

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 78 —

Peter J. Opitz

Seelenverwandtschaften –
Zum Briefwechsel von Eric Voegelin
und Leo Strauss



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 78 —

Peter J. Opitz

Seelenverwandtschaften –
Zum Briefwechsel von Eric Voegelin
und Leo Strauss



VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e. V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 78, Mai 2010; überarb. 2. Aufl. Juni 2010

Peter J. Opitz

Seelenverwandtschaften –

Zum Briefwechsel von Eric Voegelin und Leo Strauss

PETER J. OPITZ, geb. 1937 in Brieg/Schlesien. Studium der Politischen Wissenschaft, Sinologie, Philosophie in Freiburg/Brsg. und München; Promotion zum Dr.phil; 1966/67 Research Fellow an der University of California, Berkeley; 1971 Habilitation und Lehrbefugnis für das Fach Politische Wissenschaft; Professor für Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München; seit 2003 i.R. – Von 1976 bis 2003 Mitglied des Direktoriums des Geschwister-Scholl-Instituts. Gründer und bis 2008 Leiter des Eric-Voegelin-Archivs. Zus. mit Dietmar Herz Herausgeber der deutschen Übersetzung von *Order and History*; Herausgeber der Reihe *Voegeliniana* und *Periagoge*. Mitglied des Senats und des Lehrkörpers der Hochschule für Politik München.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

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

ISSN 1430-6786

© 2010 Peter J. Opitz

SEELENVERWANDTSCHAFTEN – ZUM BRIEFWECHSEL VON
ERIC VOEGELIN UND LEO STRAUSS*

PETER J. OPITZ

I

Der Briefwechsel zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin setzt am 2. Oktober 1934 mit einem Brief Voegelins an Strauss ein; beide hielten sich zu diesem Zeitpunkt in London auf. Es stellt sich allerdings die Frage, wie sinnvoll es ist, zu diesem Zeitpunkt schon von einem Briefwechsel zu sprechen, wissen wir doch weder mit Sicherheit, ob Voegelins Brief Strauss überhaupt erreicht hatte, noch ob Strauss antwortete und es in der Folge zu dem von Voegelin angeregten Treffen kam. Doch selbst wenn es zu einem Treffen gekommen sein sollte, wissen wir nicht, ob er zu einem Briefwechsel führte, und, sofern dies der Fall war, wie intensiv er war und worauf er sich bezog. Denn der nächste – erhaltene – Brief der Korrespondenz, datiert vom 19. Januar 1942, wurde also erst acht Jahre später geschrieben und nimmt auf eine Begegnung in London ebenso wenig Bezug wie auf eine bestehende Korrespondenz – wie im Übrigen auch keiner der folgenden Briefe. Beide – Strauss wie Voegelin – befanden sich zu jener Zeit schon im amerikanischen Exil.

Dennoch erscheint es sinnvoll, den Bericht über Leo Strauss und Eric Voegelin sowie über die Beziehung, die sich in den folgenden Jahrzehnten zwischen ihnen entwickelte, mit jenem ersten Brief, dem vom 2. Oktober 1934, zu beginnen und damit mit der Ausgangssitu-

* Bei dem folgenden Essay handelt es sich um das überarbeitete Nachwort zu: Eric Voegelin, Leo Strauss, *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*. Unter Mitwirkung v. Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2010 (Reihe *Periagoge*).

ation dieser Beziehung. Die Initiative dazu war weder von Voegelin ausgegangen noch von Strauss, sondern von Tracy B. Kittredge, Assistant Director for Social Sciences der Rockefeller Foundation in Paris, die zu jener Zeit das verbindende Band zwischen Voegelin und Strauss bildete, gehörten doch beide, zu ihren Stipendiaten. So hatte sich Strauss – von Ernst Cassirer und Carl Schmitt empfohlen – erstmals zwischen 1932 und 1934 mit einem Forschungsstipendium der Rockefeller Foundation in Paris aufgehalten und war von dort mit einem Anschlussstipendium nach London und Cambridge gegangen, um seine Hobbes-Studien fortzusetzen, die 1936 in seinem in England erschienenen Buch *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* ihren literarischen Niederschlag finden sollten. Dagegen reichte die Verbindung Voegelins zur Stiftung bis in die erste Hälfte der 20er Jahre zurück. So hatte er schon zwischen 1924 und 1927 als Fellow der Laura Spellman Rockefeller Foundation einen dreijährigen Auslandsaufenthalt absolviert, davon zwei Jahre in den USA (mit Studien an der Columbia University, Yale, Harvard und Wisconsin) sowie ein weiteres Jahr an der Sorbonne in Paris verbracht. Das wichtigste Ergebnis des USA-Aufenthaltes war eine Abhandlung, die Voegelin im Rahmen seiner Habilitation an der Juristischen Universität Wien einreichte und die bald darauf, 1928, unter dem Titel *Über die Form des amerikanischen Geistes* erschien. Im Gegensatz zu Strauss war Voegelin, als er 1938 emigrierte, somit mit den USA schon vertraut, und folgt man seinen *Autobiographischen Reflexionen*, so waren die dort gesammelten Erfahrungen überaus positiv gewesen und hatten zum „großen Durchbruch“ in seiner intellektuellen Entwicklung beigetragen.¹

Doch auch nach seiner Rückkehr nach Wien blieben die Verbindungen zur Rockefeller Foundation bestehen. Im Frühjahr 1931 hatte Voegelin, der zwischen 1929 und 1931 eine Assistentur für Verfassungs- und Verwaltungsrecht an der Rechts- und Staatswissen-

¹ Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*. Ed. with an Introduction by Ellis Sandoz, Baton Rouge/London: Louisiana University Press, 1989 – siehe insbesondere Kap. 10: „American Influence“. Dt.: *Autobiographische Reflexionen*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink Verlag, 1994, S. 46 (im Folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe).

schaftlichen Fakultät der Universität Wien inne gehabt hatte – zunächst bei Hans Kelsen und nach dessen Fortgang nach Köln bei Adolf Merkl – die Arbeit an einem Projekt aufgenommen, dessen Anfänge bis in die erste Hälfte der 20er Jahre zurückreichten. In Abgrenzung zu den beiden Standardwerken im Bereich der Staatslehre von Georg Jellinek und Hans Kelsen, sowie zu Carl Schmitts 1928 erschienener *Verfassungslehre*², beabsichtigte Voegelin, die „Staatslehre“ systematisch neu zu ordnen, vor allem aber sie philosophisch zu begründen. So heißt es in einem Bewerbungsschreiben an die Rockefeller Foundation im Juni 1931: „It is my intention to rearrange and reformulate the whole science of Government in terms of the results of modern philosophy (Heidegger, Jaspers in Germany, Dewey in America, Bergson in France) and to make the system extend from the philosophic basis to the details of technical constitutional law.“³

Die Sätze kennzeichnen ein Unternehmen, das Voegelin zwar Mitte der 30er Jahre abbrach, das jedoch in veränderter Form auch seine weiteren Forschungen nachhaltig bestimmen sollte: die Neuformulierung einer systematischen Philosophie der Politik.⁴ Als er zwei Jahrzehnte später, im Januar 1951, in seinen Walgreen Lectures an der University of Chicago in Anwesenheit von Strauss einen neuen Entwurf vorstellte, der 1952 unter dem Titel *The New Science of Poli-*

² Erich Voegelin, Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien, in: *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, Wien/Berlin, Bd. XI, Heft 1, 1931, S. 89-102. Diese Besprechung führte in der Folge zu einer Korrespondenz Voegelins mit Schmitt. Siehe dazu im Einzelnen Claus Heimes, *Politik und Transzendenz. Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin: Duncker & Humblot, 2009.

³ Brief vom 19. Juni 1931 von Voegelin an John Van Sickle, Repräsentant der Rockefeller Foundation in Europa. Die Korrespondenz findet sich im Rockefeller Foundation Archives Center, Record Groups-12.1 Series – Van Sickle Diaries, Box 64.

⁴ Siehe dazu im Einzelnen Peter J. Opitz, Fragmente eines Torsos. Werksge-schichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihrer Stellung im Gesamtwerk, *Voegeliniana – Occasional Papers* (im Folgenden *VOP*), No. 74, 2., erweiterte Aufl., München: Voegelin-Zentrum, November 2009, S. 98 ff.

tics. An Introductory Essay erschien, sah er diesen durchaus in der Kontinuität des früheren Projektes. Zwar hatten sich Ansatz und Konzept inzwischen tiefgreifend verändert – an die Stelle der modernen Philosophie waren die klassisch-griechische und die christliche Philosophie getreten, und die „technischen Details des Verfassungsrechts“ waren gänzlich auf der Strecke geblieben; dagegen waren als wesentliche Erweiterungen eine Philosophie der Geschichte sowie eine Philosophie des Bewusstseins hinzugekommen. Doch ungeachtet dieser Veränderungen war das Kernanliegen unverändert geblieben: der Entwurf einer philosophischen Fundierung der politischen Wissenschaft, bzw. in der Sprache der 30er Jahre: eine Grundlegung der „Staatslehre als Geisteswissenschaft“, so der Titel eines Anfang der 30er Jahre konzipierten Buchprojektes Voegelins. Dieser Titel wird sich viele Jahre später in der Formulierung „politische Wissenschaft als noetische Ordnungswissenschaft“ wiederfinden.

Das Bemühen um eine geisteswissenschaftliche Grundlegung der Staatslehre ist jedoch nur eine der Intentionen, die Voegelins Werk schon früh prägten. Eine andere, nicht minder wichtige, ergab sich aus einem wachsenden Krisenbewusstsein. *Locus classicus* dafür ist seine 1938 erschienene Studie *Die Politischen Religionen*, in der er erstmals seine Auffassung entwickelte, dass sich die westliche Welt in einer tiefgreifenden Krise befinde, „in einem Prozess des Verdorrens, der seine Ursache in der Säkularisierung des Geistes, in der Trennung eines dadurch nur weltlichen Geistes von seinen Wurzeln in der Religiosität hat.“ Eine „Gesundung“, so Voegelin, könne „nur durch religiöse Erneuerung, sei es im Rahmen der geschichtlichen Kirchen, sei es außerhalb dieses Rahmens herbeigeführt werden.“⁵ Aus dieser Auffassung ergab sich zum einen die Aufgabe, den religiösen Kern dieser Krise freizulegen, nämlich die seit dem 17. Jahrhundert an die Oberfläche drängenden und nach der Macht greifenden Bewegungen als „politische Religionen“ zu begreifen, und zwar als gefährliche Surrogate der alten Geistreligionen

⁵ Erich Voegelin, *Die Politischen Religionen*, Wien: Bermann-Fischer Verlag, 1938 – im Folgenden zitiert nach der jüngsten Neuauflage: Eric Voegelin, *Die Politischen Religionen*. Hrsg. v. Peter J. Opitz. 3., mit einem neuen Nachwort versehene Aufl., München: Fink Verlag, 2007, S. 6.

– das ist die Intention der *Politischen Religionen*. Noch wichtiger aber war es, zum anderen, zur Revitalisierung der verdorrten religiösen Wurzeln beizutragen – dies wird das Anliegen seines *magnum opus* werden, des fünfbandigen Werkes *Order and History*, das Voegelin Anfang der 50er Jahre in Angriff nahm und an dem er bis zu seinem Tode arbeitete. Beide Anliegen bestimmten zunehmend das Profil seiner Forschungen und verschmolzen dabei mit dem Projekt einer geisteswissenschaftlichen Grundlegung der Staatslehre.

Als Voegelin am 2. Oktober 1934 Strauss in London ein Treffen vorschlug, hatte er die Arbeit an seiner „Staatslehre“ in der ursprünglich konzipierten Form zwar schon aufgegeben, war aber weiterhin mit dabei aufgetretenen Einzelproblemen beschäftigt. Zu deren Klärung war er zu einer Forschungsreise aufgebrochen, die ihn zunächst nach Paris und von dort nach London und Oxford führte. Gegenstand seiner Forschungen in Paris war die französische Staatslehre im 16. Jahrhundert, insbesondere die von Jean Bodin sowie deren Verbindungen und Bezüge zur antiken und archaischen Kosmologie. Und in diesem Zusammenhang las er, wie er dem befreundeten Eduard Baumgarten schrieb, „eifrig Philo Iudaeus, Marc Aurel, Plotin, Alfarabi, Moses Maimonides – die Hauptquellen Bodins“.⁶ Ob es diese Thematik war, die Kittredge dazu veranlasst hatte, ein Treffen mit Leo Strauss in London anzuregen, dessen Studien über Maimonides und Alfarabi er zweifellos kannte, oder ob es die Beziehung beider zu Carl Schmitt war – Leo Strauss hatte 1932 seine *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*⁷ veröffentlicht und Voegelin, wie erwähnt, ein Jahr zuvor seine Besprechung von Schmitts *Verfassungslehre* – lässt sich nicht sagen. Jedenfalls spricht Voegelin in seinem Brief an Strauss von „manchen Berührungspunkten“ in ihrer Arbeit, auf die Kittredge ihn hingewie-

⁶ Brief vom 4. August 1937 von Voegelin an Eduard Baumgarten. Sofern nicht anders angegeben, finden sich die im Folgenden zitierten Briefe in den *Voegelin Papers* der Hoover Institution Archives, Stanford, CA.

⁷ Leo Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67, Nr. 6, August/September 1932, S. 732-749. Siehe dazu auch Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag, 1988.

sen habe. Zu seinem Aufenthalt in England bemerkte Voegelin später:

„Noch im selben Jahr, 1934, verbrachte ich einige Wochen in London. Hier ging ich die Bestände des Warburg-Instituts durch, das bereits von Hamburg in die britische Hauptstadt umgezogen war. Es war mein erster Kontakt mit der Alchemie, der Astrologie und der komplizierten gnostischen Symbolik der Renaissance. Das bei dieser Gelegenheit gesammelte Material verwendete ich für ein Kapitel über ‚astrologische Politik‘ in meiner *History of Political Ideas*.“⁸

Von einem Treffen mit Leo Strauss ist hier nicht die Rede, und auch in den Schriften und Korrespondenzen Voegelins dieser Jahre taucht dessen Name nicht auf – wie im Übrigen auch nicht in seinen späteren *Autobiographischen Reflexionen*.

Schon ein kurzer Blick auf die akademische Sozialisation von Leo Strauss, auf sein sich entfaltendes philosophisches Werk und die ihm zugrundeliegenden Leit- und Lebensfragen – und wie schon bei Voegelin kann es nur ein kurzer Blick sein⁹ – zeigt tiefe Unterschiede zu Voegelin. Hatte sich dessen wissenschaftliche Sozialisation zunächst in Wien im Umfeld von Staatswissenschaft, Soziologie und Volkswirtschaft vollzogen, in Auseinandersetzung mit Persönlichkeiten wie Hans Kelsen und Othmar Spann, sowie bald im Milieu amerikanischer Universitäten, so war Strauss durch sein Studium bei Ernst Cassirer in Hamburg, und daran anschließend bei Edmund Husserl und Martin Heidegger in Marburg von Beginn an fest in der Philosophie verankert. Parallel dazu war Strauss, ein Erbe seiner Herkunft, tief in die Debatten über die geistigen Grundlagen

⁸ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 55.

⁹ Siehe dazu im Einzelnen Harald Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, 2., bearb. Aufl., Berlin 2007, Kap. 2 und 3. – Clemens Kaufmann, *Leo Strauss. Zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 1997. – Markus Kartheininger, *Heterogenität. Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*, München: Fink Verlag, 2006. – Jürgen Gebhardt, *Leo Strauss: The Quest for Truth in Times of Perplexity*, in: *Hannah Arendt and Leo Strauss, German Emigrés and American Political Thought After World War Two*. Ed. by Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes and Elisabeth Glaser-Schmitt, Cambridge University Press, 1995, S. 81-104. Siehe dort auch Horst Mewes, *Leo Strauss und Martin Heidegger, Greek Antiquity and the Meaning of Modernity*, S 105 ff.

des Judentums, über jüdische Kultur und Identität involviert. In diesem Zusammenhang stand auch seine Tätigkeit an der 1919 auf Initiative von Franz Rosenzweig und Hermann Cohen gegründeten Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, in deren Rahmen er neben der Mitarbeit an der Jubiläumsausgabe der *Gesammelten Schriften* von Moses Mendelssohn seine erste große Monographie *Die Religionskritik Spinozas* verfasste. In dieser Kontinuität steht in den folgenden Jahren auch seine Auseinandersetzung mit arabisch-islamischen und jüdischen Denkern des Mittelalters – Alfarabi, Avicenna und Maimonides –, die 1935 in *Philosophie und Gesetz* ihren literarischen Niederschlag findet. Ob man deshalb, wie Kenneth Hart Green, Strauss als einen der „wichtigsten jüdischen Denker“¹⁰ des 20. Jahrhunderts ansehen darf, sei dahingestellt und ist wohl eine Frage der Gewichtung der verschiedenen Elemente seines Denkens. Zutreffend ist indes, dass jüdische Themen – das jüdische Gesetz, die Propheten, die Sittenlehre – auch weiterhin sein Werk durchziehen und dass auch der problematische Zusammenhang zwischen Philosophie, Theologie und Politik – das sogenannte „theologisch-politische Problem“, das, wie Strauss später wiederholt bemerkte, sein eigentliches Thema war¹¹ – sehr wesentlich davon geprägt ist.

Neben seiner intensiven Beschäftigung mit Grundlagenfragen des Judentums, und doch zugleich eng mit ihnen verbunden, begann sich Strauss schon früh mit der antiken Philosophie auseinanderzusetzen. Nach ersten Anstößen von Franz Rosenzweig und Hermann Cohen ist vor allem die Begegnung mit der Existenzphilosophie Martin Heideggers sowie dessen Bemühen um eine Erneuerung der klassischen Philosophie prägend. Doch auch seine Beziehungen zu anderen Heidegger-Schülern – Gerhard Krüger, Hans-Georg Gadamer und Karl Löwith – wirken in diese Richtung. Wie weit diese Wendung zur antiken Philosophie Anfang der 30er Jahre schon fortge-

¹⁰ Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, New York 1993, S. XI.

¹¹ Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied: Luchterhand, 1965, S. 7. Siehe dazu vor allem Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2003.

schritten war, zeigen die folgenden Sätzen eines Vortrags, den Strauss am 4. Mai 1931 hielt:

„Sokratisch philosophieren heißt: fragen [...] er [der Sokrater – PJO] will in der Frage bleiben. Und zwar darum, weil es auf das Fragen *ankommt*; weil ein Leben, das nicht Fragen ist, kein menschenwürdiges Leben ist. Warum aber kommt es auf das Fragen an? Oder, anders gefragt: *Wonach* wird denn gefragt? [...] Nicht ein Fragen nach den Dingen im Hades, unter der Erde und am Himmel; sondern *das* Fragen allein, das auf *Fragwürdiges* geht, das *lebensnotwendig* ist, auf das Fragen: in welcher Weise man leben soll, auf das Fragen nach dem rechten Leben. Das Fragen nach dem rechten Leben, d.h. das Rechenschaftsuchen und Rechenschaftgeben jedes Einzelnen über sein Leben, ob er recht gelebt hat, d.h. *sich verantworten* über sein Leben. Die Frage des Sokrates zwingt zur Verantwortung; wer sie begreift, begreift, dass ein Leben, das nicht in der Verantwortung geschieht, das nicht in beständiger Prüfung geschieht, dem Menschen nicht lebenswert ist. Sokrates gibt also eine Antwort auf die Frage nach dem rechten Leben: *das Fragen nach dem rechten Leben – das allein ist das rechte Leben*. [...] Sokrates philosophiert immer nur mit anderen. Sein Fragen nach dem rechten Leben ist ein *Zusammenfragen* [...] *Das Sokratische Fragen nach dem rechten Leben ist ein Zusammenfragen nach dem rechten Zusammenleben um des rechten Zusammenlebens*, um des wahren Staates, willen. Das Fragen des Sokrates ist wesentlich *politisch*.“¹²

In diesen, wie Strauss sie nennt, „Grundgedanken des Sokratisch-Platonischen Philosophierens“ ist die eigene, sehr persönliche Zustimmung zu dieser Form des Philosophierens und den ihr zugrundeliegenden Fragen schon unüberhörbar, und die Hinwendung zu ihr wird sich in den kommenden Jahren, während seiner Arbeit an *Philosophie und Gesetz*, weiter verstärken.

In diesem Verständnis von Philosophie – als Lebensform wie auch als politische Philosophie –, in dem die „Frage“ das Wesentliche und Andauernde ist, ist im Kern, und auch von Beginn an, eine Reihe von Tendenzen angelegt, die im Werk von Strauss nun immer stärker zutage treten werden und es in seinem sachlichen Gehalt wie in seiner Struktur prägen: (1) die Rückwendung zur klassischen politi-

¹² Leo Strauss, Cohen und Maimuni, in: Leo Strauss, *Gesammelte Schriften* (im Folgenden *GS*), Bd. 2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*. Unter Mitwirkung v. Wiebke Meier hrsg. v. Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1997.

schen Philosophie und eine Erneuerung des Sokratischen Philosophierens, sowie (2) die Verteidigung dieser so verstandenen Philosophie und ihre Abgrenzung *zum einen* gegen die politischen Theologie, insbesondere gegen den jüdischen Offenbarungsglauben, der mit der klassischen politischen Philosophie zwar die Frage nach dem guten Leben teilt, diese Frage jedoch mit Hinweis auf das geoffenbarte Wort Gottes nicht nur autoritativ beantwortet, strikte Befolgung verlangt und weitere Fragen abschneidet, sondern in letzter Konsequenz die Bedeutung der Philosophie als solche grundsätzlich in Frage stellt. Die Offenbarung bleibt deshalb für Strauss eine ständige Herausforderung, die ihn dazu zwingt, seinen Glauben an die Philosophie als notwendiges und allgemein gültiges Wissen immer wieder auf den Prüfstand zu stellen.¹³ *Zum anderen* ist es die Abgrenzung gegen die Aufklärung und die sie begleitende neue politische Philosophie, die die Frage nach dem guten Leben und der ihm korrespondierenden politischen Ordnung verdrängt, und damit einer politischen Philosophie, in deren Zentrum gerade diese Frage steht, den Boden unter den Füßen wegzuziehen droht. Die Kritik an der Moderne tritt schon in dem Spinoza-Buch von Strauss sowie in seiner Studie über die politische Philosophie von Thomas Hobbes in den Vordergrund. Sie prägt auch seine 1932 erschienenen *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*.

Als der Briefwechsel zwischen Strauss und Voegelin – soweit er erhalten ist – im Januar 1942 wieder einsetzte, hatten sich die Rahmenbedingungen grundlegend verändert. Leo Strauss war 1938 angesichts der Entwicklungen in Deutschland in die USA übergesiedelt und hatte an der New School for Social Research in New York eine Anstellung gefunden, zunächst als Lecturer und bald als Assistant

¹³ Dazu bemerkte Strauss in einem Vortrag „Reason and Revelation“, den er auf Einladung von Karl Löwith im Januar 1948 am Hartford Theological Seminary, Hartford (CT) hielt: „If there is revelation philosophy becomes something infinitely unimportant – the *possibility* of revelation implies the *possible meaninglessness* of philosophy. If the possibility of revelation remains an open question, the *significance of philosophy* remains an open question. Therefore, philosophy stands and falls by the contention that philosophy is the One Thing Needful, or the highest possibility of man. Philosophy cannot claim less: it cannot afford being modest.“ Zitiert nach Meier, *Das theologisch-politische Problem*, S. 40.

Professor. Im selben Jahr, im Juli 1938, hatte auch Voegelin, einer drohenden Verhaftung zuvorkommend, Wien verlassen und ebenfalls in den USA Zuflucht gesucht. Mit Hilfe der Rockefeller Foundation hatte er dort zunächst eine Stelle als Part-Time Instructor und Tutor an der Harvard University erhalten und war 1939 – nach Zwischenstationen am Bennington College, Vermont und der Northwestern University in Evanston – Assistant Professor of Government an der University of Alabama in Tuscaloosa geworden. Hier erreichte ihn am 19. Januar 1942 ein kurzer Brief von Strauss in dessen Funktion als Associate Editor der von der Graduate Faculty of Political Science and Social Research der New School herausgegebenen Zeitschrift *Social Research*. Es ist der erste erhaltene Brief von Strauss an Voegelin. Da Strauss sich jedoch auf einen Brief Voegelins vom 14. Januar dieses Jahres bezog, in dem dieser ihm ein Manuskript „on the theory of the political myth“ angeboten hatte, ist davon auszugehen, dass der Briefwechsel schon früher eingesetzt hatte. Doch wieder liegen die näheren Umstände im Dunklen. Vermutlich war die Initiative erneut von Voegelin ausgegangen, der sich gleich nach seiner Ankunft in den USA um Kontakte zu anderen, ebenfalls in die USA geflohenen Kollegen und Bekannten aus Europa bemüht hatte. Und unter diesen befand sich auch Strauss, was wiederum den Schluss nahelegt, dass es im Oktober 1934 in London wohl doch zu einem Treffen gekommen war und sich daraus eine Beziehung entwickelt hatte, die intensiv genug war, dass sie in den USA wieder aufgenommen werden konnte. Möglicherweise war auch jetzt die Rockefeller Foundation wieder behilflich gewesen.

Die Motive Voegelins zur Wiederaufnahme der Korrespondenz mit Strauss sind unschwer zu erraten: Um seine Chancen auf eine Stelle an einer renommierten amerikanischen Universität zu verbessern, benötigte er Publikationen, und da Strauss durch seine Anstellung an der New School Mitherausgeber von *Social Research* geworden war, lag es nahe, sich in dieser Funktion an ihn zu wenden. Damit wird zugleich eine der Ebenen sichtbar, auf der sich in den kommenden Jahren ihre Beziehungen verdichteten: Voegelin veröffentlichte zwischen 1942 und 1949 in *Social Research* zwei Rezensionen sowie

den Aufsatz „The Origins of Scientism“¹⁴. Zwei frühere Angebote hatten sich nicht realisieren lassen: Weder war es 1942, aus unbekanntem Gründen, zum Beitrag über die „theory of the political myth“ gekommen, noch ein Jahr später zur Veröffentlichung des Kapitels „The People of God“ aus Voegelins in Arbeit befindlicher *History of Political Ideas* (im Folgenden *History*). Letztere war an dem Grundsatz des Herausbergremiums von *Social Research* gescheitert, keine Vorveröffentlichungen aus Büchern zu übernehmen. Da aber Voegelin seinerseits angesichts der unter starkem Termindruck stehenden Arbeit an der *History* nicht bereit war, stattdessen einen von Strauss erbetenen Artikel „on the sectarian mentality in politics“ zu schreiben, begnügte dieser sich mit dem Versprechen Voegelins zu einem Artikel für *Social Research* „unmittelbar nach Vollendung Ihres großen Werkes“.¹⁵ Auf dessen Bitte hin hatte Voegelin Strauss ein Inhaltsverzeichnis der *History* geschickt, das dieser, wie er schrieb, „mit größtem Interesse, ja ‚excitement‘ gelesen hatte.“¹⁶

Nichts deutet darauf hin, dass Strauss zu diesem Zeitpunkt schon irgendetwas von Voegelin gelesen hatte, zumal dessen bisherige Publikationen – seine beiden Rassebücher (1933), *Der Autoritäre Staat* (1936) und *Die Politischen Religionen* (1938) – zu einer Zeit erschienen waren, zu der sich Strauss schon nicht mehr in Europa befand. Dagegen kannte Voegelin zumindest das Hobbes-Buch von Strauss, zu dem er im Hobbes-Kapitel der *History* bemerkt, seine Analyse des „Stolzes“ sowie der „Todesfurcht“ sei „greatly indebted

¹⁴ Bei den Rezensionen handelte es sich um Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943, in: *Social Research*, Vol. 11, 1944, S. 389-397. – F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, New York: Macmillan, 1946, in: *Social Research*, Vol. 14, No. 2, 1947, S. 244-49, sowie „The Origins of Scientism“, in: *Social Research*, Vol. 15, No. 4, 1948, S. 462-494.

¹⁵ Brief vom 9. März 1942 von Strauss an Voegelin (Brief 9).

¹⁶ Ebd.

to the excellent study of Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1936).¹⁷

II

Die ersten beiden Briefe des Briefwechsels boten Gelegenheit, den biographischen Rahmen und die äußeren Umstände wenigstens grob zu skizzieren, unter denen die Korrespondenz begann. Schon der dritte Brief – es ist ein Brief von Strauss – führt zu den Problemkomplexen, über die sich schon bald eine rege Diskussion bzw. ein mehr oder minder offen ausgetragener Dissens entwickelte. Äußerer Anlass des Briefes von Strauss war die Rezension eines rechtstheoretischen Buches von Huntington Cairns, die Voegelin kurz zuvor in der *Louisiana Law Review* veröffentlicht und von der er Strauss ein Separatum geschickt hatte.¹⁸ Dessen Reaktion fiel gemischt aus. Sie war überschwänglich positiv, soweit die Kritik Voegelins die stark positivistisch geprägte Rechts- und Sozialwissenschaft der amerikanischen Universitäten betraf, wie das Cairns-Buch sie repräsentierte. Dieser Fundamentalkritik stimmte Strauss aus vollem Herzen zu, und diese gemeinsame Frontstellung gegen die dominanten positivistischen, szientistischen und historistischen Tendenzen war zweifellos eine der großen Gemeinsamkeiten, die Strauss und Voegelin zusammenführte und – ungeachtet ihrer bald immer schärfer sich abzeichnenden divergierenden wissenschaftlichen Positionen – über

¹⁷ *Collected Works of Eric Voegelin* (im Folgenden *CW*), Vol. 25, *History VII: The New Order and Last Orientation*. Ed. with an Introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas Hollweck, Columbia: University of Missouri Press, 1999, S. 64. Ein ähnlicher Hinweis auf Strauss, erneut mit Bezug auf dessen Analyse der Todesfurcht, findet sich in Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introductory Essay*, The Chicago University Press, 1952, S. 64-73 – im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, München: Fink, 2004, S. 189 (hier allerdings mit einem falschen Erscheinungsdatum des Hobbes-Buches).

¹⁸ Eric Voegelin, *The Theory of Legal Science: A Review*, in: *Louisiana Law Review*, Vol. IV, 1942, S. 554-572.

die Jahre miteinander verband. So heißt es einige Jahre später in einem Brief von Strauss: „Erfreulicher noch ist mir die von Ihnen hervorgehobene Übereinstimmung unserer Intentionen, die jedenfalls so lange als wir den gegenwärtig herrschenden Idiotismus zu bekämpfen haben, von grösserer Bedeutung ist als die Differenzen, die auch ich nicht verleugnen möchte.“¹⁹

Doch Strauss spendete nicht nur Beifall, sondern meldete zu einigen der Auffassungen Voegelins auch Widerspruch an. Und wenn er deren Bedeutung mit Blick auf die Gemeinsamkeiten auch als „Kleinigkeiten“ herunterzuspielen suchte, sollten sie sich auf Dauer doch als zunehmend trennend erweisen. Es sind im Wesentlichen zwei große Problemkomplexe, an denen sich die Diskussionen und schon bald ein Disput entzündete: zum einen Begründungs- und Relevanzprobleme der Platonisch-Aristotelischen Philosophie, zum anderen das Verhältnis von Glaube und Wissen, Philosophie und Offenbarung. Voegelin wird sie in einem späteren Brief als die „Kardinalpunkte“ bezeichnen, an denen ihre Meinungen auseinandergingen (Brief 42). Ein weiteres Thema, das in der Korrespondenz zwar nur unterschwellig anklingt, aber doch, wie die hier erstmals veröffentlichten Notizen von Strauss zur *New Science of Politics* zeigen, von erheblicher Bedeutung war, ist die Beziehung von Philosophie und Geschichte und in diesem Zusammenhang der Wahrheitsbegriff sowie Voegelins Auffassung von politischer Theorie.

Der erste dieser Problemkomplexe, die Platonische Philosophie, war für beide von zentraler Bedeutung. Sie war das Herzstück von Straussens politischer Philosophie und zugleich der Horizont, auf den sie sich bezog und vor dem sie sich entwickelte, und sie war auch schon früh ein wichtiger Bezugspunkt der politischen Philosophie Voegelins. So dürfte sich dessen Strauss angebotener Beitrag zur „Theorie des politischen Mythos“ weitgehend auf das Plato-Kapitel der *History* bezogen haben, das kurz zuvor fertig geworden war und den Titel „Plato – The Myth of the Soul“²⁰ trug. Um die für ein

¹⁹ Brief vom 17. März 1949 von Strauss an Voegelin (Brief 27).

²⁰ Eine von Elisabeth von Lochner vorgenommene Transkription der im Nachlass Voegelins vorhandenen handschriftlichen Fassung dieses Kapitels mit der Überschrift „Plato – The Myth of the Soul“ erschien als *Occasional Paper XX*, München, Januar 2001.

adäquates Verständnis dieses ersten Konflikts wichtigen zeitlichen und sachlichen Zusammenhänge zu erhellen und zugleich damit auch die zentrale Bedeutung der Mythos-Theorie im Ansatz Voegelins sichtbar zu machen, ist an dieser Stelle eine kurze Digression erforderlich.

Dass Voegelin Strauss einen Beitrag zur „Theorie des politischen Mythos“ anbot, hatte vermutlich nichts mit dessen Interesse an der klassischen politischen Philosophie zu tun, über die Voegelin zu diesem Zeitpunkt wohl nur beiläufig informiert war. Der tiefere Grund dürfte ein anderer gewesen sein, nämlich die Tatsache, dass am Fehlen einer brauchbaren Theorie des politischen Mythos seine schon weitgehend fertiggestellte „Staatslehre“ gescheitert war.²¹ In ihr hatte er sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, wie es überhaupt zum Aufbau einer politischen Gemeinschaft kommt. Voegelins damalige Antwort, die er schon 1933 in seinem Buch *Rasse und Staat* angedeutet hatte – das zunächst als Kapitel der geplanten „Staatslehre“ konzipiert war – lautete: „Objektiv gesehen, ist die Gemeinschaft wirklich als Verwirklichung der Idee; subjektiv ist ihre Wirklichkeit ein stetiges Werden im Prozeß der Ideenerzeugung durch den Geist von Menschen, die eben durch das Werk gemeinsamer Erzeugung einer Idee die Gemeinschaft aufbauen, die wir nachher vom Standpunkt des Beobachters als ideedurchwirkte Einheit einer Mannigfaltigkeit erkennen.“²² Voegelin wies der „politischen Idee“ demnach eine realitätskonstituierende und gemeinschaftsbildende Funktion zu. Und als Fallstudie und empirischen Beleg dienten ihm seinerzeit seine Studien zur Rassenproblematik, zu denen er abschließend und zugleich deren Ergebnisse zusammenfassend bemerkte:

„Wir haben den systematischen Gehalt der Rassenidee untersucht und den historischen Aufbau jener Idee vom Menschen, die in der neueren Rassentheorie *vorausgesetzt* wird; jetzt sehen wir die Rassenidee wirksam werden im Aufbau der Gemeinschaft, wirksam in den *beiden* aufs innigste miteinander zusammenhängenden Weisen des *objektiven Aufbaues* der Gemeinschaft durch die Idee der Rasse und der *subjektiven Überzeugung* der an der Gemeinschaft beteilig-

²¹ Siehe Opitz, Fragmente eines Torsos, S. 14.

²² Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, S. 120 f.

ten Menschen von der Wesentlichkeit der Rasse für ihren *Gemeinschaftszusammenhang*.²³

Wichtige Anregungen zu dieser Auffassung hatte Voegelin von Schelling erhalten, der in seiner *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* das Phänomen der Gemeinschaftsbildung im Zusammenhang mit dem „Mythus“ erläutert hatte. Dazu Voegelin kommentierend:

„Das Problem des Zerfalles der Menschheit in partikuläre Gemeinschaften drängt sich Schelling bei Gelegenheit der Untersuchung des Mythus und seiner Entstehung auf: wie entsteht ein Mythus in einem Volk? Schelling gibt die für den *Realaufbau der Gemeinschaft und die Methode der Untersuchung* entscheidend wichtige Antwort: der Mythus entstehe überhaupt nicht aus oder unter einem Volk, sondern umgekehrt entstehe das Volk aus seinem Mythus. *Seinsgrund und Einheit* eines Volkes sei der Mythus.“

Und einige Passagen weiter heißt es dann: „Die Schellingsche Idee vom Mythus als dem *Seinsgrund* der Völker scheint uns die erste tiefe Einsicht in *das religiöse Wesen, im weitesten Sinn, aller Gemeinschaftsbildung* zu sein.“²⁴

Die Auffassung Schellings war für Voegelin in zweifacher Weise von Bedeutung: Sie bestätigte zum einen seine eigene Vorstellung von der gemeinschaftbildenden Funktion der „politischen Idee“, wobei anzumerken ist, dass sein „Mythus“-Begriff im Kern ein Synonym der „politischen Idee“ ist. Zum anderen und noch wichtiger: Schelling machte Voegelin auf das „religiöse Wesen, im weitesten Sinne, aller Gemeinschaftsbildung“ aufmerksam, und diese Auffassung wiederum sollte zum Kernbestand der politischen Philosophie Voegelins werden. So beschließt er, wenige Jahre später, 1938, seine Studie *Die Politischen Religionen* mit der „These“, dass „das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden [kann], in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben“, sondern dass die Gemeinschaft „auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes in einem entscheidenden

²³ Erich Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag, 1933, S. 159 (Hervorh. PJO).

²⁴ Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 149-151 (Hervorh. PJO).

Punkt unvollständig [ist], wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt.“²⁵

Nur kurze Zeit später, 1939, inzwischen schon in den USA, musste sich Voegelin im Rahmen seiner *History*, mit der er bald nach seiner Ankunft begonnen hatte, erneut mit der Funktion der „politischen Idee“ befassen. Und wieder verwies er auf deren realitätskonstituierende, sinnstiftende und gemeinschaftsfördernde Kraft, wenn er gleich in seiner Einleitung feststellte: „Die politische Idee ist nur in begrenztem Maße realitätsbeschreibend; ihre primäre Funktion ist nicht kognitiv, sondern gestaltend. Die politische Idee ist kein Instrument zur Beschreibung einer politischen Einheit, sondern ein Instrument zu deren Erschaffung. Oder, wie Schelling es in seiner *Philosophie der Mythologie* ausdrückte, „nicht die Nation erzeugt einen Mythos, sondern der Mythos erzeugt eine Nation.“²⁶ Der Verweis auf Schelling in diesem Zusammenhang bestätigt erneut die synonyme Verwendung der Begriffe „politische Idee“ und „Mythos“ bzw. „politischer Mythos“.

Soweit der Rückblick. Er zeigte, dass sich Voegelin seit Beginn der 30er Jahre in immer neuen Anläufen mit dem Wesen der „politischen Idee“ bzw. des „politischen Mythos“ und dessen Funktion beim Aufbau der politischen Gemeinschaft auseinandersetzte. 1940/41 à propos seiner Arbeit am Griechenland-Teil der *History* war Voegelin erneut auf diese Problematik gestoßen: Vor dem Hintergrund des Zerfalls und der Zerstörung der alten Gemeinschaftsordnung der Polis und des sie tragenden Volksmythos durch Sophistik und Skepsis deutete er das Werk Platons in Reaktion darauf als den Versuch einer geistig-politischen Erneuerung der Polisordnung durch die Schaffung eines „neuen Mythos“ – oder wie es im Platon-Kapitel der *History* heißt – als den Versuch, durch „einen neuen Mythos ein neues Volk“ zu schaffen. Und die Formel von Platons „heroic

²⁵ Voegelin, *Die Politischen Religionen*, S. 63.

²⁶ Peter J. Opitz (Hrsg.), *Zwischen Evokation und Kontemplation*. Eric Voegelins „Introduction“ zur „History of Political Ideas“, *Occasional Papers*, XI, 2., überarb. Aufl., München, April 2002, S. 23.

attempt to create a new myth“²⁷, die Voegelin kurz darauf auch in der Cairns-Rezension verwendete, war es, an der sich der erste Disput mit Strauss entzündete. Denn Strauss widersprach dieser Auffassung vehement. Platons Streben – so sein Argument – sei darauf gerichtet gewesen, „die Wissenschaft neu zu begründen, insbesondere auch die Wissenschaft von Seele und Stadt.“²⁸ Der Akzent lag dabei auf dem Wort „Wissenschaft“, das Strauss unterstrich und nochmals ausdrücklich wiederholte, ohne allerdings sein Verständnis von „Wissenschaft“ inhaltlich näher zu bestimmen.

Der Dissens betraf also einen für Voegelin und Strauss zentralen Punkt. In Frage stand die besondere Leistung Platons: Bestand diese in der Schaffung eines „neuen Mythos“ oder in der Neubegründung der „Wissenschaft von Seele und Stadt“? Während Strauss weder seine Ablehnung der Voegelinischen Position begründete, noch darauf einging, worin denn diese Neubegründung der Wissenschaft bestanden habe, nutzte Voegelin seine Antwort zu einer ausführlichen Erläuterung seiner Auffassung:

„[I]m Zentrum des platonischen politischen Denkens stehen die Grunderlebnisse, die mit der Person und dem Tod des Sokrates verknüpft sind – die Katharsis durch das Todesbewusstsein, der Enthusiasmus des Eros, beide den Weg ebnend für die rechte Ordnung der Seele (Dike). Die theoretische politisch-ethische Leistung scheint mir sekundär gegenüber diesen Grunderlebnissen zu sein. Erst wenn die Grundordnung der Seele feststeht, kann das Feld der gesellschaftlichen Beziehungen, das durch sie bestimmt wird, systematisch geordnet werden. In diesem Sinne verstehe ich die theoretisch-wissenschaftliche Leistung Platons als fundiert im Mythos (den er zur Darstellung der Grunderlebnisse schafft im Phaidon, Symposium, Politeia, Politikos).“²⁹

„Sekundär“ ist hier wohl in doppeltem Sinne gemeint. Zum einen in chronologischer Hinsicht: So müssen zunächst die „Grunderlebnisse“ gegeben sein sowie die durch sie erzeugte Neuordnung der Seele, bevor auf dieser Grundlage dann das Ordnen der gesellschaftlichen Beziehungen erfolgen kann, ist die Polis doch – so die These Platons in der *Politeia* – nichts anderes als der „großgeschriebene

²⁷ Voegelin, *The Theory of Legal Science*, S. 569.

²⁸ Brief vom 24. November 1942 von Strauss an Voegelin (Brief 3).

²⁹ Brief vom 9. Dezember 1942 von Voegelin an Strauss (Brief 4).

Mensch“. Und aus dieser chronologischen Reihenfolge ergibt sich – zum anderen – eine sachliche Rangfolge. Das heißt: Im Vergleich zu dessen „theoretisch“ politisch-ethischer Leistung“ sind für Voegelin die „Grunderlebnisse“ und ihre Artikulation in Form des Mythos die eigentliche „theoretisch-wissenschaftliche Leistung“ Platons. Denn die „Grunderlebnisse“ bergen die spirituelle Substanz, die über den Platonischen Dialog sozialwirksam werden und zur Schaffung eines „neuen Volkes“ führen soll. Voegelins Platon-Kapitel der *History* bildete somit eine Art Gegenstück zu seinen Rassestudien. Hatte er in diesen dargestellt, wie sich die politische Gemeinschaft aus einer „Leibidee“ aufbaut, so ist es im Platon-Kapitel eine „Geistidee“ – nämlich der Mythos von der Seele –, dem diese Funktion nun zukommt.

An dieser Auffassung Voegelins wird sich auch in den nächsten Jahren nichts ändern. Im Gegenteil, fast genau ein Jahrzehnt später, 1951, in seinen Walgreen Lectures, also in Anwesenheit von Strauss, der sich später Alfred Schütz gegenüber überaus positiv über sie äußerte³⁰, wird Voegelin seine Auffassung, dass jene drei „Grunderlebnisse“ bzw. „Erfahrungen“ die „Basis“ von Theorie im Platonisch-Aristotelischen Sinne bilden – allgemein gesprochen: dass „Theorie“ der Versuch sei, „den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen“ – nicht nur wiederholen. Er wird auch ihre Implikationen und die aus ihnen sich ergebenden Konsequenzen weiter ausführen. So wird er darauf hinweisen, dass die Entdeckung und Erforschung dieser „Erfahrungen“ Gegenstand eines Prozesses gewesen sei, der lange vor Platon – mit Heraklit, Parmenides, Aeschylus und anderen – eingesetzt habe und weit über Platon hinausreiche. Er wird ferner betonen, dass die an ihm beteiligten Denker zu „Trägern einer neuen Wahrheit über die menschliche Existenz im Widerstreit mit der Wahrheit der alten Mythen“ wurden. Und ferner: dass mit diesen Erfahrungen die Psyche selbst als neues Zentrum im Menschen entdeckt worden sei, in welchem dieser sich als „aufgeschlossen für transzendente Realität“

³⁰ Brief vom 28. Dezember 1951 von Schütz an Voegelin, in: *Alfred Schütz, Eric Voegelin. Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat. Briefwechsel 1938-1959*. Hrsg. v. Gerhard Wagner und Gilbert Weiss, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH, 2004, S. 409.

erfuhr, dabei aber nicht nur die eigene Psyche als ein Instrument zur Erfahrung der Transzendenz entdeckte, „sondern zugleich auch die Gottheit in ihrer radikalen nichtmenschlichen Transzendenz“, die Differenzierung der Psyche daher nicht zu trennen sei von einer neuen Wahrheit über Gott.³¹ Strauss wird diese Stelle in seinen Notizen zur *New Science* anführen und dazu bemerken: „psychology continuing in theology“³².

Obwohl, somit schon bald nach Beginn der Korrespondenz, spätestens im Winter 1942, nicht nur die zentrale Stellung des Erfahrungsbegriffes deutlich geworden war, sondern auch seine religiösen Implikationen sowohl in Hinblick auf Platon wie auch für Voegelins eigenes Theorie-Verständnis, und obwohl Voegelin in seinen Briefen an Strauss immer wieder auf diesen Punkt zurückkam, entzündete sich darüber kein klärender Diskurs. So klagte Voegelin im Frühjahr 1951 nach der Lektüre von *Philosophie und Gesetz*, das er offenbar am Rande des Chicago-Aufenthaltes von Strauss erhalten und sogleich gelesen hatte:

„Nach dieser Lektüre ist mir Ihre gegenwärtige Position eigentlich schwerer verständlich als vorher. Ich habe den Eindruck, dass Sie vom Verstehen der prophetischen (religiösen) Grundlagen des Philosophierens (dem ich herzlich zustimmen würde) zurückgegangen sind auf eine Theorie der Episteme, und sich weigern, das *Problem der Episteme im Zusammenhang der Erlebnisse zu verstehen, aus denen es hervorgegangen ist*. Warum Sie das tun, weiß ich nicht. Und wie sich diese Position bewähren kann, wenn es zur Behandlung eines konkreten Problems (z.B. zur Interpretation eines Platonischen Mythos) kommt, kann ich nicht absehen“³³

³¹ Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 64-73; Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*. Die folgenden Zitate sind dem Kapitel II, 5, S. 77 ff. entnommen.

³² Leo Strauss, Anmerkungen zu Eric Voegelins *The New Science of Politics* (im Folgenden Strauss, *Anmerkungen*), in: *Voegelin – Strauss. Glaube und Wissen*. Unter Mitwirkung v. Emmanuel Patard hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink, 2010, S. 142.

³³ Brief vom 21. Februar 1951 von Voegelin an Strauss (Brief 40 – Hervorh. PJO).

Im Winter 1942 hatte sich Strauss in seiner Antwort auf den ausführlichen Brief Voegelins darauf beschränkt, seinen Dissens zu Protokoll zu geben:

„Was Sie über Plato-Aristoteles schreiben, hat mich natürlich ganz unmittelbar interessiert. Die grossen Linien der von Ihnen vertretenen Interpretation sind mir schon vorher bekannt gewesen; aber Sie haben diese Linien mit ungewöhnlichem Nachdruck gezogen. Ich halte diese Interpretation nicht für richtig. Aber sie ist so turmhoch ungefähr allem, was man so über Plato-Aristoteles zu lesen bekommt, überlegen, dass ich es sehr begrüssen würde, wenn sie der amerikanischen Öffentlichkeit vorgelegt würde.“³⁴

Im April 1951 wird Voegelin in der Korrespondenz noch einmal – ein letztes Mal – auf die Funktion des Mythos zu sprechen kommen – speziell auf das Verhältnis von Dialog und Mythos – und dabei erneut auf jene drei Seelenkräfte Thanatos, Eros und Dike eingehen. Doch wieder wird Strauss ausweichen und sich zwar ausgiebig zur Funktion des Platonischen Dialogs äussern und die Ausführungen Voegelins dazu als „im höchsten Grade interessant und relevant“ loben³⁵, aber weder auf den Mythos und dessen Funktion noch auf die Erfahrungsproblematik eingehen.

Der zweite Punkt im Disput über die Platonisch-Aristotelische Philosophie führt uns nochmals zurück zur Cairns-Rezension. In ihr hatte Voegelin festgestellt, dass der Idee des Menschen durch das Erschei-

³⁴ Brief vom 20. Dezember 1942 von Strauss an Voegelin (Brief 5). Im Herbst 1946, in einer Besprechung des Wild-Buches „On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy“ schrieb Strauss: „It is safe to predict that the movement which W's book may be said to launch in this country, will become increasingly influential and weighty as the years go by.“ Gegenüber Karl Löwith, der diesen Satz beanstandet hatte, stellte Strauss fest: „Nehmen Sie aber einmal an, ich wüsste von 2 oder 3 Leuten, die sich um die Restoration der Klassischen Philosophie bemühen und deren Arbeiten im Lauf der nächsten 10 Jahre hervortreten werden und die von der Sache etwas verstehen. Dann würde doch die *zufällig* von Wild zuerst öffentlich in *Amerika* vertretene These grösseren Einfluss und größeres Gewicht gewinnen als sie im Augenblick hat. Ich prophezeie ja keine *Mode*. Kurz, Sie unterschätzen meine Ironie.“ (Brief vom 15. August 1946 von Strauss an Karl Löwith, in: Leo Strauss, *GS* 3, 2001, S. 660 f. Hatte Strauss damals Voegelin noch zu jenen „2 oder 3 Leuten“ gezählt?

³⁵ Brief vom 4. Juni 1951 von Strauss an Voegelin (Brief 43).

nen Christi „the dimension of spiritual singularity of every human being“ hinzugefügt wurde und es deshalb nicht mehr möglich sei, eine Wissenschaft der gesellschaftlichen Ordnung auf den Anthropologien von Platon und Aristoteles zu errichten.³⁶ Auf diese Feststellung reagierte Strauss mit der ein wenig indignierten Bemerkung: „Nun werden Sie sagen (p. 563), dass der Platonisch-Aristotelische Wissenschafts-Begriff durch Christentum und Entdeckung der Geschichte erledigt worden ist. Davon bin ich noch nicht so ganz überzeugt.“³⁷ Auch diesen Punkt griff Voegelin in seiner Antwort auf, doch dürften seine Erläuterungen den Dissens eher verschärfen haben. Denn wenn er auch die Vermutung zurückwies, er sei der Ansicht, die Platonisch-Aristotelische Wissenschaftsidee sei „durch Christentum und Entdeckung der Geschichte erledigt worden“, so bezog er sich doch erneut auf die zuvor schon diskutierte, für Strauss nicht akzeptable Auffassung von der im Mythos wurzelnden Platonisch-Aristotelischen Wissenschaft. Da deren „Wurzeln im Mythos“ liegen, so Voegelin, „haben Christentum und Geschichtsbewusstsein diesen Mythos nur verändert“. Wörtlich:

„Sie haben ihn nicht vollständig, sondern nur partiell aufgehoben, aber immerhin in dem nicht unwichtigen Punkt, dass der hellenozentrische Mensch durch die singulare, gottesunmittelbare Person ersetzt worden ist. Der Platonisch-Aristotelische Mensch ist Mensch der Polis und ist, auch für Aristoteles, gebunden an den Omphalos von Delphi; eine allgemeine politische Wissenschaft ist gerade von der hellenischen Position aus radikal unmöglich. Christentum und Geschichtsbewusstsein scheinen mir eher Schritte in die Richtung zur Generalisierung des Menschenbildes zu sein, als Schritte, die von ihr wegführen. Das ist meiner Meinung nach der entscheidende Grund für die Ueberlegenheit der christlichen Anthropologie über die hellenische Der Glaube an die Generalität des hellenischen Menschenbildes scheint mir ein Produkt der Renaissance zu sein – ein klassizistisches Missverständnis, das nur in der durch das Christentum geschaffenen Generalitäts-Atmosphäre des Menschlichen möglich ist.“³⁸

Hatte Voegelin zuvor mit seiner Betonung des „Mythos“ und der diesem zugrundeliegenden „Grunderlebnissen“ – in den Augen von

³⁶ Voegelin, *A Theory of Legal Science*, S. 563.

³⁷ Brief vom 24. November 1942 von Strauss an Voegelin (Brief 3).

³⁸ Brief vom 9. Dezember 1942 von Voegelin an Strauss (Brief 4).

Strauss – die wissenschaftlichen Grundlagen der Platonischen Philosophie in Frage gestellt, so relativierte er nun mit seiner Auffassung von der ethnischen Gebundenheit der Platonisch-Aristotelischen Anthropologie auch noch deren Geltung als Grundlage für eine „allgemeine politische Wissenschaft“.

Dass sich Strauss erneut auf keine Diskussion einließ, obwohl Voegelin's Auffassungen seinen eigenen Überzeugungen diametral widersprachen, mag auf den ersten Blick überraschen. Es erklärt sich vermutlich daraus, dass ihm spätestens jetzt bewusst geworden war, dass Voegelin von einer dezidiert christlichen Position aus argumentierte. Damit aber waren – anders als im Dissens über die Grundlagen der Platonischen Philosophie und deren Verwurzelung im Mythos – Probleme so grundsätzlicher und sensibler Art aufgeworfen, dass deren Klärung die Möglichkeiten eines Briefwechsels überforderte, zumal mit jemandem, mit dem man gerade erst eine Korrespondenz begonnen hatte. Doch wie dem auch sei – Strauss beschränkte sich jedenfalls darauf, seinen entschiedenen Widerspruch zu Protokoll zu geben, verbunden mit dem Hinweis, dass die Generalisierung der griechischen *politike episteme* „unter keinen Umständen“ erst in der Renaissance vollzogen worden sei, sondern mit deren Rezeption durch Muslims und Christen vom 9. Jahrhundert an stehe und falle.³⁹ Doch dieser Einwand betraf einen eher peripheren Aspekt der Problematik – das tieferliegende Problem, die Beziehung von Christentum und Philosophie, Glaube und Wissen, sollte erst einige Jahre später Gegenstand der Diskussion werden.

³⁹ Brief vom 20. Dezember 1942 von Strauss an Voegelin (Brief 5).

III

Der Disput über den zweiten großen Problemkomplex – über das Verhältnis von Wissen und Glauben – drängt erst ein knappes Jahrzehnt später, in Reaktion auf Voegelins Walgreen Lectures und Straussens Lektüre der *New Science of Politics*, in den Mittelpunkt der Korrespondenz. Dennoch dürfte Strauss schon im Winter 1942 bewusst gewesen sein, dass diese Problematik letztlich den Hintergrund ihrer Diskussion über die allgemeine Geltung der Platonisch-Aristotelischen Philosophie bildete. Dies bestätigt die Skizze seines Briefes vom 24. November 1942, in dem er Voegelin, offener als dann im Brief selbst, in dem es nur kurz heißt: „Unmöglichkeit, Wissenschaft auf religiösen Glauben zu gründen“⁴⁰ – entgegenhält: „Die Basis Ihrer These [gemeint war die These Voegelins, dass eine Wissenschaft gesellschaftlicher Ordnung nicht mehr auf den Anthropologien von Platon und Aristoteles aufbauen könne – PJO] ist das Christentum. Der christliche Glaube? Damit kommen wir zu der alten Frage, inwieweit eine Wissenschaft auf Glauben begründet sein kann.“⁴¹ Ein Jahr später, in seiner Reaktion auf die Vorlesungen Voegelins in Chicago, scheint er entschlossen, der Diskussion nicht mehr ausweichen zu wollen:

„Es gibt, wie Sie sich denken können, einen Punkt, wo sich unsere Wege scheiden. Ich möchte nicht einmal versuchen, ihn genauer zu bezeichnen, bevor ich Ihre Vorlesungen genau gelesen habe. Ich habe die Absicht, mich mit denselben genau auseinanderzusetzen, u.U. in print.“⁴²

Strauss betonte diese Absicht erneut in seinem folgenden Brief vom 4. Juni 1951. Nachdem er Voegelin nochmals zu dessen Lectures beglückwünscht hatte, deren Studium er „mit Spannung“ entgegen-
sehe, fährt er fort: „Erst auf Grund dieser Lectures wird es mir möglich sein, mich mit Ihnen wirklich auseinanderzusetzen.“⁴³ Das aber heißt, dass bis dahin – also in den zehn Jahren zuvor – keine „wirkli-

⁴⁰ Brief vom 24. November 1942 von Strauss an Voegelin (Brief 3).

⁴¹ Skizze zum Brief vom 24. November 1942 von Strauss an Voegelin

⁴² Brief vom 25. Februar 1951 von Strauss an Voegelin (Brief 41).

⁴³ Brief vom 4. Juni 1951 von Strauss an Voegelin (Brief 43).

che“ Auseinandersetzung stattgefunden hatte. Einerseits überrascht dieses Eingeständnis, andererseits aber auch nicht, kannte Strauss doch, wie schon erwähnt, bis dahin lediglich einige Kapitel der *History* sowie deren Inhaltsverzeichnis. Sieht man einmal von der Kontroverse über die Platonisch-Aristotelische Wissenschaft ab, so hatte keine der Strauss bis dahin bekannten Arbeiten Voegelins sensible Punkte berührt. Mit seinen beiden Briefen vom 25. Februar 1951 und 4. Juni 1951 und der dazwischen liegenden ausführlichen Erwiderung Voegelins vom 22. April 1951 wird die Korrespondenz ihren Höhepunkt erreichen, um dann allmählich zu verflachen und schließlich abzurechnen. Ob Voegelin auf den langen Brief von Strauss vom 4. Juni 1951 geantwortet hatte, und ob darauf wieder eine Antwort von Strauss erfolgt war, lässt sich nicht sagen. Denn der nächste erhaltene Brief stammt vom 5. August 1952, wurde also ein reichliches Jahr später geschrieben. Dass Voegelin antwortete, ist jedoch wahrscheinlich. Dazu war ihm das Thema zu wichtig. Allerdings ist nicht auszuschließen, dass man sich in der Zwischenzeit auf irgendwelchen Konferenzen getroffen und dort das Gespräch fortgesetzt hatte, was einen weiteren Brief zu diesem Thema erübrigt hätte.

Neben ihren tiefgreifenden Differenzen über die theoretischen Grundlagen und die allgemeine Geltung der klassischen politischen Theorie waren sich Strauss und Voegelin noch in einem weiteren, überaus wichtigen Punkt uneins. Während Strauss – mit Cicero – das Sokratische Philosophieren als Hinwendung zu den menschlichen Dingen verstand und zugleich als Abwendung von kosmologischer und theologischer Spekulation und damit, wie Bluhm es richtig sieht, „in engerem Sinne keinen Platz für die Gottesfrage mehr hat“⁴⁴, bestand Voegelin – auch unter Hinweis auf die Arbeiten von Werner Jaeger und Bruno Snell – gerade auf den religiösen Grundlagen der griechischen Philosophie. Mehr noch: Wie schon seine Betonung des Platonischen Mythos gezeigt hatte, sah er in den diesem zugrundeliegenden „Grunderlebnissen“ und Transzendenzerfahrungen sogar die besondere Leistung Platons.

⁴⁴ Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung*, S. 70.

Bezeichnenderweise entzündete sich der Disput über das Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Offenbarung gerade an dieser Frage. So hatte sich Strauss noch im Zusammenhang der Diskussion über seine Xenophon-Schrift bemüht gefühlt, nochmals seine eigenen „Prämissen“ klarzustellen: „Sie sind sehr simpel: philosophari necesse est, und Philosophie ist radikal unabhängig vom Glauben – die Wurzel unseres disagreement liegt wohl in der 2. These.“⁴⁵ Darauf Voegelin mit Hinweis auf die bevorstehenden Lectures: „Über die ‚zweite These‘ Ihres Briefes, dass Philosophie radikal unabhängig vom Glauben sei, werden wir wohl in Chicago uns noch unterhalten. Vorläufig sehe ich nicht, wie Sie um das historische Faktum des Ansatzes der Philosophie in den Glaubenshaltungen des Xenophanes, Heraklitus und Parmenides, herumkommen.“⁴⁶ Was Strauss wiederum zu der Feststellung veranlasste, dass er das von Voegelin „behauptete ‚historische Faktum des Ansatzes der Philosophie in den Glaubenshaltungen des Xenophanes, Heraklits und Parmenides“ leugne und hinzufügte: „Was immer *noein* bedeuten mag, es ist bestimmt nicht *pistis* in irgendeinem Sinne...“⁴⁷

Doch dies ist nur das Vorspiel im Vorfeld der eigentlichen Kontroverse, die erst nach den Walgreen Lectures mit dem Brief von Strauss am 25. Februar 1951 einsetzt. Nachdem Strauss einleitend den „wesentlichen Unterschied“ zwischen dem auf Offenbarung beruhenden Denken des Mittelalters und dem nicht auf Offenbarung beruhenden Denken der griechischen Klassiker, die behaupten, dass das wahrhaft menschliche Leben das der *episteme*, der Wissenschaft sei, betont hatte, warnte er eindringlich davor, diesen „wesentlichen Unterschied“ zu verwischen. Wörtlich: „Keinem vertretbaren Zweck ist durch die Verhüllung dieses Gegensatzes gedient, durch die Verleugnung des Tertium non datur. Jede Synthese ist tatsächlich eine Option entweder für Jerusalem oder für Athen.“⁴⁸ Strauss konzediert zwar, dass der *theios nomos* die „gemeinsame Grundlage“ von Bibel und Philosophie sei, präzisiert jedoch, dass „das Problem der *theioi nomoi* [...] zu den diametral entgegengesetzten Lösungen der Bibel

⁴⁵ Brief vom 25. August 1950 von Strauss an Voegelin (Brief 37).

⁴⁶ Brief vom 4. Dezember 1950 von Voegelin an Strauss (Brief 38).

⁴⁷ Brief vom 10. Dezember 1950 von Strauss an Voegelin (Brief 39).

⁴⁸ Brief vom 25. Februar 1951 (Brief 41).

einerseits, der Philosophie andererseits führt.“ Unmittelbar daran schließt sich eine Bemerkung an, die sein vorheriges Plädoyer für einen „wesentlichen Unterschied“ zwischen Offenbarung und auf Wissen beruhendem Denken ein wenig abschwächt und zudem noch nachträglich Licht auf seine Ablehnung der These Voegelins wirft, Platons wesentliche Leistung habe in der Schaffung eines „neuen Mythos“ bestanden. „Sie scheinen ganz sicher zu sein“, so Strauss, „dass die Platonischen Mythen nur auf Grund der Postulierung einer ihnen zugrundeliegenden ‚religiösen‘ Erfahrung verständlich sind. Ich bin dessen nicht so sicher. Ich bekenne meine Unwissenheit.“⁴⁹ Damit scheint sich eine Annäherung anzubahnen. Dazu wäre es jetzt allerdings erforderlich gewesen, den Begriff der „Erfahrung“, insbesondere der „religiösen Erfahrung“ und damit auch den der „Religion“ inhaltlich zu bestimmen. Doch dies unterbleibt, und nur wenige Sätze später kehrt Strauss zu seiner Auffassung von der dia-metralen Trennung von Denken und Glauben zurück. „Soviel, glaube ich, ergibt sich doch überall aus Plato, dass ihm weniger daran lag, die besseren Leser zum Glauben als sie zum Denken zu veranlassen.“⁵⁰

Demgegenüber ist Voegelin in seiner ausführlichen Antwort bemüht, diese strikte Unterscheidung aufzulösen. Dies geschieht mit dem Hinweis, dass doch alles Wissen menschliches Wissen sei, auch das Offenbarungswissen, und dass dieses sich von dem nur-menschlichen Wissen nur durch das „Erlebnis des ‚Angesprochenwerdens‘“ unterscheide, dass aber gerade dieses „Erlebnis“ den „wesentlichen Inhalt“ des Offenbarungswissens ausmache:

„ein Mensch, der sich in seiner ‚Nur‘-Menschlichkeit gegenüber einem transzendenten Sein versteht; ein welt-transzendentes Sein, das als realissimum gegenüber allem Welt-seienden erfahren wird; ein Sein, das ‚anspricht‘, also Person ist, Gott; ein Mensch, der von diesem Sein ‚angesprochen‘ werden kann, also zu ihm in einer Beziehung der Offenheit steht. In diesem Sinne würde ich die Formulierung wagen: das Faktum der Offenbarung ist ihr Inhalt.“⁵¹

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Brief vom 22. April 1951 von Voegelin an Strauss (Brief 42).

Voraussetzung einer solchen Situation, und damit auch Voraussetzung von Offenbarung im jüdisch-christlichen Verständnis sei allerdings, so Voegelin, eine geistesgeschichtliche Entwicklung, in der der Mensch ein Bewusstsein seiner Menschlichkeit gewonnen hat, in der er sich als Mensch klar gegen Transzendenz absetzt. Und dies wiederum sei eng mit der Entdeckung der Seele verbunden gewesen, als des Sensoriums, mit dem Transzendenz erfahren werde. An dieser Stelle erfolgt nun eine wichtige Differenzierung, die erneut den qualitativen Unterschied von griechischer Philosophie und Christentum betont: Zwar sei es in der griechischen Philosophie zur Entdeckung der Seele und deren erotischer Hinwendung zu transzendtem Sein gekommen – „ohne jedoch Antwort zu finden“. Anders im Christentum.⁵² Von diesem sei das in Hellas erreichte Seelenverständnis nicht nur „absorbiert“ worden, sondern darüber hinaus „bereichert durch die Wiederherstellung der nun Offenbarung genannten wechselseitigen Beziehung zum göttlichen Sein. (Entscheidend der Gegensatz von Aristotelischer *philia*, die zwischen Gott und Mensch ausgeschlossen ist, und von Thomistischer *amicitia* zwischen Gott und Mensch;.....)“⁵³ All das hatte Voegelin – fast wörtlich – anlässlich der Abgrenzung der „soteriologischen Wahrheit“ des Christentums von der „anthropologischen Wahrheit“ der Platonischen Philosophie auch schon in den Walgreen Lectures ausgeführt. Und letztlich hatte er mit diesem Argument zuvor auch die Überlegenheit der christlichen über die griechische Anthropologie begründet.

Die Auffassung, alles Wissen, auch das Offenbarungswissen, sei Wissen konkreter Menschen, also menschliches Wissen, hatte neben der Einebnung der strikten Unterscheidung zwischen Offenbarungswissen und Nur-menschlichem Wissen, noch eine weitere Konsequenz. Als menschliches Wissen war es nicht gleichbedeutend mit göttlichem Wort, sondern, wie Voegelin es ausdrückte, nur ein „Sinngelalt, der artikuliert werden kann, in einer sehr ‚freien‘ Interpretation, die sich legitimiert aus der Präsenz des Geistes in der ge-

⁵² Von Israel ist hier noch nicht die Rede, da sich Voegelin mit der jüdischen Offenbarung erst in den nächsten Jahren im Zusammenhang mit *Israel and Revelation* näher befassen wird.

⁵³ Brief vom 22. April 1951 von Voegelin an Strauss (Brief 42).

schichtlichen Gemeinschaft.“⁵⁴ Diese Absage an das Wort-Prinzip implizierte, dass Offenbarung interpretationsfähig ist und aufgrund dessen – eine weitere Folge – die Interpretationen unterschiedliche „Klarheitsgrade“ haben können, ja dass ein Wissen selbst dann Offenbarungswissen sein kann, „wenn es nicht als solches verstanden wird, wie z.B. das ‚Natur‘recht.“ Als Beispiele für solche Klarheitsunterschiede verwies Voegelin auf die Paulinische Reihung von Natur, Gesetz und Geist sowie auf die Clementinische Auffassung von der griechischen Philosophie als dem „Alten Testament“ der Heiden. Eine solche Aufweichung des Offenbarungsbegriffs ebnete zwar den Graben zwischen Offenbarung und Philosophie weiter ein, war ihm indes kaum ein Beitrag zu begrifflicher Klarheit.

Noch ein weiterer Punkt in der Argumentation Voegelins bedarf der Erwähnung. Er ist in der Korrespondenz gewissermaßen sein abschließendes Wort zu diesem Thema und betrifft die Stellung des Offenbarungswissens im „Bau menschlichen Wissens“ und damit auch sein Verhältnis zur Wissenschaft. Unter Hinweis auf die Augustinische *sapientia* als das dem Aristotelischen *nous* verwandte und von der *episteme* abgegrenzte Wissen verstand Voegelin das Offenbarungswissen als ein Wissen um die „Vorgegebenheiten der Erkenntnis“. Dadurch aber rückte die *episteme* als ein Wissen, das sich im Rahmen, also innerhalb dieser „Vorgegebenheiten“, gewissermaßen vor deren Horizont, bewegt, an zweite Stelle. Durch eine solche Unterscheidung gewann das als *sapientia* verstandene Offenbarungswissen den Vorrang vor der *scientia*. Wir haben also eine ähnliche Situation wie, einige Jahr zuvor, bei der Diskussion über die Grundlagen der Platonischen Philosophie: Hatte Voegelin dort den „Mythos“ und den ihm zugrundeliegenden „Grunderlebnissen“ den Vorrang vor der *episteme* eingeräumt, so nahm diese Stelle nun die Offenbarung ein. Wörtlich: „Zu diesen Vorgegebenheiten gehört das Erlebnis des Menschen von sich selbst als *esse, nosse, velle* [...]; ferner das ausserzeitliche Sein Gottes [...] und das Wissen des Menschen um dieses Sein durch ‚Offenbarung‘. Innerhalb dieses durch *sapientia* vorgegebenen Wissens bewegt sich die philosophische *episteme*.“⁵⁵

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

Aus der Sicht von Strauss hatte sich Voegelin damit eines doppelten Verstoßes schuldig gemacht: Nicht nur hatte er den von Strauss postulierten unaufhebbaren Gegensatz von Glauben und Wissen verwischt – er hatte dem Offenbarungswissen sogar den Vorrang vor dem nur-menschlichen Wissen eingeräumt. In diesem Zusammenhang findet sich nun eine Bemerkung, in der Strauss – die Diskussion abschließend – die divergierenden Positionen noch einmal auf den Punkt zu bringen sucht: „In einem Satze gesagt – ich glaube, dass Philosophie in Platonischem Sinne möglich und notwendig ist – Sie glauben, dass die so verstandene Philosophie durch Offenbarung obsolet geworden ist. Gott weiss, wer recht hat.“⁵⁶ Da im Briefwechsel an dieser Stelle eine große Lücke klafft, kennen wir die Antwort Voegelins nicht. Man kann jedoch davon ausgehen, dass er Strauss hinsichtlich der Charakterisierung seiner eigenen Position vehement widersprach und erneut darauf hinwies, dass die christliche Offenbarung die Platonische Philosophie keineswegs „obsolet“ gemacht, sondern sie lediglich in einem wichtigen Punkt „bereichert“ habe.

Damit endet letztlich der Diskurs über Offenbarung und/oder Philosophie und es stellt sich die Frage, als was Strauss Voegelin nun eigentlich ansah: als einen politischen Philosophen oder als einen politischen Theologen? In der Korrespondenz selbst findet sich darauf – wie nicht anders zu erwarten – keine explizite Antwort. Doch auch in den Notizen von Strauss zur *New Science* sucht man nach einer solchen vergebens – allerdings tendieren sie deutlich in Richtung politische Theologie. Wir werden später auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

Ein Blick auf die weitere Entwicklung zeigt, dass das Thema weder für Strauss noch für Voegelin abgeschlossen war. Im Gegenteil, bei Strauss findet die weitere Auseinandersetzung mit dieser Problematik schon bald – und weitaus differenzierter als in der Korrespondenz – in einer Reihe von Schriften ihre Fortsetzung: 1952 in dem Vortrag „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“⁵⁷,

⁵⁶ Brief vom 4. Juni 1951 von Strauss an Voegelin (Brief 43).

⁵⁷ In: *Independent Journal of Philosophy/Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* 3 (1979), S. 111-118. Nachdruck in: *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934 – 1964*. Trsl. and ed. by Peter

1958 in den *Thoughts on Machiavelli* sowie einige Jahre später, 1966, in *Socrates and Aristophanes*, vor allem aber 1967 in *Jerusalem and Athens*⁵⁸, um nur einige wichtige Texte zu nennen. Dass die Korrespondenz mit Voegelin zu keiner Annäherung der unterschiedlichen Standpunkte beigetragen hatte, sondern dass Strauss auch weiterhin auf seiner Auffassung von dem unaufhebbaren Gegensatz und der daraus resultierenden fundamentalen Spannung zwischen Offenbarung und Philosophie beharrte, zeigen gleich die einleitenden Passagen seines Vortrags „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“, in denen es heißt:

„No one can be both a philosopher and a theologian or, for that matter, a third which is beyond the conflict between philosophy and theology, or, a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either the one or the other, the philosopher open to the challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy. –

There is a fundamental conflict or disagreement between the Bible and Greek philosophy.“⁵⁹

Auch bei Voegelin rückt mit der nun einsetzenden Arbeit an *Israel and Revelation*, dem Einleitungsband von *Order and History*, die Beschäftigung mit dem Offenbarungswissen zunehmend in den Vordergrund. Es war allerdings weniger das Spannungsverhältnis zwischen Offenbarung und Philosophie, das ihn dabei beschäftigte, als der in Israel wie auch Hellas parallel sich vollziehende Bruch mit dem kosmologischen Mythos sowie der in Israel und Hellas erfolgende Durchbruch zum Bewusstsein von der Transzendenz göttlichen Seins. Erstaunlicherweise findet sich in der Korrespondenz keine Reaktion von Strauss auf *Israel and Revelation*, obwohl es schwer vorstellbar ist, dass Voegelin ihm kein Exemplar dieses Buches geschickt haben sollte – zumal er Strauss schon früh von

Emberley and Barry Cooper, The Pennsylvania Press, University Park, PA, 1993 (im Folgenden Emberley/Cooper, *Faith and Political Philosophy*) S. 217-233.

⁵⁸ Leo Strauss, *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, New York: The City College, 1967. Emberley/Cooper, *Faith and Political Philosophy*, S. 109-138.

⁵⁹ Strauss, The Mutual Influence, in: Emberley/Cooper, *Faith and Political Philosophy*, S. 217.

seiner Arbeit am „israelitischen Kapitel“ seiner *History*, und zwar „unter dem Gesichtspunkt, dass Israel Geschichte als eine Symbolform geschaffen hat, von gleichem Rang mit dem mesopotamischen und ägyptischen Mythos, und der hellenischen Philosophie“, berichtet hatte.⁶⁰ Statt sich jedoch näher über diesen neuen Arbeitskomplex Voegelins auszulassen – von dem dieser vermuten konnte, dass er Strauss besonders interessieren würde – und dabei insbesondere auf den Hinweis der vermutlichen Gleichrangigkeit der spezifisch israelitischen Symbolform „Geschichte“ mit der hellenischen Philosophie einzugehen, beließ es Strauss bei der kurzen Bemerkung, dass er das Problem der Geschichte im Alten Testament für eines der schwierigsten Probleme in der Geistesgeschichte halte und den „vielleicht utopischen Plan habe, ungefähr zehn Jahre der Lösung dieses Problems zu widmen.“⁶¹ Ob das ernsthaft oder nur ironisch gemeint war, und ob das Gespräch darüber in den nächsten Briefen fortgeführt wurde, lässt sich nicht sagen. Denn in der Korrespondenz klafft hier eine Lücke von drei Jahren, und als sie wieder aufgenommen wird – zu einem Zeitpunkt, an dem das „israelitische Kapitel“, nun unter dem Titel *Israel and Revelation*, als Einleitungsband allerdings nicht der *History*, sondern nun von *Order and History* erscheint – ist nicht mehr die Rede davon. Zu *Israel and Revelation* findet sich keine Äußerung von Strauss.⁶²

⁶⁰ Brief vom 10 Juni 1953 von Voegelin an Strauss (Brief 49).

⁶¹ Brief vom 23. Juni 1953 von Strauss an Voegelin (Brief 50).

⁶² Dazu findet sich von Stephan Sattler die folgende Notiz: „Was wohl Strauss an Voegelin wirklich enttäuschte, war jedoch der Band *Israel and Revelation*, mit dem *Order and History* startete. Doch ließ er Voegelin gegenüber nichts darüber verlauten. Hans Jonas erzählte mir Ende der 80er Jahre, dass Gershom Scholem, Leo Strauss und natürlich er selbst in einem Kritikpunkt völlig übereinstimmten: Voegelin betrachtete ‚Israel‘, die Bibel, als *praeparatio evangelica*, seine Auslassungen über das rabbinische Judentum seien voller Vorurteile und Unkenntnis, vor allem aber sein Konzept einer Philosophie der Geschichte drehe sich in der Achse des christlichen Anspruches auf absolute Wahrheit. – Auf meine Frage, was denn von der Tradition emanzipierte Juden daran problematisch fänden, schließlich haben doch schon Kant und Hegel einer solchen Geschichtskonzeption den philosophischen Gütesiegel aufgedrückt, antwortete mir Jonas, und er betonte, in diesem Punkt habe Strauss genauso gedacht wie er, damit würden einem Juden Zugeständnisse abverlangt, die er schlicht nicht akzeptieren könne.“

Wenn in den 60er und 70er Jahren das Thema Offenbarung und nun auch deren Verhältnis zur Philosophie bei Voegelin weiter an Bedeutung gewinnen, so geschieht dies zunächst anlässlich der Arbeit am inzwischen längst überfälligen Band 4 von *Order and History*, in dem dem Christentum eine wichtige Rolle zugeordnet war, vor allem aber, und bald verstärkt, in seinen Studien zur Bewusstseinsphilosophie. Einschlägig sind dabei insbesondere die Aufsätze „Immortality: Experience and Symbol“ (1967), „Gospel and Culture“ (1971), „Reason: the Classic Experience“ (1974)⁶³, „The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth“ (1977)⁶⁴. In keiner dieser Arbeiten taucht der Name Leo Strauss auf.

Im Verlauf dieser Studien nahm Voegelin eine interessante Revision seiner bisherigen Position vor: Hatte er in der *New Science of Politics* noch in den „Erfahrungen einer wechselseitigen Beziehung mit Gott“ den spezifischen Unterschied zwischen klassischer Philosophie und Christentum gesehen, so ist in „Gospel and Culture“ dieser Unterschied aufgehoben. Hier ist der im Christentum als „Offenbarung“ oder „Gnade“ bezeichnete „Eingriff der Transzendenz in das menschliche Leben“ – so eine Formulierung in einem Brief an Alfred Schütz⁶⁵ – kein christliches Spezifikum mehr, sondern eine Erfahrungskomponente, die sich auch in der griechischen Philosophie findet. In *The Ecumenic Age*, dem vierten Band von *Order and History* (1974) rekonstruiert Voegelin dann, ausgehend von der Stoa, die Prozesse, in deren Verlauf es zur Deformation der

Stephan Sattler, Gott und Politik. Ein Versuch, Leo Strauss zu verteidigen, in: *Wege zur politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler*. Hrsg. v. Gabriele von Sivers und Ulrich Diehl, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2005, S. 354.

⁶³ Deutsche Übersetzungen dieser Arbeiten in: Voegelin, Unsterblichkeit: Erfahrung und Symbol, *VOP*, No. 76, München, Februar 2010; *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, München: Fink Verlag, 1997; Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen, *OP*, LIV, München 2006.

⁶⁴ Posthum veröffentlicht in *CW 28: What is History and Other Late Unpublished Writings*. Ed. by Thomas Hollweck and Paul Caringella, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, S. 173-232.

⁶⁵ Brief vom 1. Januar 1953 von Voegelin an Schütz, in: *Briefwechsel 1938-1959* (hrsg. v. Wagner/Weiss), S. 454 ff.

Philosophie zur Doktrin kam und im Zusammenhang damit zur dichotomischen Begriffsbildung von Wissen und Offenbarung bzw. von „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Vernunft.⁶⁶ Eine prägnante Formulierung der revidierten Position findet sich im März 1975 in seiner Aquinas Lecture an der Marquette University:

„Die Dichotomien von Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie, Theologie und Metaphysik, können nicht länger als ultimative Bezugspunkte verwendet werden, wenn wir es mit Erfahrungen der göttlichen Realität zu tun haben, mit ihren reichen Variationen in den antiken Volkskulturen und mit ihrer Interpretation in den Kulturen der ökumenischen Reiche, mit dem Übergang vom Bewusstsein der Wahrheit der intra-kosmischen Götter zur Wahrheit des göttlichen Jenseits, und mit der gegenwärtig stattfindenden Ausweitung des Horizontes zur weltweiten Ökumene. Wir können nicht länger die Augen davor verschließen, dass die Symbole des „Glaubens“ gleichermaßen die antwortende Suche des Menschen zum Ausdruck bringen wie das Angesprochenwerden durch Offenbarung, und die Symbole der „Philosophie“ im gleichen Maße das Angesprochenwerden durch Offenbarung wie die antwortende Suche des Menschen. Wir müssen ferner zur Kenntnis nehmen, dass die mittelalterliche Spannung zwischen Glaube und Vernunft eine Folge des Ursprungs dieser Symbole in den zwei verschiedenen Volkskulturen von Hellas und Israel ist, dass im Bewusstsein der israelitischen Propheten und der hellenischen Philosophen die differenzierende Erfahrung vom göttlichen Jenseits jeweils anders fokussiert war: Einmal auf das Angesprochenwerden, das andere Mal auf die menschliche Suche nach dem Grunde; ferner dass die beiden Formen des Bewusstseins sich neuen Probleme gegenüber sahen, insofern die politischen Ereignisse des Ökumenischen Zeitalters sie aus ihrer Verankerung in den Volkskulturen losschnitten und unter den multizivilisatorischen Bedingungen des Ökumenischen Reiches ihre Konfrontation erzwangen.“⁶⁷

⁶⁶ OH IV: *The Ecumenic Age*, S. 36 ff. Eine weitere Vertiefung findet diese Rekonstruktion schließlich in dem im September 1980 in Tutzing gehaltenen Vortrag „Der meditative Ursprung philosophischen Ordnungswissens“, in: *Zeitschrift für Politik*, Jg. 28, Heft 2, 1981, S. 130-137. Nachdruck in: Eric Voegelin, *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – Eine Auswahl*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. 165-179.

⁶⁷ CW 28, S. 210 f. Siehe dazu auch die weiterführende Bemerkung, S. XXVIII ff.

IV

Wie erwähnt, war keiner von beiden, weder Strauss noch Voegelin, zu Beginn des Briefwechsels mit Details der philosophischen Position des anderen vertraut. Sie wurden dieser erst im Verlauf der Korrespondenz gewahr, sei es durch die Briefe und die gegenseitig zugesandten Publikationen, sei es durch Gespräche bei Begegnungen. Dabei war es vor allem Strauss, der immer wieder Anstoß nimmt, auf Divergenzen hinweist und Widerspruch anmeldet. Das betrifft das Begründungsproblem der Platonischen Philosophie und deren Geltung als Grundlage für eine allgemeine Theorie der politischen Wissenschaft. Und es betrifft ebenso das Verhältnis von Glauben und Wissen, Philosophie und Offenbarung. Während diese beiden Problemfelder relativ ausführlich in der Korrespondenz diskutiert werden, klingt ein dritter Problemkomplex zwar an, wird aber nicht Gegenstand einer längeren Diskussion. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Erst während der Lektüre der *New Science of Politics* dürfte sich Strauss der zutiefst unterschiedlichen Positionen in dieser Frage bewusst geworden sein. Zu diesem Zeitpunkt aber hatte die Entfremdung vermutlich schon einen solchen Grad erreicht, dass Strauss an einer vertieften Diskussion über diesen Sachpunkt schon nicht mehr interessiert war, ihn allerdings in seinen Notizen zur *New Science of Politics* anspricht: Es handelt sich im weitesten Sinne um das Verhältnis von Wissenschaft, Wahrheit und Geschichte, von politischer Theorie und Geschichtsphilosophie.

Auslöser der Debatte war ein Artikel über den Platonischen Dialog *Gorgias*, den Voegelin Ende 1949 in der *Review of Politics* veröffentlicht und von dem er einen Sonderdruck an Strauss geschickt hatte. Dieser hatte an dessen Titel „The Philosophy of Existence“ Anstoß genommen, in der Annahme, dass sich Voegelin in dem in ihm enthaltenen Existenzbegriff der Existenzphilosophie – etwa derjenigen Kierkegaards oder Heideggers – annäherte. Strauss:

„Wenn man den Kierkegaardschen Ausdruck verwenden will, so muss man sagen, dass für Sokrates-Plato „existentiell“ und „theoretisch“ dasselbe sind: wofern es mir ernst ist, um das Ganze geht, suche ich nach der ‚objektiven‘ Wahrheit. [...]Die Platons Dialoge bewegende Leidenschaft des Erkennens, diese höchste *mania*, kann

im Horizont des „Existenz“-Begriffs nicht verstanden werden bzw. muss als eine radikale Illusion verworfen werden. [...] Die Frage Plato oder Existenzphilosophie ist heute die vordringlichste Frage...“⁶⁸

Voegelins Antwort stellt klar, dass ein Missverständnis vorliegt: Der, wie Voegelin zugibt, von Strauss zurecht beanstandete Titel sei ohne sein Wissen von Waldemar Gurian gewählt worden. Er selbst, so versichert Voegelin, habe mit der Existenzphilosophie nichts zu tun, habe aber, wie er hinzufügt, im Artikel den Ausdruck „existentiell“ wiederholt verwendet und zwar, um folgenden Sachverhalt zum Ausdruck zu bringen:

„Die Wahrheit der Ontologie (einschließlich im besonderen der philosophischen Anthropologie) ist nicht ein Datum, das von jedem Mann zu jeder Zeit erkannt werden kann. Ontologisches Wissen entsteht im Prozess der Geschichte und biographisch im Prozess des einzelmenschlichen Lebens unter gewissen Bedingungen der Erziehung, der gesellschaftlichen Umgebung, der persönlichen Neigung und der seelischen Habituation. Die Episteme ist nicht nur eine Erkenntnisfunktion, sie ist auch, im Aristotelischen Sinne, eine dianoetische Areté. Für diesen nicht-kognitiven Aspekt der Episteme verwende ich den Ausdruck ‚existentiell‘.“⁶⁹

Worum es Voegelin geht, ist also die „Wahrheit der Ontologie“, sowie die besonderen Fähigkeiten und Voraussetzungen für den Erwerb „ontologischen Wissens“. Man darf vermuten, dass damit wieder jene „Gründerlebnisse“ und die durch sie geschaffene Seelenordnung gemeint sind, von denen schon zu Beginn der Korrespondenz die Rede war. Dieser Sachverhalt, so Voegelin weiter, sei für seine *History* von zentraler Bedeutung:

„In einer Ideengeschichte nun muss ich diesen Ausdruck ziemlich oft verwenden. Eine Ideengeschichte soll nicht doxographischer Bericht, nicht „Dogmengeschichte“ im älteren Sinne sein, sondern Geschichte der *existentiellen Wandlungen*, in denen die ‚Wahrheit‘ in

⁶⁸ Brief vom 17. Dezember 1949 von Strauss an Voegelin (Brief 30). Siehe dazu auch Leo Strauss, An Introduction to Heideggerian Existentialism, in: *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Selected and Introduced by Thomas L. Pangle, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1989, S. 27-46.

⁶⁹ Brief vom 2. Januar 1950 von Voegelin an Strauss (Hervorh. PJO).

den Blick kommt, verdunkelt wird, verloren geht und wiedergewonnen wird. Eine Geschichte der politischen Ideen im besonderen soll die Prozesse untersuchen, in denen ‚Wahrheit‘ sozial wirksam wird oder an solcher Wirksamkeit verhindert wird. Sie sehen, dass es sich nicht um eine Negierung oder Relativierung der Ontologie handelt, sondern um die Korrelation zwischen Erkenntnis im kognitiven und im existentiellen Sinne; diese Korrelation ist für mich das Thema der ‚Geschichte‘.“⁷⁰

Es ist eine der wenigen Stellen, an denen Voegelin auf die Besonderheit seiner Ideengeschichte näher eingeht. Und vergleicht man diese Charakterisierung mit derjenigen, die er ein Jahrzehnt zuvor, in der 1939 konzipierten „Introduction“ zur *History* gegeben hatte, so werden die inzwischen erfolgten Veränderungen unübersehbar: Der Akzent hat sich von der sinnstiftenden und damit gemeinschaftsbildenden „politischen Idee“ auf das Erkennen der „Wahrheit der Ontologie“ verlagert sowie auf die „existentiellen Wandlungen“, die ein solches Wissen voraussetzt. Letzteres erklärt, dass Voegelin durch seinen Klammernzusatz die philosophische Anthropologie in dieses ontologische Wissen einschließt. Denn der Mensch ist Teil der Seinsordnung, und im Prozess zunehmenden Wissens über das Sein und dessen Ordnung verändert sich auch sein Wissen über sich selbst. Nur kurze Zeit später, in den Walgreen Lectures, wird Voegelin diese Auffassung in die Feststellung kleiden „daß die Substanz der Geschichte in den Erfahrungen besteht, durch die der Mensch das Verständnis seines Menschseins⁷¹ und gleichzeitig das Verständnis seiner Grenzen gewinnt.“⁷² Der Erwerb des ontologischen Wissens erhält damit eine historische Dimension, und das im Verlauf der Geschichte erworbene Wissen ist in diesem spezifischen Sinne relativ, was Voegelin offenbar dadurch zum Ausdruck bringen will, dass er den Begriff „Wahrheit“ in Anführungsstriche setzt, bzw. im Text selbst von unterschiedlichen Graden von Differenzierung spricht.

⁷⁰ Ebd. (Brief 31).

⁷¹ Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 78; *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 91. Im Englischen „humanity“; ich korrigiere hier den in der deutschen Übersetzung eher missverständlich verwendeten Begriff „Menschlichkeit“.

⁷² Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 91.

Mit einer solchen Relativierung der Wahrheit hatte sich Voegelin allerdings dem Verdacht einer Historisierung der Wahrheit ausgesetzt – auch wenn die in seinem Verständnis implizierte Historisierung sich fundamental von der des Historismus unterschied. Dennoch überrascht es nicht, dass Strauss sich in seiner Antwort auf dieses Wahrheitsverständnis Voegelins konzentriert. Gibt es denn „aussertheoretische Voraussetzungen“ der Erkenntnis von Wahrheit – will er wissen. Und: Welches ist die Beziehung von Geschichte und Wahrheit? Verstehe Voegelin Geschichte lediglich als „Bedingung“, etwa in Form günstiger Rahmenbedingungen, zur systematischen und kontinuierlichen Erforschung der Wahrheit? – das könnte er akzeptieren. Oder verstehe er Geschichte als „Quelle“ der Wahrheit? – wobei freilich zu klären wäre, in welcher Weise Geschichte „Quelle“ von Wahrheit sein kann. Spätestens an dieser Stelle drängt sich die Frage auf, was denn „Geschichte“ eigentlich ist – ob nur das zeitliche Medium, in dem sich die Prozesse der Wahrheitssuche vollziehen oder ob durch die Entdeckung von „Wahrheit“ Geschichte als solche vielleicht erst konstituiert wird? Doch diese Frage wird nicht gestellt. Stattdessen wundert sich Strauss darüber, dass Voegelin das Wort „Wahrheit“ in Anführungszeichen setzt: „Ist Wahrheit nur sogenannte Wahrheit, die Illusion der jeweiligen Periode? Oder gibt es die Wahrheit, die in der Tat unter ungünstigen Bedingungen oder durch Schuld verdunkelt, und dann auch nicht wieder wiedergewonnen wird, so ist die Wahrheit selber und prinzipiell nicht ‚existentiell‘ bedingt.“⁷³ Offenbar hatte Voegelin Probleme mit der Handschrift von Strauss und das Wort „aussertheoretische Voraussetzungen“ nicht richtig entziffern können, was Strauss dazu veranlasste, es in seinem nächsten Brief nicht nur zu wiederholen, sondern auch die hinter ihm stehende Frage zu formulieren: „Die Frage ist, ob es ein reines Erfassen der Wahrheit als wesentliche Möglichkeit des Menschen gibt, ganz gleich welches die Bedingungen der Aktualisierung dieser Möglichkeit sind...“⁷⁴

Zweifellos haben wir hier einen der Höhepunkte des Briefwechsels erreicht – vielleicht sogar *den* Höhepunkt überhaupt. Zwar stimmen beide, Strauss wie Voegelin, in der *Suche* nach „Wahrheit“ als dem

⁷³ Brief vom 14. März 1950 von Strauss an Voegelin (Brief 32).

⁷⁴ Brief vom 10. April 1950 von Strauss an Voegelin (Brief 33).

Ziel des menschlichen Lebens überein, doch über das Verständnis von „Wahrheit“ bestehen zwischen beiden ebenso tiefgreifende Unterschiede wie über die Möglichkeit ihres Erfassens. Während die Formulierungen von Strauss keinen Zweifel daran lassen, dass er von der Möglichkeit eines „reinen Erfassens der Wahrheit“ überzeugt ist, auch wenn dies nicht zu jeder Zeit möglich ist, sondern nur unter besonders günstigen Bedingungen⁷⁵, bleibt die Position Voegelins in der Korrespondenz unbestimmt, und zwar aus dem einfachen Grund, dass seine Antwort auf die Frage von Strauss nicht erhalten ist. Wie aber könnte sie gelautet haben? Zufälligerweise verfügen wir über einen Text, in dem Voegelin näher auf sein Verständnis von „Wahrheit“, das seinen oben zitierten Zeilen an Strauss zugrunde liegt, eingeht; und dieser Text hat zudem den Vorzug, dass er nur wenige Wochen vor jenem Brief an Strauss verfasst wurde, nämlich im Spätherbst 1949. Angesichts der Bedeutung, die die Wahrheitsproblematik gerade in dieser Zeit für Voegelin gewann – immerhin lautete der nur ein Jahr später von ihm vorgeschlagene Titel für seine Walgreen Lectures „Truth and Representation“ – erscheint wenigstens ein kurzer Blick auf diesen Text hilfreich.

Ende August 1949 hatte Voegelin Aron Gurwitsch berichtet, das Aristoteles-Kapitel seiner *History* in den vergangenen zwei Monaten überarbeitet und es dabei auf 100 Seiten erweitert zu haben. Doch nur wenige Wochen später, nach einem Besuch bei Alfred Schütz in New York, entschloss sich Voegelin, das Kapitel durch „ein paar Bemerkungen über Charaktere und Skeptizismus“ zu ergänzen. Anlass war die Aristotelische *Rhetorik*, die Schütz in den Gesprächen in New York angesprochen hatte.⁷⁶ In diesen „Bemerkungen“ kommt

⁷⁵ So heißt es auch in seinem Vorwort zur deutschen Übersetzung seines Hobbes-Buches: „Ich setzte voraus, dass politische Philosophie als Suche nach der endgültigen Wahrheit betreffend die politischen Grundtatsachen möglich und notwendig ist....“ Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, S. 9.

⁷⁶ Brief vom 3. Oktober 1949 von Voegelin an Schütz, in: *Briefwechsel 1938-1959* (hrsg. v. Wagner/Weiss). Ein in den Hoover Institution Archives (Box 56-60) befindliches Manuskript mit dem Titel „On Characters and Scepticism“ ist weitgehend identisch mit dem Schlusskapitel von *Order and History*, Vol. III, S. 358-372, insb. S. 362 f. Dt.: *Aristoteles*, Kap. 4: Über Charaktertypen und Skepsis, S. 117-133. Zur Diskussion zwischen Voegelin

Voegelin ausführlich auf den von ihm verwendeten Wahrheitsbegriff zu sprechen. Den größeren Zusammenhang bildet dabei die Entdeckung der Wahrheit durch Platon einerseits sowie andererseits die Unmöglichkeit, diese Wahrheit in einer im geistigen Niedergang begriffenen Polis in die Praxis umzusetzen. In diesem Kontext trifft Voegelin nun folgende Feststellungen:

„The problem underlying the Aristotelian aporia may conveniently be designated as the ‚historicity of Truth‘. The Truth of the mystic-philosopher is discovered in the previously analysed experiences of Socrates-Plato. The cathartic experience of Thanatos and the enthusiastic experience of Eros open the soul toward transcendental reality; and they may become effective in that re-ordering of the soul which Plato symbolized through Dike. Truth is not a body of propositions about a world-immanent object; it is the world-transcendent summum bonum, experienced as an orienting force in the soul, about which we can speak only in symbols. Transcendental reality cannot be an object for the mind like a world-content because it does not share with man the finiteness and temporality of immanent existence; it is ‚eternal‘, out-of-time; it is not co-temporal with the experiencing soul. In the experiences of the Socratic-Platonic type, eternity enters time; in this sense can we say that the ‚Truth‘ becomes ‚historical‘. [...] It means that, in the critical period under discussion, we are advancing, in the Platonic sense, from the symbolizations of the people’s myth to the differentiated experiences of the mystic-philosophers and to their symbolizations. This advance is part of the historical process in which the older symbolic order of the myth disintegrates in the souls (in the previously described manner) and a new order of the soul in openness to transcendental reality is restored on a more differentiated level. By ‚historicity of the Truth‘ we mean that transcendental reality precisely because it is not an object of world-immanent knowledge, has a history of experience and symbolization.”⁷⁷

Verschiedenes wird in diesen Ausführungen, auf die hier im Einzelnen nicht näher eingegangen werden kann, deutlich. Zunächst ein-

und Schütz über diesen Punkt siehe ausführlich Gilbert Weiss, *Theorie, Relevanz und Wahrheit. Die Rekonstruktion des Briefwechsels zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz (1938-1959)*, München: Fink Verlag, 2000, S. 185 ff.

⁷⁷ Die folgenden Zitate entstammen dem Typoskript „On Characters and Scepticism“, S. 103.

mal: „Wahrheit“, wie Voegelin sie hier mit Bezug auf die Grunderlebnisse der griechischen Philosophen bestimmt, ist nicht eine Aussage über weltimmanente Sachverhalte oder Gegenstände, sondern bezieht sich auf eine „transzendente Wirklichkeit“, bzw. ist diese selbst, wobei weder deutlich wird, um was es sich dabei handelt, noch wie dieses Wissen zustande kommt. Zum anderen: dass diese „Wahrheit“ bzw. „transzendente Wirklichkeit“ historisch wird – offenbar in dem Sinne, dass sich die Erfahrungen, in denen sie erfasst wird, sowie die Symbolisierungen, in denen diese artikuliert werden, in einem Differenzierungsprozess befinden, hier exemplifiziert durch das „Fortschreiten“ vom Volksmythos zu den Symbolisierungen der Philosophen. Unübersehbar zeichnen sich schon hier die ersten Konturen jener Geschichtsphilosophie ab, die Voegelin bald in dem programmatischen Einleitungssatz seiner *The New Science of Politics* mit den Worten ankündigt: „The existence of man in political society is historical existence; and a theory of politics, if it penetrates to principles, must at the same time be a theory of history.“⁷⁸ Voegelin wird diese Geschichtsphilosophie in der *New Science of Politics* – zu der er in einem Brief an Friedrich Engel-Janosi bemerkt, sie sei „wesentlich eine Geschichtsphilosophie“⁷⁹ – und bald darauf in den ersten drei Bänden von *Order and History* näher ausführen. Und in diesem Sinne versteht sich Voegelin – zumindest zu dieser Zeit – primär als Geschichtsphilosoph, ist Geschichte doch das eigentliche Feld der Untersuchung, weil sich in ihr das Wissen vom Ganzen entfaltet. Dass es ein Wissen vom Ganzen ist, um das es ihm geht, und nicht nur ein Wissen von Mensch und Gesellschaft, zeigt gleich der erste Satz der zu dieser Zeit entstandenen Einleitung zu *Order and History*: „God and man, world and society form a primordial community of being.“⁸⁰ Und der Prozess, in dem sich das Wissen um diese Seinsverfassung, die gleichzeitig als Seinsgemeinschaft verstanden wird, allmählich verändert, ist das Thema von *Order and History*.

⁷⁸ Voegelin, *The New Science of Politics*, S. 1.

⁷⁹ Brief vom 20. November 1950 von Voegelin an Friedrich Engel-Janosi.

⁸⁰ Eric Voegelin, *OH I; Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, S. 1. Dt.: *OG 1: Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. Hrsg. v. Jan Assmann, S. 39.

Doch zurück zu unseren Text. Denn Voegelin belässt es in ihm nicht bei den beiden oben behandelten Punkten, sondern zieht noch eine Reihe anthropologischer Konsequenzen:

„The field of this history is the soul of man. Man, in his knowledge of himself, does not know himself only as a world-immanent existence but also as existing in openness toward transcendental reality; but he knows himself in this openness only historically in the degree of differentiation which his experience and their symbolization have reached. The *self-understanding of man* is conditioned and limited by the development of his existence towards transcendence. As a consequence, the *nature of man itself, as an object of metaphysical inquiry*, is not altogether a world-immanent object; the soul is open toward, and invaded by transcendence; and the formation of the soul through invading transcendence is part of that ‘nature’ that we explore in metaphysics. When the mystic-philosopher explores the spiritual order of the soul, he explores a realm of experiences which he can appropriately describe only in the language of symbols expressing the movement of the soul toward transcendental reality and the flooding of the soul by transcendence. At the border of transcendence, the *language of philosophical anthropology must become the language of religious symbolization.*”⁸¹

Wir wissen nicht, ob Voegelin die Fragen von Strauss in seinem verloren gegangenen Brief so oder so ähnlich beantwortet hat. Doch da Strauss diese Auffassungen spätestens in Voegelins *New Science of Politics* hätte nachlesen können, ist dies auch nicht von Belang. Und soviel ist sicher: Keiner dieser Positionen Voegelins konnte er zustimmen: weder der Bestimmung von „Wahrheit“ als „transzendente Wirklichkeit“, noch der These von der „Historizität der Wahrheit“, noch den anthropologischen Konsequenzen, die Voegelin daraus zog – zumal dieser Erfahrungs- und Symbolisierungsprozess ja über den hellenischen Volksmythos und die Platonisch-Aristotelische Philosophie zum Christentum als der nächst höheren Stufe weiterführte. Und auch die metaphysische Konstruktion der menschlichen Natur, wie sie in der Erfahrung des Glaubens, der *fides caritate formata* bei Thomas von Aquin ihre Ausformulierung fand, war für ihn nicht akzeptabel. Und dasselbe galt natürlich auch für die Auffassung Voegelins, dass an der Grenze der Transzendenz die Sprache der philosophischen Anthropologie zur „Sprache religiöser

⁸¹ Voegelin, „On Characters and Scepticism“, S. 104 (Hervorh. PJO).

Symbolisierung“ werden muss. Die Divergenzen gerade über diesen Punkt waren schon zu Beginn der Korrespondenz deutlich geworden.

Wie grundsätzlich die Kritik von Strauss an diesen Grundauffassungen Voegelins war, worauf sie sich besonders richtete, und wie er sie im Einzelnen begründete, ließe sich zeigen, hätte Strauss sich, wie in der Korrespondenz angekündigt, „wirklich“ mit Voegelin auseinandergesetzt und die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung in schriftlicher Form vorgelegt. Doch leider liegt eine solche schriftlichen Auseinandersetzung – sei es in Form eines Briefes, sei es in Form einer Besprechung in einer Fachzeitschrift – nicht vor. Was vorliegt, ist ein Dutzend erst kürzlich entdeckte Blätter mit handschriftlichen Marginalien und Notizen zu Voegelins *New Science of Politics*, die lediglich bestätigen, dass Strauss sich mit dem Text beschäftigte.⁸² Während ihre Durchsicht zeigt, dass Strauss einige dieser Blätter im Rahmen einer Vorlesung über politische Philosophie verwendete, finden sich keine Indizien für eine geplante Besprechung. Eine solche wäre, soviel scheint sicher, höchst kritisch ausgefallen. Denn trotz der Kürze der Notizen, bei denen es sich nur um Fragen, Stichworte, kurze Paraphrasen, gelegentlich Halbsätze und nur um wenige durchformulierte Sätze handelt, verweisen sie doch auf tiefgreifende Meinungsunterschiede, und zwar nicht nur über Details – etwa über Voegelins Verwendung des Repräsentationsbegriffes oder seine Interpretation der *Institutes* Calvins –, sondern im Substantiellen und Grundsätzlichen. Einige dieser von ihm kritisierten Punkte hatte Strauss schon in der Korrespondenz angesprochen – etwa die Auffassungen Voegelins, dass die Philosophie Platons und Aristoteles’ auf religiösen Erfahrungen basiere; dass die christlichen Erfahrungen denen der klassischen Philosophie überlegen seien, dass Voegelin von einer christlichen Position aus argumentiere, also gestützt auf Offenbarung und Glauben, was mit politischer Wissenschaft unvereinbar sei. Andere sind neu.

Neu sind vor allem zwei Problemkomplexe: Der eine ist die von Voegelin in der *New Science* ausführlich entwickelte Deutung der westlichen Moderne unter der Chiffre „Gnosis“. Seine erheblichen

⁸² Siehe dazu Leo Strauss’ Anmerkungen zu Eric Voegelins *New Science of Politics*, S. 130-148..

Zweifel an der Brauchbarkeit des Gnosis-Konzepts hatte Strauss, wie aus einem kurzen Hinweis in der Korrespondenz hervorgeht⁸³, Voegelin offenbar schon in Gesprächen – vermutlich während der Walgreen Lectures in Chicago – mitgeteilt. Seine Bemerkungen zur *New Science* lassen nun ein wenig genauer erkennen, wogegen sich seine Kritik richtete. Allerdings sind es – wie sich zeigt – im wesentlichen Details, die Strauss anführt, während man nach einer kritischen Analyse des zentralen Punkts, an dem eine substantielle Kritik hätte ansetzen müssen, nämlich an dem spezifischen Erfahrungstypus, mit dem Voegelin seine Gnosis-These begründet, vergeblich sucht. Ungeachtet dessen lässt Straußs Einschätzung an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „his analysis of modernity is a web of fantastic assertions ... His argument is apt to discredit pol. theory rather than to establish it.“⁸⁴

Interessanter, und vor allem grundsätzlicher, ist der zweite Gegenstand seiner Kritik: die Verbindung von politischer Theorie und Theorie der Geschichte. Leider enthalten seine Bemerkungen auch hier keine differenzierte Argumentation, mit der man sich auseinandersetzen könnte, sondern beschränken sich auf einige Stichworte. So verweist Strauss nach dem Vermerk „V. historicism“ auf die oben erwähnte Eingangsthese Voegelins zur *New Science*, der zufolge politische Theorie, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, zur Theorie der Geschichte werden muss, um dann fortzufahren: „historicism = identification of political philosophy with philosophy of history – presupposes that there is such a thing as ‚history‘ – a special presupposition – not implied in the idea of political philosophy.“⁸⁵ Und in einem anderen Zusammenhang findet sich die Bemerkung „V. criticism of Augustine reveals the fact that his own motivation is not primarily theological but ‘historisist’“.⁸⁶

Auf den Punkt gebracht läuft die Kritik von Strauss in seinen Bemerkungen zur *New Science* gegenüber Voegelin somit auf zwei Vorwürfe hinaus: auf den der politischen Theologie und auf den des

⁸³ Brief vom 22. Mai 1953 von Strauss an Voegelin (Brief 48).

⁸⁴ Strauss' Anmerkungen zu Eric Voegelins *New Science of Politics*.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Strauss, *Anmerkungen*, S. 136.

Historismus. Und bezeichnenderweise heißt es an einer Stelle – die sich auf eine bestimmte Passage der *New Science* beziehen mag, wahrscheinlich aber auf den gesamten Ansatz Voegelins gemünzt ist: „A mixture of theologism (> Pascal) with historicism.“⁸⁷

V

Es sind nicht nur, aber doch vor allem jene drei oben im dargestellten und analysierten Problemkomplexe, die über die Jahre die Korrespondenz durchziehen, ohne dass es dabei – so jedenfalls der Eindruck, der sich immer wieder aufdrängt – auch nur in einem entscheidenden Punkt zu einer vertieften Diskussion, geschweige gar zu einer Annäherung kam. Im Gegenteil, das Spektrum der divergierenden Auffassungen wurde immer breiter, der Graben, der trennte, immer tiefer. Dieser Eindruck könnte helfen, einen Sachverhalt zu erklären, der bei der Durchsicht des Briefwechsels ins Auge fällt: dass dieser in seiner Intensität und seinen Inhalten deutliche Schwankungen aufweist. Nachdem die Korrespondenz während der 40er Jahre immer intensiver geworden war und zu Beginn der 50er Jahre in der Abfolge der Briefe wie auch in deren geistiger Substanz einen Höhepunkt erreicht hatte, begann sie ab Mitte der 50er Jahre zu verflachen. Die Abstände zwischen den Briefen wurden nun immer länger, die Briefe selbst kürzer, belang- und bedeutungsloser, inhaltlich auf bloße Mitteilungen über Alltägliches – Reisen, Treffen, Einladungen etc. – beschränkt. Und im Herbst 1964 – neun Jahre vor dem Tod von Strauss – bricht die Korrespondenz schließlich ganz ab. Selbst wenn nicht auszuschließen ist, dass einige Briefe späteren Datums verloren gegangen sind, spricht wenig dafür, dass der Briefwechsel wieder das Niveau früherer Zeiten erreicht haben könnte.

Interessanterweise erfolgt dieses Verflachen gerade in einem Zeitraum, in dem die großen Werke beider erscheinen: Von Voegelin 1956/57 die ersten drei Bände von *Order and History*, die die gro-

⁸⁷ Ebd.

ben, gerade ihre Divergenzen betreffenden Sachkomplexe – Mythos, Offenbarung und Philosophie – zum Gegenstand haben; 1966 der ungemein wichtige, weil Voegelins Bewusstseinsphilosophie fundierende und weiterführende Aufsatzband *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Von Leo Strauss erscheinen 1958 seine *Thoughts on Machiavelli*; 1959 *What is Political Philosophy? and Other Studies*; 1963 die zusammen mit Joseph Cropsey herausgegebene *History of Political Philosophy*, sowie schließlich 1964 *The City and Man*. Parallel veröffentlichten dazu beide in diesem Zeitraum eine Reihe wichtiger, ihre unterschiedlichen Auffassungen akzentuierende und die zentralen Streitfragen weiterführende Aufsätze: Strauss die beiden schon erwähnten Aufsätze „The Mutual Influence of Theology and Philosophy“ (1954/1979), sowie „Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections“ (1967); Voegelin „Das Rechte von Natur“ (1963), „Ewiges Sein in der Zeit“ (1964); „Was ist Natur?“ (1965); „Was ist politische Realität?“ (1965); „Gospel and Culture“ (1971). Doch obwohl sie sich ihre Veröffentlichungen vermutlich auch weiterhin zuschickten bzw. über ihre Verlage zukommen ließen, unterzog sich doch keiner von beiden mehr der Mühe, auf die Arbeiten des anderen in den Briefen näher einzugehen oder gar – zustimmend oder abgrenzend – öffentlich Stellung zu beziehen.

Noch 1949 hatte Voegelin das Strauss-Buch *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero* zweier Besprechungen gewürdigt⁸⁸, auf die Strauss mit einem Restatement antwortete, in dem er sich mit den Kritiken von Voegelin und Alexandre Kojève auseinandersetzte – zwei der wenigen, wie er schrieb, „aus denen etwas zu lernen ist.“⁸⁹ Dass er Voegelin in ihm „einen der führenden Historiker

⁸⁸ Leo Strauss, *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*, New York, Political Science Classics, 1948. Dt.: Leo Strauss, *Über Tyrannis. Eine Interpretation von Xenophons <Hieron> mit einem Essay über Tyrannis und Weisheit von Alexandre Kojève*, Neuwied: Luchterhand, 1963. Voegelins Besprechung erschien in: *The Review of Politics*, Vol. 11, 1949, S. 241-244, sowie in der *Österreichischen Zeitschrift für Öffentliches Recht*, Bd. II (Neue Folge), Heft III-IV, Wien: Springer Verlag, 1950, S. 542-544.

⁸⁹ Leo Strauss, *Tyrannis*, S. 197. Dt.: Leo Strauss, *Restatement von Xenophon's Hiero*, in: *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, IL: Free Press, 1959, S. 96-106, hier S. 96. Siehe dazu auch Emmanuel

politischer Ideen“ nannte – nicht aber einen politischen Philosophen –, war wohl nicht, wie gelegentlich interpretiert, als Herabsetzung gemeint. Es dürfte sich eher daraus erklären, dass Strauss von Voegelin bis dahin nicht viel mehr wusste, als dass dieser an einer umfangreichen „History of Political Ideas“ arbeitete, aus der er einige Kostproben kannte. Doch insgesamt gesehen blieb es bei diesen beiden Rezensionen Voegelins, obwohl beiden diverse Journale offenstanden. Zwar kündigte Strauss schon bald nach Voegelins *Walgreen Lectures* an, sich mit diesen „genau auseinanderzusetzen, u.U. in print.“ Doch es blieb bei der Ankündigung und den im Anhang dieser Edition zum ersten Mal veröffentlichten und von Emmanuel Patard kommentierten Bemerkungen zur *New Science*.

Auch im Hinblick auf *Order and History* blieb es bei guten Vorsätzen. So hatte Strauss 1960 Willmoore Kendall korrigiert: „You must have misunderstood me: I was not about to read the first three volumes of Voegelin’s work but I shall read them as soon as I can. I do plan to write a review article of the whole work when it is out and as soon as I am through with my more pressing commitments.“ Zu diesem „more pressing commitments“ gehörten, wie Strauss erläuterte, neben der Herausgabe der *History of Political Philosophy*, ein Epilog zu einer anderen Publikation, ein Buch über Aristophanes und Sokrates sowie schließlich die Vorbereitung der Page-Barbour Lectures im Frühjahr 1962 über die „Principles of Classical Politics“. Bei deren Vorbereitung, so kündigte Strauss an, „I will probably read volume II of Voegelin’s work.“⁹⁰ Dass er diesen Band gelesen hat, ist allerdings weder belegt noch seinen Lectures zu entnehmen. Und die geplante Gesamtrezension von *Order and History* scheiterte schon daran, dass Strauss, als deren Schlussband schließlich 1987 posthum erschien, schon lange tot war. Auch auf Voegelins *Anamnesis* erfolgte keine Reaktion von Strauss – allerdings ist nicht bekannt,

Patard, „Restatement“ by Leo Strauss (Critical Edition), in: *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, Vol. 36, Issue 1, Fall 2008.

⁹⁰ Brief vom 17. November 1960 von Strauss an Willmoore Kendall, in: *Willmoore Kendall, Maverick of American Conservatives*. Ed. by John A. Alvis and John E. Murley, Lanham, MD: Lexington Books, 2002. Strauss gab die Page-Barbour Lectures an der University of Virginia im Frühjahr 1962; sie erschienen ein Jahr später, 1963, in erweiterter Form unter dem Titel *The City and Man* bei Rand McNally & Co., Chicago.

ob Voegelin ihm ein Exemplar geschickt hatte, da zu dieser Zeit die Korrespondenz vermutlich schon eingeschlafen war.

Voegelin verhielt sich nicht viel anders. Zwar reagierte er positiv auf die Anfrage von Waldemar Gurian, das gerade erschienene Buch von Strauss' *Natural Right and History* in der *Review of Politics* zu besprechen.⁹¹ Sollte Strauss jedoch auf eine solche Besprechung gewartet haben, so wartete er vergebens. Und als Voegelin einige Jahre später zwei kleine Studien über das Aristotelische Naturrecht veröffentlichte – und in einer von ihnen den im Ansatz von Strauss wichtigen Naturbegriff einer eingehenden Analyse unterzog – nahm er weder direkt noch indirekt auf Strauss und dessen Buch Bezug; und es ist auch nicht bekannt, ob er Strauss diese schickte.⁹² Ebenso wenig kam es einige Jahre später zu einer Besprechung von Strauss' *City and Man*. Zwar bestätigte Voegelin dem Verlag den Erhalt des Buches, wies allerdings darauf hin, „wegen Überlastung zu einer Besprechung derzeit nicht in der Lage zu sein.“⁹³

Vermutlich nähern wir uns mit Voegelins Klage über „Überlastung“ und Straussens Hinweis auf „dringende Verpflichtungen“ einer der Ursachen des Versickerns und Verflachens der Korrespondenz. Denn für beide war seit Beginn der 50er Jahre das Leben hektischer geworden – für Strauss 1949 mit der Berufung auf einen Lehrstuhl für Politische Philosophie an der University of Chicago und für Voegel-

⁹¹ Siehe dazu den Brief Gurians vom 25. September 1953, sowie die Antwort Voegelins vom 28. September 1953 (Quelle: University of Notre Dame Archives).

⁹² Eric Voegelin, Das Rechte von Natur, in: Sonderausgabe der *Österreichischen Zeitschrift für Öffentliches Recht*, Wien 1963, Bd. XIII, Heft 1-2: *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, hrsg. v. Franz Martin Schmölz, S. 38-51, sowie Eric Voegelin, Was ist Natur?, in: *Historica. Studien zum geschichtlichen Denken und Forschen*. Hrsg. v. H. Hantsch, E. Voegelin und F. Valsecchi (= Festschrift für Friedrich Engel-Janosi), Wien 1965, S. 1-18. Nachdruck in: Voegelin, *Anamnesis*, S. 117-133, sowie S. 134-152. Eine allgemeine Bezugnahme auf das Strauss-Buch findet sich hingegen in der Studie des früheren Mitarbeiters von Voegelin, Franz Martin Schmölz, *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, München: Beck Verlag, 1963.

⁹³ Siehe dazu den Brief vom 7. September 1964 von Voegelin an Suzanne Patz (Rand McNally).

lin 1958 aufgrund seiner zu Beginn der 50er Jahre einsetzenden Arbeit an *Order and History*, vor allem aber aufgrund seiner Übersiedlung nach Deutschland und dem Aufbau eines Instituts für Politische Wissenschaft an der Universität München.⁹⁴ Angesichts wachsender Lehrverpflichtungen und Verwaltungstätigkeiten, der Betreuung eigener Schüler und Doktoranden sowie der Konzentration auf anstehende eigene Publikationen war die für Korrespondenzen und Rezensionen zur Verfügung stehende Zeit erheblich knapper geworden. Hinzu kam im Falle von Strauss eine labile Gesundheit, auf die Rücksicht genommen werden musste. Und dennoch erklären diese Belastungen das Abflachen und schließliche Ende der Korrespondenz ebenso wenig wie die Vermutung, dass wichtige Briefe verloren gegangen sein könnten.

Der tiefere Grund – vermutlich stärker auf Seiten von Strauss als von Seiten Voegelins – dürfte die Einsicht gewesen sein, dass sie – ungeachtet vieler Gemeinsamkeiten – doch Wesentliches trennte, verbunden mit einer schwindenden Bereitschaft, sich mit ihren divergierenden Positionen weiter und wohl auch vertiefter auseinanderzusetzen, auch im Wissen, dass in zentralen Punkten eine Einigung nicht zu erwarten war. Diese Haltung – und die ihr zugrundeliegende tiefe Ambivalenz – klingt in einer kurzen Stellungnahme an, die Strauss im Frühjahr 1956 für die Rockefeller Foundation zu Voegelin verfasste, zu einem Zeitpunkt also, an dem die Abstände in der Korrespondenz schon deutlich länger geworden waren, zu dem Voegelins *Order and History* allerdings noch nicht erschienen war, sondern Strauss noch immer von der Veröffentlichung der *History of Political Ideas* ausging. Den äußeren Anlass bildete ein Brief Voegelins an die Stiftung, in dem er wieder einmal um finanzielle Unterstützung gebeten hatte, dieses Mal für eine „Introduction to Jurisprudence“, ein Textbook, das er für seine

⁹⁴ Dazu bemerkte Strauss gegenüber W. Kendall: „I was shocked to hear that Voegelin returns to Europe, and I suppose for good. I did not have any inklings of this.“ Zuvor hatte er bemerkt, dass er selbst nicht beabsichtige, nach Europa zurückzukehren, es aber auch nicht ausdrücklich ausschließen wolle, „because of the insufficient provision for old professors.“ Brief vom 21. Januar 1957 von Strauss an Kendall, in: Murley/Alvis, *Willmoore Kendall*, S. 200.

Kurse an der Law School an der LSU benötigte.⁹⁵ In seiner Stellungnahme würdigte Strauss Voegelin als einen überaus produktiven und originellen Gelehrten und als einen auf seinem Gebiet sowohl in den USA wie in Europa führenden Männer. Strauss:

„His whole approach can fairly be called original; he approaches political philosophy and history from the point of view of non-Roman Catholic Christianity, but being extremely critical of the Reformation. This approach sheds an entirely new light on the whole history of political philosophy, especially of modern philosophy and leads, to say the least, to provocative results.“

So weit, so gut. Doch im Schlusssatz seiner Stellungnahme nahm Strauss dann eine ebenso interessante wie bedeutsame Differenzierung und Distanzierung vor: „You know me too well to take this statement to imply that I agree with Voegelin’s approach and results. I wish to make it clear that I thoroughly disagree, both with his approach and with many of his conclusions. But I regard it as both stupid and illiberal to judge men by their opinions.“⁹⁶ Das ist ebenso honorig wie ehrlich. Aufmerksam zu machen, ist an dieser Stelle lediglich auf einen kurzen Satz von Strauss aus seinem nur wenige Jahre später verfassten Essay „What is Political Philosophy?“⁹⁷, der sich auf Voegelin beziehen könnte, der aber auch seine eigene Haltung charakterisiert:

„Men are constantly attracted and deluded by two opposite charms: the charm of competence which is engendered by mathematics and everything akin to mathematics, and the charm of humble awe, which is engendered by meditation on the human soul and its experiences. Philosophy is characterized by the gentle, if firm, refusal to succumb to either charm. It is the highest form of the mating of courage and moderation.“⁹⁷

⁹⁵ Brief vom 12. Dezember 1955 von Voegelin an Kenneth W. Thompson (Rockefeller Foundation). Bei dem betreffenden Text handelt es sich um „The Nature of Law“, in: *CW 27: The Nature of Law and Related Legal Writings*. Ed. by Robert A. Pascal, James Lee Babin and John W. Corrington, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press, 1991. Eine deutsche Edition des Textes ist in Vorbereitung und wird voraussichtlich im Frühjahr 2011 bei Matthes & Seitz erscheinen.

⁹⁶ Brief vom 12. April 1956 von Leo Strauss an Kenneth W. Thompson (Rockefeller Foundation).

⁹⁷ Strauss, *What is Political Philosophy?*, S. 40.

Im Lichte seiner Stellungnahme an die Rockefeller Foundation erklärt es sich vielleicht auch, warum Strauss der Einladung nicht nachkam, der 1960 von Hannah Arendt, Alois Dempf und Friedrich Engel-Janosi herausgegebenen Festschrift zum 60. Geburtstag Voegelins einen eigenen Beitrag beizusteuern. Zwar findet sich sein Name auf der Liste der zunächst in Aussicht genommenen Beiträger, doch er findet sich auch auf einer späteren Liste mit den Namen derer, die – aus welchen Gründen immer – abgesagt hatten.⁹⁸ Ob ein Beitrag Voegelins zu der 1964 von Joseph Cropsey herausgegebenen Festschrift *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss* auch nur in Erwägung gezogen worden war, ließ sich bislang nicht feststellen. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich. Denn zum einen handelt es sich bei der Mehrzahl der Beiträger um Schüler von Strauss, zum anderen dürfte sich der Herausgeber der ambivalenten Haltung von Strauss Voegelin gegenüber bewusst gewesen sein. Der wichtigste Grund war aber wohl die überaus kritische Haltung vieler Strauss-Schüler gegenüber Voegelin. So berichtete Willmoore Kendall, Voegelin im Herbst 1959:

„for reasons at which I can only guess, they are all either extremely hostile or highly indifferent to the kind of political thought and criticism they think of you as representing, and, in general, have added their voices to those of the Liberals in what amounts to a campaign of deprecation directed against Order and History.“⁹⁹

Dieser Bericht Kendalls dürfte Voegelin kaum überrascht haben, kannte er doch zweifellos die vernichtende Rezension der beiden Griechenland-Bände von *Order and History*, die Stanley Rosen, ein Schüler von Strauss, im Winter 1958 in der *Review of Metaphysics*

⁹⁸ Entsprechende Listen finden sich als Anlage zu Briefen vom 8. Juni 1960 und 3. August 1960 von Peter Weber-Schäfer, zu jener Zeit einer der wissenschaftlichen Assistenten Voegelins in München, an Hannah Arendt, in: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, Box 60 (Information von E. Patard).

⁹⁹ Brief vom 14. Oktober 1959 von Willmoore Kendall an Voegelin, in: Steven D. Ealy/Gordon Lloyd, *The Eric Voegelin–Willmoore Kendall Correspondence*, in: *Political Science Reviewer*, Vol. 33, 2004, S. 357-412; hier S. 395.

veröffentlicht hatte – eine Zeitschrift, in der auch Strauss rezensierte.¹⁰⁰

Die Durchsicht der Korrespondenzen Voegelins zeigt, dass er die Bedeutung von Strauss als politischen Philosoph ohne Einschränkung anerkannte. Sie zeigt allerdings auch, dass ihm dessen ambivalente Haltung ihm gegenüber keineswegs entgangen war. So hatte ihm Schütz 1951 über ein langes Gespräch mit Strauss berichtet und von dem dabei gewonnenen Eindruck, dass Strauss eine „herzliche Verehrung“ für Voegelin habe, allerdings „immer sehr sorgfältig darauf bedacht [gewesen sei], sich selbst Ihnen gegenüber zu behaupten.“ „Das ist einer jener merkwürdigen Faelle“, so Schütz, „in denen ein wirklich vernünftiger Mann und guter Kenner der Philosophie immerfort ueber seine eigenen Minderwertigkeitsgefuehle stolpert.“¹⁰¹ Dazu Voegelin:

„Was Sie in Ihrem Brief vom 28. Dezember über Strauss schreiben, hat mich sehr interessiert. Ich hatte im Gespräch mit ihm immer das Gefühl, dass wir eigentlich in allem herzlich einverstanden sind, aber dass trotzdem ein unfassbarer Widerstand da ist, dessen Gründe undurchsichtig bleiben. Dabei ist er einer der Wenigen, die wirklich etwas von Philosophie verstehen, und von seiner Studie über arabisch- und jüdische Philosophie, die er mir in Chicago lieh, habe ich sehr viel gelernt.“¹⁰²

¹⁰⁰ Stanley Rosen, Order ad History, in: *Review of Metaphysics*, 12, Dezember 1958, S. 257-276. In der langen Liste der kritischen Punkte, die Rosen anführt, finden sich zahlreiche Einwände, die auch in einer Besprechung aus der Feder von Strauss zu erwarten gewesen wären: eine unzulässige Beurteilung und Bewertung der klassischen griechischen Philosophie aus christlicher Perspektive; Reduzierung der griechischen Spekulationen auf eine Theologie vor-Paulinischer und –Augustinischer Ausrichtung; Transformation der Philosophie in mystische Theologie; Verwandlung Platons in einen religiösen Existentialisten; Sympathisierung mit dem modernen Historismus; Degradierung der Philosophie zur Dienerin des Glaubens; Plädoyer für die Historizität der Wahrheit; antirationaler christianisierter Existentialismus; Unterbewertung von Theorie zugunsten des existentiellen Pathos; Reduzierung der Metaphysik auf den Mythos, insbesondere im christlichen mystischen Verständnis, usw.

¹⁰¹ Brief vom 28. Dezember 1951 von Schütz an Voegelin, in: *Briefwechsel 1938-1959* (hrsg. v. Wagner/Weiss), S. 409.

¹⁰² Brief vom 12. Januar 1952 von Voegelin an Schütz, in ebd., S. 413.

Und als Voegelin einige Monate später von Helmut Kuhn eingeladen wurde, in der von diesem und Gadamer neu gegründeten Zeitschrift *Philosophische Rundschau* über den Forschungsstand im Bereich der politischen Theorie zu berichten und er dieses Angebot mit Hinweis auf seine Arbeit an *Order and History* ablehnte, empfahl er Strauss, „als der gegebene Mann über den Stand der Theorie zu schreiben.“¹⁰³ Dass sich an dieser grundsätzlich positiven Einstellung Strauss gegenüber auch Jahre später nichts geändert hatte, zeigt ein Brief vom Februar 1977 an John East, der Voegelin einen Artikel über Strauss geschickt hatte, zu dem dieser kommentierend bemerkte:

„It was a pleasure to read your article, and I have no quarrel with its positive content. Still, I am not quite happy about it. For Strauss, after all, did not the work he did, in order to extend comfort to Conservatives. He was a great scholar, and by the influence on his students he was instrumental in restoring a certain amount of serious scholarship to a field as sadly lacking in it as is political science. If one puts the weight as strongly as you do on the incompatibility of his classic and Judaeo-Christian tradition with the current isms, you underplay perhaps the fact that such a thing as ‘science’ in the classic science really exists, and that the various isms represented in our universities are not only immoral but objectively wrong [...]. I am far from agreeing with Strauss on everything, but he certainly has been a noticeable force in raising the awareness of standards in science.“¹⁰⁴

¹⁰³ Brief vom 19. Oktober von Voegelin an Helmut Kuhn.

¹⁰⁴ Brief vom 5. Februar 1977 von Voegelin an John East, in: *CW 30, Selected Correspondence 1950-1984*. Translations from German by Sandy Adler, Thomas A. Hollweck and William Petropulos, ed. with an Introduction by Thomas A. Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press, 2007, S. 819 f.

VI

Der Eindruck, den die Lektüre des Briefwechsels hinterlässt, ist zwiespältig: Einerseits enthält er eine Reihe hochinteressanter Briefe zu zentralen philosophischen Problemen. Das gilt insbesondere für die Briefe über den Dialog und den Mythos bei Platon; es gilt nicht minder für den Disput über das Verhältnis von Wissenschaft und Glauben. Und von Interesse sind natürlich die zahlreichen Äußerungen zum Zustand der modernen Sozialwissenschaft, die in der gemeinsamen Abneigung gegen Karl Popper eine polemisch-pikante Zuspitzung erfahren. Andererseits kommen zentrale Aspekte im eigenen wie auch im Werke des anderen gar nicht zur Sprache oder werden nur am Rande thematisiert. Das gilt auf der einen Seite für das sogenannte „theologisch-politische Problem“, das Heinrich Meier so überzeugend als das einheitstiftende und die Jahre übergreifende Thema des Strauss'schen Werkes herausgearbeitet hat. Es gilt umgekehrt für den Erfahrungsbegriff, der spätestens seit Ende der 40er Jahre dem Werke Voegelins zugrundeliegt und gleichermaßen die Achse seiner Geschichtsphilosophie wie auch seiner Philosophie des Bewusstseins bildet. Eine vertiefte Diskussion dieses Begriffes und des ihm korrespondierenden Symbolverständnisses hätte nicht nur zu interessanten hermeneutischen Problemen führen können. Es hätte vermutlich auch zu einer analytischen Differenzierung der Begriffe „Vernunft“, „Offenbarung“, „Religion“ und „Wahrheit“ geführt und damit vermutlich Wege zu einer Annäherung in diesen zentralen Punkten geebnet. Und natürlich hätte im Rahmen eines solchen Gesprächs auch das schon zu Beginn der Korrespondenz diskutierte Verhältnis von Mythos und Logos bei Platon weiter geklärt werden können. Doch nichts dergleichen geschieht. Keiner von beiden scheint an einer wirklichen Vertiefung des Gesprächs interessiert. Wenn Voegelin sich in seinen *Autobiographischen Reflexionen* daran erinnert, in der zweiten Hälfte der 40er Jahre bei seinen Studien über Vico, Schelling und Platon seinen bis dahin in der *History* verwendeten Ideenbegriff durch den Erfahrungsbegriff ersetzt zu haben, dann wundert man sich, warum er darüber nicht mit Strauss korrespondierte. Schließlich war der Kreis kompetenter Gesprächspartner klein, und Leo Strauss zählte zweifellos dazu. Die-

selbe Frage stellt sich, als er einige Jahre später, im Frühjahr 1952, diesen neuen Ansatz in der Einleitung zu *Order and History* ausarbeitete und deren Entwurf mit der Bitte um Stellungnahme zwar Karl Löwith schickte, nicht aber Leo Strauss.

Wenn Gadamer zum Strauss-Voegelin-Briefwechsel bemerkte, „the two men never reached complete agreement“¹⁰⁵, so ist dies zwar zutreffend, greift in der Sache aber ebenso zu kurz wie die Feststellung von Peter Emberley und Barry Cooper in ihrer Einleitung zum Briefwechsel: „The apparent disagreement in terminology and details, then, can be seen as a difference in focus rather than of substance.“¹⁰⁶ Wie die vorangehende Analyse gezeigt haben dürfte, ist genau das Gegenteil der Fall: Das „disagreement“ zwischen Strauss und Voegelin beschränkte sich eben nicht nur auf Terminologie, Details und Fokus – es bestand in der Substanz.¹⁰⁷ Denn es betraf das Verständnis von „Philosophie“ ebenso wie das von „Offenbarung“ und deren Verhältnis zueinander. Und es betraf, wie ein abschließender Blick auf das Gesamtwerk beider Denker zeigen wird, noch vieles mehr – auch und gerade Grundsätzliches: Geschichte, Christentum, die menschliche Natur, für die für Voegelin die Offenheit zur Transzendenz konstitutiv war. Und weil dies so war, rückte die Frage nach Gott immer stärker in den Mittelpunkt seines Denkens, das zunehmend die Form meditativer Reflexion annahm. Bezeichnenderweise lautete der Titel seines letzten, in den Wochen vor seinem Tode geschriebenen und deshalb un abgeschlossenen Textes „Quod Deus Dicitur“ – „Das, was Gott genannt wird“¹⁰⁸ – eine Meditation über die Erfahrung, die hinter dem Symbol „Gott“ steht.

¹⁰⁵ Hans-Georg Gadamer, Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science in: Emberley/Cooper, *Faith and Political Philosophy*, S. 251-266; hier S. 249.

¹⁰⁶ Emberley Cooper, *Faith and Political Philosophy*, S. XV.

¹⁰⁷ So auch Dante Germino, Leo Strauss Versus Eric Voegelin on Faith and Political Philosophy, in: *The Political Science Reviewer*, Vol. XXIV, 1995, S. 251-275. Siehe insbesondere S. 529 und 540 f.

¹⁰⁸ Eric Voegelin, Quod Deus Dicitur, in: *Journal of the American Academy of Religion*, Jg. 53, 1985, No. 3, S. 569-584. Dt. in: *Voegelin, Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, S. 180-204.

VII

Schon unsere flüchtige Durchsicht der Korrespondenz hat die tiefgreifenden Unterschiede, ja Gegensätze im Denken von Strauss und Voegelin sichtbar werden lassen. Würde man nun noch einen Blick auf ihrer beider Werk werfen – was den Rahmen eines Nachworts dann allerdings endgültig sprengen würde –, so würde sich dieser Eindruck in vieler Hinsicht noch vertiefen. Die Unterschiede zeigt schon ein Blick auf die Themen und Problemkomplexe ihrer Forschungen. So kreisen die späteren Schriften von Strauss um zwei eng aufeinander bezogene Zentren: um die klassische politische Philosophie im Allgemeinen und das Sokratische Fragen im Besonderen, in der Absicht, den verschütteten normativen Kern der klassischen politischen Philosophie – also die Fragen nach dem guten Leben und der dieses ermöglichenden guten Gesellschaft – freizulegen. Zum anderen befassen sie sich mit den Entwicklungen, die diesen Kern in der Moderne verschütteten. Neben den großen Monographien über Machiavelli und Hobbes, ist es vor allem die Schrift *Natural Right and History*, die in ihren eindringlichen Studien über Hobbes, Locke und Rousseau, Hume und Max Weber die Geschichte der modernen politischen Philosophie als eine Geschichte des Verfalls des klassischen Naturrechts und als Verlust des normativen Horizonts zeichnet, als einen Abstieg in durch Historismus und Relativismus verursachte geistig-moralische Orientierungslosigkeit.

Wenn man so will – und um im Bild zu bleiben – kreisen auch die Arbeiten Voegelins um zwei Zentren, und auch hier sind diese eng aufeinander bezogen. Das eine ist die geistige Krise der westlichen Zivilisation, deren Ursachenanalyse sich von den *Politischen Religionen* über die *History of Political Ideas* zur *New Science of Politics* zieht und sich seit den 60er Jahren in einem Geflecht kleinerer Arbeiten – u.a. „Eclipse of Reality“, „Wisdom and the Magic of the Extreme“ sowie „Hegel – A Study in Sorcery“ – verzweigt. Den größeren Horizont dieser zunächst vor allem geistesgeschichtlich angelegten, später aber zunehmend bewusstseinstheoretisch ausgerichteten Studien bildet bei Voegelin der seit dem Hochmittelalter sich vollziehende Verfall der christlichen Zivilisation sowie des sie

fundierenden Welt- und Menschenbildes. Aus dieser Krisendiagnose ergab sich als Aufgabe und zugleich zweites Zentrum die Schaffung eines neuen „Ordinatensystems der Welt- und Personenkenntnis ... , das *jenseits* der sich auflösenden christlichen Gemeinschaftskultur steht“ – so Voegelin 1943, zu einer Zeit also, in der sich die Korrespondenz mit Strauss gerade zu verdichten begann.¹⁰⁹ Obwohl auch in dem von ihm erarbeiteten neuen Ordinatensystem die christliche Erfahrung der Unmittelbarkeit des Menschen unter Gott weiterhin den zentralen Platz einnimmt, verstand sich Voegelin nicht als christlicher Denker, jedenfalls nicht im engeren und schon gar nicht im konventionellen Sinne. Dazu sah er die Entwicklung der Kirche zu kritisch und deutete sie, insbesondere nach der Abdrängung der Mystik in die Häresie, als eine Geschichte geistigen Verfalls.¹¹⁰ Vielmehr ging es ihm generell um eine Revitalisierung der verdorrten religiösen Wurzeln, d.h. um eine Wiedergewinnung der von der Moderne verschütteten „Offenheit“ des Menschen zur Transzendenz und eng damit verbunden um die Erforschung der Verfeinerungen und Differenzierungen, die das Transzendenzbewusstsein im Laufe der Geschichte erfahren hatte. In der Logik dieses Anliegens lag sein zeitliches Ausgreifen weit Griechenlands, zu den Propheten Israels und noch weiter zurück zu den Ordnungserfahrungen und -symbolen der kosmologischen Reiche des Nahen und Fernen Ostens, und schließlich auch noch über diese hinaus zu den kosmologischen Symbolisierungen auf der Ebene neolithischer und paläolithischer Stammesgesellschaften. Bezeichnenderweise lief eines seiner letzten geschichtsphilosophischen Projekte unter dem Titel *The Drama of Humanity*.¹¹¹ Bei diesem Bemühen um eine breite empirische Grundlage seines Philosophierens sah sich Voegelin in der Tradition komparativer Forschungsansätze von Soziologen wie Auguste Comte

¹⁰⁹ Brief vom 28. Dezember 1943 von Voegelin an Schütz, in: *Briefwechsel 1938-1959* (hrsg. v. Wagner/Weiss), S. 209 f. (Hervorh. PJO).

¹¹⁰ Siehe Brief vom 21. Dezember 1947 von Voegelin an Hermann Broch, in: *Hermann Broch. Ein Briefwechsel im Exil 1939-1949*. Hrsg. v. Thomas Hollweck, *VOP*, No. 61, München, November 2007, S. 39.

¹¹¹ Eric Voegelin, *Das Drama des Menschseins. Die Walter Turner Candler Lectures*. Hrsg. und mit einem Nachwort v. Peter J. Opitz, Wien: Passagen Verlag, 2007.

und Max Weber, und von Geschichtsphilosophen wie Eduard Meyer, Arnold Toynbee und Karl Jaspers.

Parallel zum kontinuierlichen Ausbau dieses empirischen Fundaments durch die Aufarbeitung der historischen, kulturwissenschaftlichen und archäologischen Forschungen erfolgte deren theoretische Durchdringung, die in zwei großen Sachkomplexen ihren Niederschlag fand: im Entwurf einer Geschichtsphilosophie sowie in einer Philosophie des Bewusstseins. Dabei stand in beiden die Erforschung und Entwicklung des Realitäts-, insbesondere des Transzendenzverständnisses im Vordergrund. In der Geschichtsphilosophie waren dies die überaus verwickelten Prozesse geistiger Differenzierung, die im zivilisationsübergreifenden Vergleich zu rekonstruieren waren; in der Bewusstseinsphilosophie ging es um den Charakter des Bewusstseins als eines „Prozesses sich vertiefender Einsicht in seinen eigenen Logos“¹¹², d.h. um die Erhellung der Sachstruktur des Bewusstseins, der es prägenden Erfahrungen, Spannungen und Strukturen, also um das, was Voegelin später als „noetische Exegese“ bezeichnete.

Diese Unterschiedlichkeit des philosophischen Werkes von Strauss und Voegelin ist kein Zufall, sondern Ausdruck eines ebenso unterschiedlichen Selbstverständnisses beider Denker und – damit eng verbunden – auch ihres Verständnisses von Philosophie. Am deutlichsten formuliert findet sich das Verständnis Voegelins im Vorwort von *Order and History*. In ihm bestimmt er Philosophie als „love of being through love of devine Being as a source of its order. The Logos of being is the object proper of philosophical inquiry...“¹¹³ Die religiöse Grundierung dieses Verständnisses und der Transzendenzbezug, der in ihm anklingt, finden ihr Echo in dem dem Werk vorangestellten Augustins – *De vera religione* entnommenen – Motto: „Bei der Betrachtung der geschaffenen Dinge darf nicht eitle oder flüchtige Neugierde vorherrschen, vielmehr muss sie stufenweise zum Unsterblichen und immer gleich Bleibenden hinaufführen.“ Das Platonische Bild vom *epanodos*, vom Aufstieg aus der Höhle des Nichtwissens hinauf in die Höhe zur Idee des Guten ist

¹¹² Voegelin, *Anamnesis*, S. 7.

¹¹³ Voegelin, *OH* I, S. XIV. Dt.: *OG* 1, S. 32.

unübersehbar. Mehr noch, es erklärt auch, warum das Politische im engeren Sinne und damit auch die politische Philosophie im Werk Voegelins im Laufe der Jahre zunehmend in den Hintergrund tritt – soweit, dass er von Vielen kaum noch als politischer Philosoph wahrgenommen wird.

Ganz anders Leo Strauss: Auch er verwendet das Bild der Platonischen Höhle, die er aufgrund des Verfalls der politischen Philosophie in der Moderne noch durch eine weitere Höhe unterkellert sieht – was die Aufgabe des politischen Philosophen insofern ungleich weiter erschwert, als er die Kellerbewohner nun zuerst aus der unteren Höhle herausführen muss. Und auch für Strauss besteht Philosophie „im Aufsteigen von Meinungen zum Wissen oder zur Wahrheit, in einem, kann man sagen, durch Meinungen geleitetes Aufsteigen“.¹¹⁴ Doch das Movens dieses Aufstiegs ist nicht die Liebe zum göttlichen Sein und auch das in diesem Aufstieg gewonnene Wissen bezieht sich nicht auf eine göttlich erschaffene und durchwirkte Seinsordnung. Und nicht minder fremd ist Strauss die Vorstellung Voegelins, dass dieser Aufstieg eine historische Dimension haben könnte, und Philosophie, will sie zu den Prinzipien vordringen, zu einer Philosophie der Geschichte werden muss. Mehr noch: Er lehnt diese Auffassung, aus Sorge dass sie zu einer Relativierung der „Wahrheit“ führen könnte, vehement ab.

Auch in seinem Selbstverständnis weist Strauss nur wenig Ähnlichkeiten mit demjenigen Voegelins auf. War dieser bestrebt, auf den Spuren der mystischen Denker zur *fruitio Dei* oder gar zur *unio mystica* zu gelangen, so bleibt Strauss bodenständig und in seinem

¹¹⁴ Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, S. 128. Einige Jahre zuvor, in einem Brief an Löwith, heißt es: „die Philosophie ist der Versuch, Meinungen über das Ganze durch echtes Wissen vom Ganzen zu ersetzen.“ Brief vom 20. August 1946 von Leo Strauss an Karl Löwith, in *GS* 3, S. 666. Ähnlich, aber in der Bestimmung des Gegenstands der Philosophie ein wenig präziser, heißt es in „What is Political Philosophy?“ (S. 11): „[Philosophy is] the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole. Instead of ‚the whole‘ the philosophers also say ‚all things‘ [...] Quest for knowledge of ‚all things‘ means quest for knowledge of God, the world, and man – or rather quest for knowledge of the nature of all things: the natures in their totality are ‚the whole‘.“ Zum Wissenschaftsverständnis von Strauss siehe auch den anregenden Aufsatz von Stanley Rosen.

Denken im Aristotelischen Sinne auf die „menschlichen Dinge“ bezogen, und hier bemüht, „truly to know both the nature of political things and the right, or the good, political order.“¹¹⁵ Wirft man im Lichte dieser Bestimmung einen Blick auf das Werk von Strauss, so zeigt sich unmissverständlich, dass dessen Hauptgegenstand nicht die Natur des „Ganzen“, sondern die der politischen Dinge ist, dass Strauss also ein politischer Philosoph war – auch wenn seine Selbsteinschätzung bescheidener ausfiel und Strauss selbst sich nicht als großen Denker, sondern als Gelehrten betrachtete. So bemerkte er in seiner Einführungsvorlesung zum Heideggerschen Existentialismus:

„I know that I am only a scholar. But I know also that most people who call themselves philosophers are mostly, at best, scholars. The scholar is radically dependent on the work of the great thinkers, of men who faced the problems without being overpowered by any authority. A scholar is cautious: methodic, not bold. He does not become lost to our sight in, to us, inaccessible heights and mists, as the great thinkers do. Yet, while the great thinkers are so bold, they are also much more cautious than we are; they see pitfalls where we are sure of our ground. We scholars live in a charmed circle, light – living, like the Homeric gods – protected against the problems by the great thinkers. The scholar becomes possible through the fact that the great thinkers disagree. Their disagreement creates a possibility for us to reason about their differences – to wonder which of them is more likely to be right. We may think that the possible alternatives are exhausted by the great thinkers of the past.“¹¹⁶

Betrachtet man den Briefwechsel und im Lichte dieser Grundüberzeugungen, Ziele und Selbsteinschätzungen, so wird deutlich, dass auch ein Dialog „verwandter Seelen“ Grenzen hat, die sich nur schwer überschreiten lassen.

¹¹⁵ Strauss, *What is Political Philosophy?*, S. 12.

¹¹⁶ Leo Strauss, *An Introduction to Heideggerian Existentialism*, in: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, S. 29-30.

