle gültig sind, während sie in extremen Fällen, in Fällen dringender Not, unbeachtet bleiben können. Im Zentrum der neuen Präsentation der philosophischen Sicht steht die Feststellung, daß die Beachtung der Regeln der Moral kein Zweck an sich, sondern lediglich ein Mittel zum Zweck ist, ein Mittel zur Verwirklichung der Aktivität, die der Natur des Philosophen entspricht und ihn auszeichnet. Die Regeln der natürlichen Moral sind mithin Klugheitsregeln, und das Natürliche Gesetz, das nur hypothetische oder bedingungsweise Gültigkeit beanspruchen kann, hat Menschen zu Adressaten, die «keine innere Bindung» an die Gesellschaft haben, die keine *Bürger* sind. Das Gesetz, das den Bürger zum Bürger macht und dem politischen Leben sein moralisches Schwergewicht verleiht, beansprucht einen anderen Status und hat einen anderen Adressaten: «it is in contrast to the essentially solitary philosopher that the truly good or pious man is called <the guardian of his city>». ⁶⁶ Der «Hüter seiner Stadt» lebt aus der Verbindlichkeit des politischen Ganzen, als dessen Teil er sich versteht. Dagegen stimmt die Unabhängigkeit, die sich in der philosophischen Sicht der natürlichen Moral ausspricht, mit dem solitären Charakter des philosophischen Lebens zusammen, das sich im Horizont des natürlichen Ganzen begreift. Von der inneren Freiheit dieser Sicht schlägt Strauss den Bogen zurück zum politischen Verhalten der Philosophen gegenüber den autoritativen Ansprüchen und absoluten Forderungen, die ihnen begegnen: «it is precisely this view of the non-categoric character of the rules of social conduct which permits the philosopher to hold that a man who has become a philosopher, may adhere in his deeds and speeches to a religion to which he does not

66 Cf. Platon: *Politeia* 414a–b und beachte den Kontext.

adhere in his thoughts; it is this view, I say, which is underlying the exotericism of the philosophers.» Die Politik der Philosophen folgt dem Rat ihrer Klugheit und unterliegt der Irrtumsmöglichkeit, der der Rat der Klugheit ausgesetzt ist.⁶⁷

Die Untersuchung des Gebrauchs, den der Gelehrte von den «rationalen *nomoi*» macht, führt zu dem Ergebnis, daß er dem Natürlichen Gesetz stillschweigend den verpflichtenden Charakter abspricht. Damit ist die Frage, die Strauss in der Einleitung aufwarf, ob Jehuda Halevis Erörterung der *lex naturalis* der Position der Philosophen entgegensteht, beantwortet. Halevi stattet den Verteidiger des Judentums mit dem Wissen aus, das ihn in den Stand setzt, der philosophischen Sicht des Natürlichen Gesetzes oder der natürlichen Moral im entscheidenden Punkt zuzustimmen. Das Wissen, das ihn mit den Philosophen verbindet, setzt Halevis Protagonisten zugleich in den Stand, die größte Schwäche der philosophischen Position zu enthüllen und den tiefsten Grund für die *ungeheure Gefahr* offenzulegen, die von der Philosophie ausgeht.⁶⁸ Ebendie Zustimmung zur philosophischen Analyse macht den jüdischen Gelehrten zum schärfsten Kritiker der Philosophie: «For if the philosophers are right in their appraisal of natural morality, or morality not based on Divine revelation, natural morality is, strictly speaking, no morality at all: it is hardly distinguishable from the morality essential to the preservation of a gang of robbers.» Sollte die natürliche Moral sich von der Moral, die der geringsten und niedrigsten Gemeinschaft wesentlich ist, etwa dadurch unterscheiden, daß sie noch hinter deren Anspruch auf Verbindlichkeit zurückbleibt? Jedenfalls begründet der Rückgang auf sie mittelbar die Allianz von Politik und Offenbarung: Der Kuzari und sein Gegenüber treffen sich in der Zurück-

67 44 (139). Siehe S. 30–32 und 36–37.

68 Die Exoterik der Philosophen ist die Anerkennung dieser Gefahr. Sie dient nicht allein dem Schutz der Philosophen, sondern desgleichen dem Schutz der Gesellschaft. Sie ist Ausdruck der Einsicht in die Notwendigkeiten des politischen Gemeinwesens. «... the philosophers would deny that the rules which are called obligatory by the societies, are in fact obligatory strictly speaking: society has to present to its members certain rules as obligatory in order to supply these rules with that degree of dignity and sanctity which will induce the members of the society to obey them as much as possible» n. 141 (140). Cf. *Natural Right and History* III, 36, p. 107.

weisung der natürlichen Moral der Philosophen. Was beide verbindet, ist das Verlangen nach oder das Interesse an einer verpflichtenden Moral, einer fraglos geltenden Ordnung, einem unwiderstehlichen Gebot, einem sinnstiftenden Gesetz. «Natural morality being what it is, only a law revealed by the omnipotent and omniscient God and sanctioned by the omniscient and omnipotent God can make possible genuine morality, «categoric imperatives»». Die kategorische Moral bedarf des allmächtigen Gesetzgebers als autoritativer Quelle und des allwissenden Richters als letzter Instanz. Der omnipotente Gott wird eingeführt, wenn es sich darum handelt, den Einzelnen in einen Bürger zu verwandeln oder eine natürliche in den Teil einer moralischen Einheit umzuschaffen: «only revelation can transform natural man into «the guardian of his city», or, to use the language of the Bible, the guardian of his brother.»⁶⁹ Die vierte und letzte Erwähnung der Bibel in Strauss' Schrift geht der Bestimmung des potentiellen Gläubigen unmittelbar voraus, die das, *sit venia verbo*, subjektive Korrelat der Verschränkung von Politik und Offenbarung namhaft macht: «One has not to be naturally pious, he has merely to have a passionate interest in genuine morality in order to long with all his heart for revelation: moral man as such is the potential believer.»⁷⁰

Der moralische Mensch ist nicht nur dafür disponiert, den Sprung in den Glauben an die Göttliche Offenbarung zu tun. Er hat auch keine Wahl, als sich vom philosophischen Leben abzuwenden oder sich gegen es zu stellen. Halevi, dessen Name im Text zuletzt vor elf Absätzen fiel, als seine Frömmigkeit in Rede stand, kehrt in ebendem Satz ein letztes Mal zurück, der auf die Klarstellung folgt, daß man nicht natürlicherweise fromm sein muß, um sich von ganzem Herzen nach der Offenbarung zu sehnen: «Halevi could find a sign for the necessity of the connection between morality and revelation in the fact that the same

69 Zur Schlüsselstellung der Omnipotenz Gottes im Entwicklungsgang vom Gesetz zur Offenbarungsreligion siehe *Reason and Revelation* (1948), in: Heinrich Meier: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge 2006, p. 166. Zur Verwandlung des natürlichen Menschen in einen Bürger vergleiche außerdem *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, p. 172–178.

70 45 (139–140). Zur näheren Charakterisierung von *moral man* cf. *Farabi's «Plato»*, Abs. 30, p. 388–389.

philosophers who denied the Divine lawgiver, denied the obligatory character of what we would call the moral law.» Kommt die Auslegung des *Kuzari* im *moralischen Menschen* zu ihrem Schluß, so erreicht Strauss' Kritik ihr Ziel im *moralischen Gesetz* – in dem, was die Tradition das «Natürliche Gesetz» nannte und was wir, die wir gewöhnt sind, vom «Vernunftgesetz», von der «Religion der Vernunft» und von «kategorischen Imperativen» zu sprechen, das «moralische Gesetz» nennen.⁷¹ Halevi unterlag nicht der Täuschung, daß die Vernunft das moralische Gesetz verbindlich machen oder zu dessen Befolgung verbunden werden könne. Er teilte das Wissen der Philosophen. Wenn er das Judentum gegen sie verteidigte, tat er dies im Bewußtsein, «die Moral selbst» zu verteidigen. «His basic objection to philosophy was then not particularly Jewish, nor even particularly religious, but moral.» Um so bemerkenswerter ist die Zurückhaltung, die er sich auferlegte: «not being a fanatic, he did not wish to supply the unscrupulous and the fanatic with weapons which they certainly would have misused.» Die Skrupellosen würden den Sprengstoff gegen die Moral einsetzen, die es zu schützen galt, und die Fanatiker würden ihn zur Verfolgung der Philosophen in Anschlag bringen, denen Halevi die wichtigste Einsicht verdankte. «But this restraint cannot deceive the reader about the singleness of his primary and ultimate purpose.» Im Zweck, dem der *Kuzari* dienen soll, in der Verteidigung des Judentums und im Eintreten für die Sache der Moral, stimmen Halevi «A» und Halevi «B» überein. Sie unterscheiden sich nur, und sie unterscheiden sich allerdings, in der Absicht, die sie gegenüber den Philosophen verfolgen. Während es Halevi «B», wie wir annehmen müssen, darauf ankommt, den potentiellen Philosophen zu bedeuten, daß und weshalb das philosophische Leben für ihn und verwandte Naturen nicht lebbar ist, geht es Halevi «A» darum, ihnen vor Augen zu führen, was ein Philosoph ist, wie es mit der natürlichen Moral steht und worin die philosophische Position ihre größte politische Schwäche hat. Um der Intention Halevis gerecht zu werden und ans Licht zu heben, was im *Kuzari* für den philosophischen Leser beschlossen liegt, war Strauss genötigt, das

71 Cf. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe Ill. 1959, IV, 53, p. 245. – *Moral man* und *the moral law* werden jeweils nur einmal, in zwei aufeinander folgenden Sätzen des abschließenden Absatzes von *The Law of Reason in the «Kuzari»* erwähnt.

Argument des Dialogs dort aufzusuchen, wo die Auseinandersetzung wahrhaft ausgetragen wird: auf der Ebene, auf der das philosophische Leben und das Leben aus dem Gehorsam des Glaubens aufeinandertreffen, sich ihrer Positionen vergewissernd, ihre Konturen schärfend und ihrer selbst ansichtig werdend.⁷²

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de