

---

*Davide Monaco, Religione e filosofia secondo Leo Strauss. Il percorso da Spinoza a Maimonide (= Studia, Bd. 72), Roma: Urbaniana University Press 2018, 206 S., ISBN 978-88-401-9019-8.*

Der Name von Leo Strauss ist eng verbunden mit originellen Neuinterpretationen einer ganzen Reihe klassischer Autoren der Philosophiegeschichte: Strauss beschäftigte sich nicht nur eingehend mit Platon, Aristoteles und Thukydides sowie mit Machiavelli, Spinoza und Hobbes, sondern machte auch Xenophon und Aristophanes – von seiner Disziplin bis dato und bis heute kaum beachtet – zum Gegenstand weitreichender Deutungen. Wenn es aber gilt, einen Denker zu identifizieren, dem Strauss eine Sonderstellung zusprach, fällt die Wahl auf eine der wichtigsten Autoritäten des jüdischen Volkes, zu dem auch Strauss selbst gehörte: Moses Maimonides (1135–1204). Strauss schrieb mehrere Aufsätze, die Maimonides einen zentralen Ort in der mittelalterlichen Philosophie zuwiesen und einen neuartigen Zugang zu seinem *Führer der Unschlüssigen* freilegte. Strauss' Verständnis für die Besonderheit dieses Werks erlaubte es ihm außerdem, Maimonides Denkform zu erfassen, ohne sie in der Nachfolge der Scholastik zu entstellen. Auf diese Weise läutete Strauss eine neue Ära der Maimonides-Forschung ein.

Weniger bekannt ist, dass Strauss' Interpretation von Maimonides einer Wandlung unterlag. Nach der Wiederentdeckung der „Kunst des Schreibens“ in den 1930er-Jahren veränderte sich seine Deutung in einer wesentlichen Hinsicht: Während für den frühen Strauss Maimonides noch ein gläubiger Jude war, lässt der späte Strauss keinen Zweifel daran, dass es sich bei Maimonides nicht um einen

Gläubigen, sondern um einen Philosophen handelt.

Die anzuzeigende Studie von Davide Monaco, derzeit Juniorprofessor an der Universität in Salerno (Italien), unterzieht die zwischen 1924 und 1935 in deutscher Sprache publizierten Schriften von Strauss über Maimonides einer sorgfältigen Analyse und artikuliert eine auf den ersten Blick überraschende These: Nicht der späte Strauss, sondern vielmehr der junge Strauss sei der bessere Leser und Interpret von Maimonides. Der junge Strauss bleibe, so Monaco, dem authentischen Gedanken Maimonides' treu, wohingegen sich der reife Strauss einer Überinterpretation des Textes schuldig mache (16).

Monaco gliedert die Rechtfertigung seiner These in fünf große Schritte: Nach einer einleitenden, historisch-biographischen Skizze zu Strauss (9–19) stellt das erste Kapitel Strauss' Werk in den breiteren Kontext des jüdischen Denkens und der historischen Forschung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie im 20. Jahrhundert (21–46). Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der ersten Begegnung von Strauss mit Maimonides, die in zwei Schriften dokumentiert ist, die vornehmlich dem Denken Hermann Cohens und Spinozas gewidmet sind: einerseits dem Aufsatz *Cohens Analyse der Bibelwissenschaft Spinozas* (1924) sowie andererseits der 1930 veröffentlichten Monographie *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (47–93). Das dritte Kapitel

konzentriert sich ausschließlich auf Strauss' Buch *Philosophie und Gesetz* (1935), in dem – so die Ansicht Monacos – Strauss die interessanteste Interpretation von Maimonides vorlegte (95–159). Der abschließende Schlussteil (161–169), der einen Ausblick auf das Spätwerk bietet, scheint den Grundstein für eine noch zu schreibende Studie zu legen, die die Interpretation von Maimonides durch den späten Strauss zum Thema machen soll.

Wie die Skizze der Gliederung zeigt, spielt Spinoza in dieser Studie nur eine Nebenrolle, obwohl er sogar im Titel einen Auftritt hat. Monaco erörtert Strauss' Spinoza-Interpretation überhaupt nur deshalb, weil sie ihm erlaubt, den Rationalismus Maimonides von dem modernen Rationalismus zu unterscheiden, der „das erkenntnistheoretische Modell der modernen wissenschaftlichen Physik voraussetzt, und alles aus dem Bereich der Erkenntnis ausschließt, was kein empirisches Fundament besitzt“ (37). Dreh- und Angelpunkt des Buches ist dagegen die Maimonides-Interpretation, die Strauss in *Philosophie und Gesetz* vorlegt. Die Pointe von Monacos Beschäftigung mit Strauss' Maimonides besteht darin, dass er Strauss gegen Strauss liest, oder besser: dass er den Maimonides des jungen Strauss gegen den Maimonides des späten Strauss in Stellung bringt. Dieses gewagte hermeneutische Manöver ist darauf zurückzuführen, dass Monaco den scharfen Gegensatz zwischen „Athen“ und „Jerusalem“ – d. h. die irreduzible und fundamentale Alternative zwischen Philosophie und Offenbarungsreligion – nicht akzeptiert, die nach Meinung vieler Interpreten den Kern und das Leitmotiv von Strauss' reifer Philosophie bildet (167–169).

Indem Monaco Strauss' Maimonides-Interpretation gleichsam auf den Kopf stellt, versucht er deutlich zu machen, dass Vernunft und Offenbarung nicht etwa als einander ausschließende Alternativen zu denken seien. Es ist Monaco vielmehr darum zu tun, die Position des jungen Strauss zu verteidigen, der zufolge „es nicht nötig ist, die Offenbarung zu widerlegen, um Philosophen zu sein“ (108). Für Monaco wie für Monacos Strauss steht fest: „Die Idee, die Philosophie müsse, um rationale Nachforschung zu sein, die Offenbarung notwendigerweise negieren, ist vollkommen modern.“ (108) Monaco versteht aus diesem Grund alle späteren Studien von Strauss über Maimonides – d. h. alle Aufsätze seit *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi* (1936), *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis* (1937), *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching* (1937) – nicht als Klärung der früheren Interpretation, sondern ordnet

sie einer ganz neuen Phase zu, in der jedoch die Einzigartigkeit und Originalität von Maimonides Zug um Zug verlorengehe (16, Fn. 26).

Die – so Monaco – eigentliche Position Maimonides' wird in der vorliegenden Studie als „moderater Rationalismus“ bezeichnet (161). Der Kern dieser Spielart des Rationalismus besteht darin, dass Philosophie und Offenbarung miteinander koexistieren können (37, 103 u. 108). Nach der Ansicht Monacos stellt dieser „moderate Rationalismus“ eine gültige Alternative zum „radikalen Rationalismus“ dar, wie er für den späteren Strauss charakteristisch ist. Für diesen „radikalen Rationalismus“, den Strauss selbst an den Beispielen Farabi und Averroes veranschaulicht (163 u. 166), dient die Offenbarungsreligion ausschließlich pädagogischen und politischen Zwecken. Die durch Offenbarung vermittelten kognitiven Inhalte sind demzufolge nicht übernatürlich, sondern für die menschliche Vernunft prinzipiell verstehbar. Die Notwendigkeit der Offenbarung hängt aus Sicht des „radikalen Rationalismus“ einzig mit dem moralischen und intellektuellen Mangel des Volkes zusammen (162). Für den „moderaten Rationalismus“, den Monaco Maimonides sowie dem jungen Strauss zuschreibt und für den er selbst Sympathien hegt, ist die Offenbarung – verstanden als Gesetzgebung – dagegen „nicht nur eine politische Notwendigkeit, [...] sondern sie hilft dem Menschen darüber hinaus, diejenigen wahren und heilsamen Begriffe von Gott zu erlangen, die für die Glückseligkeit notwendig sind. Diese Glückseligkeit besteht nicht in der moralischen Vollkommenheit, sondern [...] in der Erkenntnis Gottes.“ (169)

So verhindert der „moderate Rationalismus“, Monaco zufolge, dass die Vernunft ihre natürlichen Grenzen überschreitet und sich selbst verabsolutiert. Die Figur des Propheten dient dabei als Prüfstein, um die beiden Rationalismen voneinander zu unterscheiden: Dem „radikalen Rationalismus“ zufolge ist der Prophet etwas anderes als der Philosoph, *ohne* mehr als der Philosoph zu sein. Für den „moderaten Rationalismus“ ist der Prophet dagegen *mehr* als der Philosoph. Durch göttliche Gnade vermag der Prophet der Wahrheit ins Gesicht zu sehen. Er verfügt daher über eine Einsicht, die der Philosoph mit den Mitteln, die ihm von der Vernunft gegeben sind, nicht zu erreichen vermag (156, 158, 166). In den Worten Monacos: „Die Offenbarung muss grundlegende theoretische Wahrheiten vermitteln“ (133), die Gott und die Welt betreffen (113).

Wie Monaco selbst bemerkt, ist der „moderate Rationalismus“ nicht die Position, die der reife Strauss vertritt. Nach der Überzeugung des reifen

oder „radikalen“ Strauss genügt die menschliche Vernunft, um die Glückseligkeit erreichen zu können, weil die Glückseligkeit genau im unabhängigen Philosophieren bestehe. Niemals hätte deshalb der reife Strauss einen Satz wie den folgenden schreiben oder unterschreiben können, den sich Monaco zu eigen macht: „Die Philosophie kann und muss sich für die Offenbarung öffnen und die Antwort dieser höheren Quelle der Erkenntnis annehmen, wenn sie sich aus der *Qual der Fragen* befreien möchte, die zu stellen sie sich nicht enthalten kann, für die sie aber keine Lösung finden kann.“ (164, meine Hervorhebung)

Die kompetente Kenntnis der Quellen erlaubt es Monaco, einen unabhängigen Standpunkt gegenüber Strauss einzunehmen und so insbesondere die problematischen Aspekte von Strauss' Interpretation mit klaren Strichen hervorzuheben. Einige Beispiele mögen genügen: Strauss' Rekonstruktion der Moderne leide, so Monaco, an übermäßiger Abstraktheit, weil sie die Mehrdeutigkeit des „modernen Rationalismus“ ignoriere (37, Fn. 77) und historische Entwicklungen wie die Gründungen der Universitäten außer Acht lasse (43, Fn. 95). Nach dem Urteil von Monaco zwingt Strauss die spinozistische Unterscheidung von Einbildungskraft und Intellekt außerdem in kartesische Kategorien (70; s. auch 83, Fn. 129). Die Deutung des Naturrechts, die Strauss bei seiner Auslegung von Thomas von Aquin artikuliere, sei, so Monaco, stark stilisiert (105, Fn. 38). Strauss übersehe weiterhin, dass Maimonides die allegorische Interpretation der Bibelstellen, die die positiven Gesetze des rabbinischen Judentums betreffen, nicht gutheiße (125) und dass Maimonides sich ausdrücklich für die Popularisierung einer „aufgeklärten“ Interpretation fundamentaler Dogmen (wie der

Existenz, Einzigartigkeit und Unkörperlichkeit Gottes) ausspreche (126). Schließlich kritisiert Monaco die rein politische bzw. platonische Interpretation der Offenbarungsreligion als Gesetzgebung, die ihm sowohl aus historischer wie aus theoretischer Sicht als höchst anfechtbar erscheint: So werde einerseits die Tatsache verkannt, dass sich die Bedeutung der Offenbarung verändere. Andererseits unterliege dieser Interpretation ein Missverständnis bestimmter theologischer wie metaphysischer Elemente der mittelalterlichen Theologie und Philosophie (147, Fn. 204; 149, Fn. 213 u. 214; 154, Fn. 241).

Zusammengefasst: Die anzuzeigende Studie sei allen Leserinnen und Lesern empfohlen, die sich für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die Beziehung zwischen Philosophie und Offenbarung, das Denken von Maimonides sowie die Philosophie von Leo Strauss interessieren. Es handelt sich nicht um das Buch eines blinden Parteiläufers, sondern um das Werk eines Gelehrten, der eine starke Vorliebe für die Ergebnisse der rein historiographischen Bemühungen des jungen Strauss zeigt und der diese Ergebnisse mit philologischer Strenge und folgerichtiger Argumentation zu unterstützen weiß. Dieser Ansatz hilft den Leserinnen und Lesern deutlicher den typischen Denkstil des Philosophen zu erfassen, weil Kommentator und das Kommentierte auf intelligente Weise integriert werden. So eröffnet der Autor einen gewinnbringenden Zugang zu der Denkbewegung von Strauss und stellt die Mittel zur Verfügung, um unabhängig die erste Phase von Strauss' Auseinandersetzung mit Maimonides einschätzen zu können.

Marco Menon (Pisa)  
marco.menon@cfs.unipi.it