



ILLiad TN: 681586

Call #: B3.D4

Journal/Book Title: **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**

Volume: **52**

Issue: **5**

Month/Year: **:2004**

Pages: **823-829**

Article Author: **Hent de Vries**

Article Title: **"In der Gewalt des theologisch-politischen Dilemmas"**

Note:

**WARNING CONCERNING COPYRIGHT RESTRICTIONS**

The copyright law of the United States (Title 17, United States Code) governs the making of photocopies or other reproductions of copyrighted materials.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research". If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use", that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copying order if, in its judgment, fulfillment of the order would involve violation of copyright law.

**Patron Information**

Name: **Hent de Vries**

Username: **kdevrie1**

Status: **Faculty**

Department: **Humanities**

Email: **hentdevries@jhu.edu**

Delivery Method: **Electronic Delivery**

**Transaction # 681586**

## In der Gewalt des theologisch-politischen Dilemmas

Von HENT DE VRIES (Baltimore)

HEINRICH MEIER: DAS THEOLOGISCH-POLITISCHE PROBLEM. Zum Thema von Leo Strauss, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2003, 72 S.

In einer Zeit, in der internationale Beziehungen und Geopolitik auf (beinahe) schicksalhafte Weise von einer Gruppe von Denkern – manche würden sagen: Ideologen – bestimmt werden, die man für gewöhnlich als Neo-Konservative („neocons“ im amerikanischen Sprachgebrauch) bezeichnet und die mit dem Erbe von Leo Strauss in Verbindung stehen, ist Heinrich Meiers neues Buch ein willkommener Versuch, einen Schritt zurückzutreten und neu zu bewerten, worum es bei Leo Strauss geht. Meier depolitisiert das Werk von Leo Strauss nicht, sondern gesteht dem Philosophen zu, dass er das Politische anders thematisiert und dass er auf andere Weise politisiert. Trotz des Protestes gegen Versuche, das Erbe von Strauss für einige der jüngsten drakonischen Maßnahmen im „Krieg gegen den Terrorismus“ und insbesondere im Krieg gegen den Irak in Anspruch zu nehmen (oder zu missbrauchen) – ein Protest, der wohl am vehementesten in einem Leserbrief von Strauss' Tochter an die *International Herald Tribune* seinen Ausdruck gefunden hat –, scheint es an der Zeit, einen genaueren Blick auf die – oft nur impliziten – Leitprinzipien zu werfen, die das elitäre und autoritäre, manche würden sagen voluntaristische und anti-demokratische, zumindest aber un-, wenn nicht gar anti-moderne und so oft beklagte wie gepriesene politische Denken von Leo Strauss bestimmen.

Meier, Herausgeber der Gesammelten Schriften von Strauss und Autor mehrerer eingehender und provokanter Studien zu Carl Schmitt und Leo Strauss sowie zu dem intellektuellen Verhältnis, das die beiden Denker zueinander hatten<sup>1</sup>, arbeitet hier eine der beiden zentralen Fragen heraus, die den indirekten Leitfaden der frühen Arbeiten von Strauss bilden, nämlich die Frage: Was konstituiert das Politische und wie modifizieren und mildern klassische und moderne Regime das uralte Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung ab, das sich in der Geschichte westlichen Denkens auf unterschiedliche Weise als Antagonismus, Analogismus, wechselseitiges Aufeinander-Angewiesensein darstellte und sich durch vielfache Versuche der Versöhnung und Verschmelzung auszeichnete? In dem vorliegenden schmalen Band, einer Begleitschrift zu seiner Münchener Antrittsvorlesung *Warum politische Philosophie?*, hat der Autor drei Formate gewählt, in denen er sich der Frage nähert: eine Vorlesung, einen Kommentar und eine Anmerkung. Er konzentriert sich dabei auf die grundlegende Frage nach dem Theologisch-Politischen, wie Strauss sie verstand; ferner auf das gleichlaufende Problem des Verhältnisses von Philosophie und Glauben; und schließlich auf die Bedeutung und Folgen des von Heidegger (und Conrad Ferdinand Meyer) gemachten und von Strauss untersuchten Vorschlags, den Tod zu vergöttlichen oder Gott zu mortifizieren („der Tod als Gott“, „Gott ist Tod“, „God = Tod“).

1 Vgl. vor allem H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart 1994; ders., *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart 1996; und ders., *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*, Stuttgart 1998.

Ich will mich hier auf das Argument konzentrieren, das Meier in den ersten beiden Kapiteln vorlegt.<sup>2</sup> Er lässt sich von zwei Aussagen Strauss' aus den Jahren 1962 und 1964 leiten, in denen Strauss erklärt, dass er sich seit seiner frühen Arbeit in den Jahren 1924 bis 1928 „in der Gewalt des theologisch-politischen Dilemmas“ befinde, seit einer Zeit also, in der er sich erstmals mit der Bibelkritik des 17. Jahrhunderts vertraut machte, was zur Veröffentlichung von *Die Religionskritik Spinozas* führte. Ebenso war dies eine Zeit, in der er sich mit der dialektischen und dialogischen Theologie Karl Barths und Franz Rosenzweigs, mit ihren Rückwirkungen auf die christliche und jüdische Orthodoxie auseinandersetzte. So drückt es auch Strauss selbst aus, indem er einen Terminus verwendet, der sich in seinen Werken sonst selten wörtlich finden lässt: „Das theologisch-politische Problem ist seitdem *das* Thema meiner Untersuchungen geblieben.“ Meiers Buch, das sich nicht nur auf eigene frühere Studien zu Strauss, sondern auch auf dessen Briefwechsel mit Alexandre Kojève, Karl Löwith und Gershom Scholem stützt, widmet sich dementsprechend der Darlegung der Bedeutung dieser Aussage und der Frage, warum sie andere Ausdrücke ersetzen kann, Formulierungen wie „Athen und Jerusalem“, die in einem anderen Zusammenhang die Spannung zwischen Philosophie und Offenbarung beschwören und die seit den dreißiger und vierziger Jahren als weiteres Paar von Gegensätzen dienen, ebenso wie die Paare „Alte und Moderne“, „Philosophie und Gemeinschaft“, „exoterisches und esoterisches Schreiben“.

Meiers provokante Behauptung ist, dass die prominente Rolle des theologisch-politischen Problems bei Strauss bedeute, dass es für Strauss alle anderen Probleme in sich einschließt. Und wenn der Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung in Vergangenheit und Zukunft sich nach Strauss' Ansicht auf einen Punkt bringen lässt, wie er ihn 1948 auf Einladung Karl Löwiths am *Hartford Theological Seminary* in Connecticut zum Ausdruck brachte: „Eine Philosophie, die glaubt, die Möglichkeit von Offenbarung widerlegen zu können – und eine Philosophie, die dies nicht glaubt: *das* ist die wahre Bedeutung der querelle des anciens et des modernes“ (zit. nach: 16), dann, so Meier, erinnert uns das theologisch-politische Problem nicht nur an die Spannung zwischen der freien Forschung des Denkens und der souveränen Autorität des göttlich inspirierten Wortes, das heißt zwischen menschlicher und göttlicher Führung in individuellen und kollektiven Fragen, sondern vor allem an die – fortwährende, ja erneuerte und sogar gesteigerte – „Schwierigkeit, die Möglichkeit der Offenbarung zu widerlegen“ (16).

Erkenntnistheoretisch und existenziell konstituierte somit die Möglichkeit von Offenbarung die größte Herausforderung für die Suche der Philosophie nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Anders – und mehr – als Politik oder Poesie würde göttlich eingegebene Erkenntnis zeigen, dass die Vernunft nicht zur ganzen Wahrheit gelangt und dass die Autonomie und Freiheit eines philosophisch reflektierten Lebens nicht die Intensität und Aufrichtigkeit eines Lebens erreichen, dessen Erlösung in Gehorsam und als Gnadenakt akzeptiert wird. In Strauss' *Notiz zum Plan von Nietzsches Jenseits von Gut und Böse* aus dem Jahr 1973 heißt es: „Die fundamentale Alternative ist die zwischen einer Herrschaft der Philosophie über die Religion und einer Herrschaft der Religion über die Philosophie; es ist nicht, wie für Platon und Aristoteles, die zwischen dem philosophischen und dem politischen Leben.“ (Zit. nach Meyer: 19)

2 Das erste Kapitel enthält Meiers Beitrag zu dem internationalen Münchener Symposium *Living Issues in the Thought of Leo Strauss* (Sommer 2002).

Weit davon entfernt, einer Rückkehr zu den Klassikern politischer Theorie im Sinne einer politischen Agenda der „Restitution“ (29) das Wort zu reden, unterwirft Strauss demnach *in einem ersten Schritt* die Frage des Politischen einer vorläufigen Betrachtung im Hinblick auf die historisch veränderlichen – obgleich notwendig hegemonialen – Verhältnisse zwischen Vernunft und Offenbarung und der ihnen entsprechenden Lebensweisen. Mit Nietzsche erkennt Strauss damit sowohl den epochalen Wandel an, den die Offenbarungsreligionen und insbesondere das Aufkommen des Christentums bewirkt haben, als auch die Konsequenzen, die dies für ein Überdenken der Bedeutung, Konturen und Grenzen des Politischen hat. Nach Meier „trifft die Philosophie für Strauss in der Offenbarung auf die entscheidende Herausforderung. Durch die Politik kann sie in ihrem eigensten Anspruch am Ende nicht erschüttert werden, und ihr tiefstes Begehren vermag im politischen Leben keine Erfüllung zu finden. Damit die Philosophie imstande sei, die Herausforderung der Offenbarungsreligionen angemessen zu beantworten, muss sie sich im Ernst auf die Erwartungen und Forderungen einlassen, die das politische Leben auszeichnen.“ (20–21) Die philosophische Beschäftigung mit dem Politischen wäre deshalb eine Folge ihrer Auseinandersetzung mit dem Religiösen. Zugleich aber ist es nach Strauss (und gegen Nietzsche) gerade diese zweitrangige Behandlung des Politischen, die es von diesem „niederen Niveau“ (20) emporhebt. Die Auflösung des theologisch-politischen Problems liegt seiner Ansicht nach weder in einer Fixierung auf das Politische noch in einem abstrakten Konflikt zwischen den Vermögen der Vernunft und der Offenbarung, sondern in einer Antwort auf die Frage, die sowohl vom „Theologischen“ als auch vom „Politischen“ in verschiedener und konkurrierender, wenn auch nicht notwendig gegensätzlicher Weise eröffnet wird, die Frage: „*Was ist das richtige Leben?*“ (21).

Da Strauss darauf besteht, Philosophie als „Lebensweise“ anzusehen, hätte man gehofft, hier eine ausführlichere Untersuchung des interessanten Epigramms zu finden, mit dem Meier sein Buch beginnen lässt: „Philosophieren ist: im Bewusstsein der schlechthinnigen Vergänglichkeit *alles* Menschlichen, aber gleich als ob einem die ganze Ewigkeit zur Verfügung stände, nach der Wahrheit suchen – mit vollkommener Ruhe, ohne jegliche Eile – stets dringlich, aber niemals eilig – mit dem Mut zum schönen Wagnis, beständig bereit, ganz von vorn anzufangen.“ (Leo Strauss, Notiz vom 1. April 1937)

Doch das Argument, das Meier allgemein vorbringt, ist klar zu erkennen: Im Gegensatz zu den klassisch-modernen Versuchen bei Spinoza und Hobbes im 17. Jahrhundert, das antike mittelalterliche theologisch-politische Problem dadurch zu lösen, die politische oder öffentliche Sphäre zu emanzipieren, indem eine Trennung sozialer und juristischer Bereiche, eine Vielzahl „autonomer Kulturprovinzen“ (22), durchgesetzt wird, sieht Strauss in der „Parzellierung des menschlichen Lebens“ einen Rückzug der *libertas philosophandi* in die Bedeutungslosigkeit, mit unheilvollen existenziellen und kulturellen Folgen: „Im vermeintlich schieflich-friedlichen Mit- und Nebeneinander von Wirtschaft, Politik, Religion, Kunst, Wissenschaft usw. kommen der Philosophie die ernstesten Alternativen abhandeln, und mit ihnen verblasst das Bewusstsein, dass die Philosophie eine besondere Lebensweise ist. In der Welt der modernen Kultur, die sie maßgeblich mit ins Werk setzen half, ist die Philosophie weniger denn je dafür gerüstet, die Auseinandersetzung mit der Offenbarung zu bestehen und ihr Recht und ihre Notwendigkeit vernünftig zu begründen.“ (Ebd.) Im modernen – vermeintlich radikal aufgeklärten – Zusammenhang ist das Resultat lediglich die Entzweiung von Vernunft als zweckgerichteter Rationalität einerseits und von Glauben als Obskurantismus und Aberglaube andererseits: „Seinen weithin sichtbaren Ausdruck findet dieser Zustand in der

Existenz des Bourgeois, der sich gegen alle Ansprüche, die aufs Ganze gehen, verschließt, und in einer Philosophie, die die Frage *Warum Philosophie?* nicht mehr zu beantworten weiß.“ (23–24) Die Folgerung aus dieser Diagnose scheint klar: „Ein theologisch-politischer Traktat mit der ‚genau entgegengesetzten Tendenz‘ der Traktate, welche die historische Entwicklung zur liberalen ‚Kultur‘ grundlegten [...], hätte demnach die Ansprüche, die die ‚ursprünglichen Tatsachen‘ der Politik und der Religion beibehalten, in aller Deutlichkeit wieder ins Bewusstsein zu rufen und den Zusammenhang neu verständlich zu machen, der zwischen beiden besteht.“ (24) Solch ein Traktat fände seinen Antrieb – und letztlich sein Ziel – in einer philosophischen Geste, die weder in der traditionellen *theologia naturalis* noch in den philosophischen Diskursen über das moderne Gemeinwesen verankert ist: „Strauss hat weder eine Gründung unter Berufung auf die Offenbarung – auf eine der konkurrierenden Offenbarungstraditionen – nach dem Vorbild Alfarabis oder Maimonides’ versucht, noch konnte er sich zu einem politischen Gegenentwurf verstehen. Für das erstere fehlten alle historischen Voraussetzungen, gegen das letztere sprachen die politischen Erfahrungen, die die früheren Gegenentwürfe zeitigten.“ (24–25)

Nichtsdestotrotz findet sich bei Strauss, *in einem zweiten Schritt*, eine „Rückkehr“ (29) zur platonisch-aristotelischen Auffassung der „ungläubige[n], philosophische[n] Grundlegung des Offenbarungsglauben in ihrem Ursprung“ (zit. nach: 26) und somit eine „genau entgegengesetzte Tendenz“ zur modernen philosophischen Auffassung des Naturrechts. Philosophie wird nicht in Hinsicht auf eine Theorie des Politischen und die Idee der „vollkommenen Stadt“ (29) politischen Zielen untergeordnet; im Gegenteil, die Frage des Politischen wird um der „Selbstbesinnung der Philosophie“ (28) willen angesprochen. In der Tat, so Meier, ist, nachdem er seine früheren nationalistischen Ansichten aufgegeben oder verleugnet hat, vom Moment seines Rufs an die University of Chicago an die einzige von Strauss verfolgte politische Agenda die Gründung einer eigenen Schule gewesen.

Diese Selbstbesinnung führt zu der Einsicht, dass die Philosophie in ihrem Versagen, die Möglichkeit von Offenbarung zu widerlegen (und sich selbst als rationale Notwendigkeit zu rechtfertigen), sich als ihrerseits auf einem Willensakt basierend offenbart, in gewisser Weise als auf einem Glauben beruhend. Oder, etwas weiter im Text: „Wenn Philosophie sich nicht als rationale *Notwendigkeit* rechtfertigen kann, so beruht ein Leben, das der Suche nach erwiesenerem Wissen gewidmet ist, selbst auf einer unerwiesenen Annahme – dies jedoch bestätigt die Glaubensthese, dass es keine Möglichkeit von *Stetigkeit* eines *folgerichtigen* Lebens gibt ohne Glauben oder den Glauben in Offenbarung.“ (Zit. nach: 34–35) Doch solcher Glaube, der auf dem Gehorsam gegenüber der göttlichen Autorität beruht, fügt Meier hinzu, bedarf selbst menschlicher Leitung. Das Wesen des Theologisch-Politischen würde sich in genau diesem „mixtum compositum“ manifestieren, das heißt in der Einsicht, dass göttliche Autorität menschliches Urteil und Interpretation fordert. Die Zentralität des Theologisch-Politischen würde sich weiterhin in der Tatsache zeigen, dass sie die größte Herausforderung der Philosophie anzeigt. Es ist nicht nur so, dass die einfache „*Möglichkeit* von Offenbarung“ die Philosophie mit ihrer „*möglichen Bedeutungs-/Sinnlosigkeit*“ (zit. nach: 40) konfrontiert; vielmehr zeigt das theologische Argument, die Philosophie verfüge bisher nur über eine unzureichende Erklärung von Offenbarung, dass der Philosophie die radikale Besonderheit, Partikularität, Individualität und Ereignishaftigkeit – das heißt genauer: die „Historizität“ und „Einzigartigkeit“ (53), für die Offenbarung steht – entgegen muss. So schreibt Strauss: „Philosophie *muss* Offenbarung als Mythos interpretieren. Das heißt, sie muss den wesentlichen

Unterschied zwischen Mythos und Offenbarung übersehen.“ (Zit. nach: 53) Sie macht aus Offenbarung wieder Natur, und somit Schicksalhaftigkeit, Regelmäßigkeit. Jedoch: Die Philosophie ist, im Vergleich zu Mythos und Offenbarung, „die Alternative“ (68), denn sie ist die einzige Form von Reflexion, die in der Lage ist, ihre eigene Alternative (das heißt die Negation ihrer eigenen Lebensweise) zu denken und zu bejahen und zwar „in ihrer Notwendigkeit [...], ohne ihr zu erliegen oder ihr in [ihrem] Denken zu verfallen“ (70).

All dies würde, wie Meier betont, nicht bedeuten, dass Strauss für die Philosophie keinen anderen Ausweg sieht als den eines fideistischen, „dezisionistischen Akts“ (41), obgleich einige von Strauss' Aussagen in diese Richtung weisen (vgl. Anm., 41). Es bedeutet lediglich, dass die Philosophie ihre Freiheit und Notwendigkeit im Widerstand gegen den Widerstand, den die Offenbarung – historisch und systematisch – für sie darstellt, gewinnen muss: „Wird die Philosophie nicht einzig dadurch zu einer besonderen und bewussten Lebensweise, dass sie sich gegen einen autoritativen Einspruch behaupten muss? Lenkt das Nein Calvins oder Luthers zum *quid sit deus?* die Aufmerksamkeit nicht auf die zentrale Frage?“ (47)

Zusammenfassend scheint es, als könne das Politische das Philosophische nicht auf eigene Rechnung herausfordern; als wären die Zeiten, in denen die Politik – wieder – von Religion und Theologie durchdrungen ist, diejenigen, in denen die Philosophie zu sich kommt. Mehr als das Politische liefere die Offenbarung – daher auch die Relevanz des Theologisch-Politischen – dem Philosophischen jenen notwendigen Widerstand, gegen den es seine Freiheit bekräftigen muss und kann. Nicht nur wäre die „Aufgabe des Philosophen“, in Strauss' Worten, „zu verstehen, wie die ursprüngliche (mythische) Idee des *theos nomos* vom radikalen Verständnis der moralischen Verwicklung verändert und somit in die Idee der Offenbarung umgewandelt wird“ (zit. nach: 45). Sondern sie bestünde auch darin zu erklären, dass „die Grundlegung von Glauben in Offenbarung der Glaube in die zentrale Wichtigkeit von Moral“ ist (zit. nach: 54). Die Gründe für diese Umwandlung – und für diese „Transformationslogik“ –, die das Gesetz des Vaters (das heißt des „Gesetzgebers“ als „Maker, nicht Generator“ [60]) in transzendente Autorität umformt, werden mit Bezug auf Fustel de Coulanges *La Cité Antique* dargelegt: „Nur übermenschliche Wesen können dem Gesetz eine unantastbare und unverbrüchliche, eine die Menschen absolut bindende Autorität verleihen: das göttliche Gesetz verlangt nach göttlichen Wesen. Nicht nur unsere ersten Ahnen, sondern die Urheber unserer ersten Ahnen sind die Urheber des Gesetzes und unseres Seins.“ (61) In gleicher Weise verlangt die Unterordnung des früheren Stadiums unter ein späteres – durch umgekehrte, das heißt genealogische Implikation des Letzteren in Ersterem – einen Übergang von einer Vielzahl göttlicher Quellen zu einer, einem allmächtigen Gott (61–63); als ob die Möglichkeit des Politischen – und hierin impliziert: Liebe zur Menschheit und allgemeine Gerechtigkeit – auf dem Bedürfnis nach einem Ungeteilten, Unbegrenzten und somit weder intensiv noch extensiv Anfechtbaren beruhte, welches absoluter Gehorsam wäre. Mit anderen Worten, als ob Widerspruch und Fehlbarkeit und somit Verdrehbarkeit und Umkehrbarkeit nicht genau die Bedingung eines jeden Gemeinwesens wären, das diesen Namen verdient (um nicht von Demokratie zu reden, gleich ob sie vergangen, gegenwärtig oder noch – in der Tat, wie Derrida sagen würde, immer – *à venir* ist). Nicht so für Strauss, dessen Idee die eines „Göttliche[n] Gesetz[es]“ ist, „für das es kein Werden gibt, das keine Offenheit für neue Propheten als zukünftige Gesetzgeber kennt, das folglich keiner Relativierung mit Rücksicht auf seine Vorläufigkeit oder Überholbarkeit unterliegt“ (66). Doch dieser totalisierende Zug an Strauss' Begriff des Politischen, der schuld ist an dessen eigenartiger Mischung aus Quietismus und

Dramatisierung, sollte vielleicht als das gesehen werden, was er ist: als die transzendente Illusion der Tendenz einer jeden Ordnung, gleich ob symbolisch oder nicht, sich selbst zu hypostasieren und somit zu immunisieren. Hätte Strauss in dieser Weise den theologisch-politischen Antrieb – und die Versuchung – in allen Ansprüchen auf Souveränität, Legalität und Selbstbestimmung erkennen können? Oder beruht das Politische, das Theologisch-Politische, letzten Endes auf einem (historisch postulierten und sogar notwendigen) Inkarnationsprinzip, einem Prinzips des *mixtum compositum*, das ihm Halt verleiht und der Einsicht zum Ausdruck verhilft, dass „Liebe zu *allen* Menschen“ (56) und alle „Güte“ letzten Endes von „einem *einzelnen, individuellen* Phänomen“ abgeleitet sind statt abhängig von „Universalien“ (57)?

Das letzte Kapitel in Meiers Buch bleibt das elliptischste der drei, nicht zuletzt deshalb, weil es einen Versuch darstellt, recht rätselhaft Notizen und Hinweise von Strauss zum Thema des Todes als eines (im Fall von Sokrates) „geschichtlichen Gründungsereignis[ses] der politischen Philosophie“ (82) zu deuten. Strauss' Interpretation von Heideggers Gleichung liefert die motivierende, existenzielle – die neue, das heißt neu gesuchte oder neu gefundene – Basis für sein theologisch-politisches Problem: „Nach dem Tode Gottes rückt der Tod an die Stelle des unveränderlichen Seins oder jener unergründlichen Macht, in deren Angesicht alles Eitle zergeht, vor der alles Haltlose, Brüchige zerbricht, an der alles Uneigentliche zuschanden wird.“ (82) Es ist die Erfahrung dieses vollständig und, wie Strauss bemerkt, gottähnlichen Anderen, vor dessen Hintergrund die Suche nach Sicherheit, Gerechtigkeit und Schönheit – basierend auf Furcht und Eros – ihre Bedeutung erhält. Wie Meier bemerkt, hat die Einsicht in diese authentifizierende Funktion des Seins-zum-Tode für Heidegger keine theologisch-politische Bedeutung. Dennoch bleibt Heidegger sowohl für Strauss als auch für Meier derjenige Philosoph, „auf dessen Denken das theologisch-politische Problem seinen langen Schatten geworfen hat, ohne dass es für ihn jemals ein Thema von Gewicht war, oder vielmehr: weil es für ihn kein Thema von Gewicht war“ (10). Man ist versucht zu fragen: Hätte es ein solches sein sollen?

Jenseits des unbestreitbar klaren und provokativen Beitrags, den Meier zu den umfangreichen Forschungen zur Tradition der politischen Theologie im Allgemeinen und zur bereits bedeutenden Literatur zu Strauss im Besonderen macht, bleibt eine quälende Frage offen. Gibt es tatsächlich so etwas wie ein „theologisch-politisches Problem“ – ganz abgesehen von „dem theologisch-politischen Problem“ –, das sich ebenso als immerwährende Herausforderung an Philosophie und Religion wie an Literatur und Kunst verstehen lässt; ein Problem, welches

fikation, die in der Moderne – im Guten wie im Bösen – primär vom Standpunkt der Religion aus formuliert und theoretisiert wurden und die ebenso Thema der Vergleichenden Religionswissenschaft und der Anthropologie des Alltags sind, wie sie im gegenwärtigen philosophischen Denken zunehmend dringlicher werden. Eine solche Neuordnung eines traditionellen – jedoch noch immer eindringlichen – Problemkomplexes würde nicht nur eine Antwort auf die Gleichung „Gott=Tod“ (der Grenze des Theologisch-Politischen überhaupt) finden müssen, sondern ebenso auf das Ende und Zu-Ende-Kommen der Religion und des Theologischen weit über ihr Überleben in funktionalen Äquivalenten, nicht-synonymen Surrogaten oder formalen Analogien hinaus.

Zwar weist Meier darauf hin, dass es bereits für Strauss nicht so sehr die Unterschiede im dogmatischen oder doktrinalen Inhalt zwischen den offenbarten (monotheistischen) Religionen (das heißt Judentum, Christentum und Islam) waren, die für die Analyse wichtig sind; dennoch bleibt es schwer zu verstehen, wie sich „das theologisch-politische Problem“ jemals anderswo hätte entfalten können. Wo solche substanziellen oder materiellen Unterschiede vollkommen irrelevant für den historischen Prozess werden – eine Perspektive, die dieser Tage nur allzu erkennbar wird –, verlangt es vielleicht nach einer alternativen Untersuchung der politischen, philosophischen, theologischen und der ereignishaften, ja offenbarenden Aspekte von Erfahrung überhaupt.

## **Eine unpolitisch-politische Philosophie?**

Von MATTHIAS KAUFMANN (Halle)

HARALD BLUHM: DIE ORDNUNG DER ORDNUNG. Das politische Philosophieren von Leo Strauss, Akademie Verlag, Berlin 2002, 370 S.

Die vorliegende Studie gibt, dies sei vorausgeschickt, eine meines Erachtens insgesamt sehr gelungene, weder in Hagiographie noch in bloße Ablehnung abgleitende, stets faire Darstellung des Werkes von Leo Strauss, von den frühen zionistischen Schriften im Deutschland der Weimarer Zeit bis zum Spätwerk nach der Emeritierung von der Universität Chicago. Der Autor legt dabei von Beginn an Wert darauf, dass es sich bei den Schriften des großen Gelehrten nicht um politische Philosophie im Sinne eines systematischen Theoriegebäudes handelt, welches sich mit den normativen Problemen politischer Ordnung, etwa unter Berücksichtigung zeitdiagnostischer Erwägungen, befasst, erst recht nicht um politische Theorie, die in enger Verbindung zur empirischen Forschung steht, sondern um „politisches Philosophieren“. „Diese Denkform, die sich oft an Sokrates und Platon orientiert, setzt eher auf das Fragen als auf eine politische Theorie.“ (12) Im Hinblick darauf entwickelt der Verfasser nach einer kurzen Biographie und der Präsentation diverser Interpretationsansätze – von den dezidierten „Straussians“ über jene, die Strauss als Postmodernen lesen, und über die Kritikerinnen und Kritiker seiner Wirkung als einer „Galionsfigur“ des Neokonservatismus (333) bis zur Rezeption von Strauss als spezifisch jüdischem Denker – seine Interpretationsthese, wonach sich bei Strauss eine „paradoxe Form von politischem Philosophieren, nämlich ein