



WAS IST POLITIK? ÜBERLEGUNGEN ZUM HISTORISCHEN WESEN DER POLITIK

Merio SCATTOLA*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Merio Scattola (2015): „Was ist Politik? Überlegungen zum historischen Wesen der Politik“, en *Kritische Zeitschrift für überkonfessionelles Kirchenrecht*, n.º 2 (febrero de 2015), pp. 187-198. En línea puede verse este texto publicado en: <http://www.eumed.net/rev/rcdcp/02/msc2.pdf>

RESUMEN: Resalta el autor la importancia del factor religioso en la política a lo largo de la historia. Ofrece una definición de lo que es la Teología política. Hace un recorrido por la obra de muy notables pensadores políticos y la importancia que tuvo la religión dentro de su construcción intelectual jurídica y política.

PALABRAS CLAVE: Teología, Teología política, Religión, Aristóteles, Platón, Derecho de las Iglesias, Christian Wolff, Tomás de Aquino, Hugo Grotius, Leo Strauss, Eric Voegelin.

1. *Politik als geschichtliches Phänomen*

Überlegungen zum historischen Wesen der Politik sollte man mit einer apodiktischen Definition der Politik beginnen, was auch möglich wäre. Man kann aber auch auf eine eindeutige Bestimmung des Gegenstands vorerst verzichten und zu ihr durch einen indirekten Weg kommen, nämlich durch einen Vergleich. Das wird vielleicht zum Verständnis der Frage beitragen. Vor einiger Zeit hatte ich Gelegenheit, über den Begriff ›politische Theologie‹ nachzudenken. »Was ist politische Theologie?«, war damals die Frage. Man kann verschiedene Wege versuchen und unterschiedliche Antworten geben. Eine legitime Lösung schien mir damals, daß man den Begriff ›politische

Theologie‹, der ja aus zwei Elementen zusammengesetzt ist, in seine Bestandteile auflöste. Man hat also mit zwei Fragen zu tun: »Was ist Theologie?« und »Was ist Politik?«. Wenn man diese beide Fragen beantwortet, hat man auch die erste Frage – »Was ist politische Theologie?« – gelöst.

Wenn man bei dieser Aufgabe mit der Theologie beginnt, begegnet man einem merkwürdigen historischen Phänomen. Es ist nämlich einleuchtend und außer Frage, daß die Theologie grundsätzlich mit der Religion zu tun hat. Man könnte mit der Mengenlehre argumentieren und behaupten, die Theologie sei ein Teil der Religion. Warum ist aber die Theologie nur ein Teil, während die Religion das Ganze ausmacht? Woran unterscheiden sie sich voneinander? Man kann leicht darin übereinkommen, daß die Religion den Glauben an außernatürlichen, außerirdischen, außermenschlichen Wesen im allgemeinen und in allen ihren Erscheinungsformen einschließt. Ich will jetzt das Wesen der Religion nicht genau bestimmen, und zu unserem Zweck ist es genügend, wenn

* Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche. Università di Padova.

wir sagen, daß die Religion um das Religiösen im allgemeinen besorgt ist, obwohl dies etwas tautologisch klingt. Die Theologie beschäftigt sich dagegen nicht mit dem Religiösen als solchem, sondern ist eine vernünftige oder wissenschaftliche Betrachtung des Religiösen. Die Theologie versucht nämlich, den religiösen Glauben durch die Mittel der vernünftigen Argumentation zu erklären, begründen, rechtfertigen, vorbereiten oder auch beseitigen. Sie entsteht an der Stelle, an der die Religion der Philosophie begegnet.

Nach dieser Unterscheidung kommen wir jetzt zu dem erwähnten merkwürdigen Phänomen. Es ist nämlich offensichtlich, daß alle menschlichen Gruppen auf der Erde eine *Religion* haben und daß sie Vorstellungen über das Göttliche hegen oder gehegt haben, so daß man »das Heilige« als die anthropologisch oder phänomenologisch fundamentale Kategorie der Religionswissenschaft ansehen kann.¹ Auf dieser Basis des »Heiligen« konnte sich die Religionswissenschaft tatsächlich in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickeln.² Andererseits ist es gleichfalls eindeutig, daß nicht alle Völker der Erde eine *Theologie* gekannt haben, wenn wir mit diesem Wort ein bewußtes und philosophisch argumentiertes Nachdenken über die Beschaffenheit des Göttlichen, des Religiösen und des Heiligen benennen. Anders gesagt: Alle Völker haben heilige Bücher oder heilige mündliche Überlieferungen, aber nicht alle Völker haben ein Buch wie den Dialog *De natura deorum* von Cicero.

Religion ist ein anthropologisches oder soziologisches Phänomen, weil sie bei allen menschlichen Gesellschaften, der Vergangenheit und der Gegenwart, anzutreffen ist. Insofern hat sie auch keine Geschichte: Sie ist nicht erst geworden, was sie ist, und war gleichsam immer und ursprünglich da. Die Theologie ist dagegen geographisch und historisch höchst begrenzt. Theologie kennen wir nur in der gräko-lateinischen Kultur seit dem vierten Jahrhundert vor Christus. Das griechische Wort *theologia* wurde zum ersten Mal von Aristoteles benutzt, und als Zweig der Philosophie entwickelte sie sich erst im hellenistischen Kontext aus der Vereinigung von stoischen und neuplatonischen Traditionen einerseits und jüdischen und christlichen Impulsen andererseits. Wenn man sich die Vielzahl und die Dauer der menschlichen Kulturen auf einer Tafel vergegenwärtigt, bildet die Theologie nur eine kleine Insel mitten im Ozean der Zeit. Man hat sie in einem Winkel der Erde erst seit zwei tausend Jahren entdeckt und eingeführt, während alle Menschen für Millionen Jahre nur mit der Religion lebten und anscheinend immer noch glücklich leben.³

Das Schema, das wir aus diesen Überlegungen zu Religion und Theologie gewonnen haben – daß nämlich die Theologie nur einen historischen und geographisch begrenzten Teil der Religion ausmacht –, können wir auch für die Politik geltend machen. Auch hier begegnen wir demselben Phänomen. Alle Völker der Erde kannten und kennen eine innere Verteilung von Rollen und

¹ William E. Paden: Heilig und profan. I. Religionswissenschaftlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. v. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski u. Eberhard Jüngel, Tübingen 2000, Bd. 3, Sp. 1528–1530; Carsten Colpe (Hg.): Die Diskussion um das »Heilige«, Darmstadt 1977; William E. Paden (Hg.): Interpreting the Sacred. Ways of Viewing Religion, Boston 1992; Thomas A. Idinopulos/Edward A. Yonan (Hg.), The Sacred and Its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data, Leiden 1996.

² Udo Tworuschka: Religionswissenschaft: Wegbereiter und Klassiker, Böhlau, Köln/Weimar/Wien 2011, (= UTB 3492), S. 181–196.

³ Scattola (wie Anm. 73), S. 7–12.

Aufgaben verschiedener Natur in Hinsicht auf die Unterschiede der Geschlechter, des Alters, der physischen und psychischen Fähigkeiten, im Hinblick auf die Ernährung und Erhaltung der Nachkommenschaft, auf die religiöse Sinnggebung, auf die Verteidigung oder auf die inneren Angelegenheiten des gemeinsamen Lebens. Alle menschlichen Gruppen sind innerlich organisiert. Genügt aber das, um sagen zu können, daß eine menschliche Gruppe Politik treibt? In einer Gesellschaft ohne Schrift mag man eine höchst komplexe und fein gegliederte Verteilung der Aufgaben in Bezug auf alle irdischen und außerirdischen Kräfte wahrnehmen. Sie wird aber durch sakrale Prinzipien bestimmt, und wir würden kaum sagen, daß sie eine politische Ordnung ist.

Wie unterscheidet sich solch eine sakrale Verteilung von den Ordnungen, die wir aus der antiken oder modernen Geschichte als politisch bezeichnen? Einer sakralen Ordnung fehlt offensichtlich das argumentative Element; über ihre Gesetze darf man nicht verhandeln, sie darf nicht besprochen, begründet, bestätigt oder verändert werden. Dagegen charakterisiert sich eine politische Ordnung durch das Wirken eines diskursiven, argumentativen, vernünftigen Elements. Oder, was dasselbe ist, sie impliziert eine selbstbewußte Gestaltung der menschlichen Verhältnisse. Das Wirken einer vernünftig argumentativen Ordnung wird nämlich immer von einem besonderen Selbstbewußtsein über die ausgeübten Handlungen begleitet. Wenn man vernünftig handelt oder verhandelt, weiß man, daß man vernünftig handelt. Man hat eine Vorstellung, ein Projekt, eine Lehre vom eigenen Handeln. So neben der Politik als Handlung gibt es immer auch die Politik als Bewußtsein oder als Lehre. Diese Koimplikation von Tat und Wissen war bei den Sophisten und bei Sokrates deutlich, bei denen die politische Handlung eigentlich auf die Bestimmung der richtigen politischen Handlung abzielt, wenn man die richtige, wahre oder gute Lehre hatte.

Die Idee aber, daß die Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft diskursiv oder vernünftig vermittelt werden sollen, daß die Teilnehmer an einer politischen Handlung überzeugt werden sollen, daß Wissen und Anerkennung erforderlich sind, ist nicht bei allen menschlichen Ordnungen aller Zeit vorhanden. Um dies zu haben, benötigt man eine bewußte Reflexion, eine Lehre, eine Schule, einen Philosophen und ein Buch, das den entsprechenden Titel trägt. Man darf daher den Beginn der Politik mit der griechischen Philosophie gleichsetzen, mit den Überlegungen der Sophisten und der Philosophen wie Sokrates, Platon und Aristoteles oder, pointiert ausgedrückt, mit jenem Buch des Aristoteles, das *Politik* heißt.⁴ In diesem Sinn ist die Politik ein historisches Ereignis, das geographisch und chronologisch genau begrenzt ist.⁵

Aus dieser Bestimmung der Politik ergeben sich einige wichtige Folgen. Zum ersten müssen Handeln und Wissen in ihr einander so nahe kommen, daß sie miteinander zusammenfallen. Die Wissenschaft oder die Lehre der Politik ist ein wesentlicher Bestandteil oder ist sogar das wesentlichste und konstituierende

⁴ Volker Sellin: *Politik*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* (wie Anm. 35), Bd. 4, 1978, S. 789–874, hier S. 798–799; Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980, S. 27–39 und 70–90; ders.: *Die Griechen. Die politische Revolution der Weltgeschichte*, in: *Saeculum* 33 (1982), S. 133–147; ders.: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, S. 19–31.

⁵ Plato: *Gorgias*.

Element der Politik als menschlicher Erfahrungsbereich oder als Handeln. Hier nochmals τὰ πολιτικά ist zugleich ἡ πολιτικὴ (ἐπιστήμη). Da der Kern der Politik in der Intensität der rationalen Argumentation besteht, könnte man sogar einen »politischen Thermometer« entwerfen⁶, um mit ihm den Grad der Argumentation messen und das Zunehmen, Abnehmen oder sogar Verschwinden der Politik festzustellen. Demzufolge kann die Geschichte der Politik in erster Linie als Geschichte der unterschiedlichen Wissensauffassungen oder sogar der unterschiedlichen Wissenschaften verstanden werden, die sich um die Gestaltung des gemeinsamen Lebens bemüht haben und einander darin abgelöst haben.⁷

Zum zweiten müssen wir schließen, daß die Politik eine Eigenschaft der europäischen Welt ist, die auch durch diese Erfahrung das geworden ist, was sie ist. Die Politik war und ist demzufolge geographisch und historisch begrenzt, betraf zuerst einen relativ kleinen Erdteil und hat sich im Laufe der Zeit auf andere Weltregionen ausgebreitet. Sie bildete gleichsam eine kleine Insel, die sich im Laufe der Zeit ausgedehnt hat. Wie und wie weit diese Verbreitung stattgefunden hat, bleibt selbstverständlich zu bestimmen, und man kann freilich fragen, ob auch die globale Entwicklung des einundzwanzigsten Jahrhunderts eine Folge oder eine Episode oder sogar der Abschluß dieser Geschichte sei. Aus dem Befund, daß die Politik eine begrenzte und genau umschriebene Erfahrung ist, folgt als Komplement, daß die anderen Völker oder Gruppen der Menschengattung zwar unterschiedliche Formen von menschlichen Beziehungen kennen oder gekannt haben, aber keine Politik im eigentlichen Sinn besaßen, solange sie nicht dieselbe von außen bekamen. Weltpolitik ist in diesem Sinn das Ergebnis eines gewaltigen Kulturtransfers.

Zum dritten muß die Politik einmalig sein, wenn sie aus der Erfahrung eines begrenzten Erdenteils entstanden ist. Sie hat sich nur einmal in der Welt gegeben, und seitdem hat sie sich weiter fortgepflanzt. Wie alle lebendigen Zellen und zusammengesetzten Organismen der Erde aus der ersten Zelle aus dem frühen Archaikum (vor 3,5 Milliarden Jahren) entstammen und in sich ihr ursprüngliches Leben forttragen, so ist auch die Politik, die wir jetzt treiben, gleichsam das letzte Nachfahren jener ersten Erscheinung, die sich in Griechenland ungefähr im fünften Jahrhundert vor Christus zeigte. Ihr Fortbestehen und ihr Wirken beruhen also im wesentlichen auf eine Übertragung. Sie wurde und wird überliefert, und ihre Existenz besteht in dieser Kontinuität. Ein Korollarium davon wäre, daß die Politik, so wie einmal entstanden ist, auch einst verschwinden wird.

⁶ Juan Donoso Cortés: Discurso pronunciado en el Congreso el día 4 de enero de 1849, in: ders.: Obras, Madrid 1982, to. 2, S. 67–117, hier S. 87.

⁷ Dirk Berg-Schlosser/Theo Stammen: Einführung in die Politikwissenschaft, München ⁵1992, S. 24–25 u. 47–58. In dieser Richtung haben sich auch die hermeneutischen Versuche der politischen Philosophie oder der normativen Politologie von Leo Strauss (1899–1973) und Eric Voegelin (1901–1985) bewegt. Vgl. Leo Strauss: Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis (1935/1965), in: ders.: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, hg. von Heinrich Meier u. Wiebke Meier, Stuttgart und Weimar 2001, Bd. 3, S. 1–192; ders.: What is Political Philosophy?, in: ders.: What is Political Philosophy? and Other Studies, New York 1959, S. 9–55; ders.: Thoughts on Machiavelli, Glenroe, Ill. 1958; Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung (1952), hg. von Peter J. Opitz, Freiburg im Breisgau 1991.

Zum vierten hat die Politik eine historische und keine anthropologische Struktur.⁸ Sie kann nicht gleichzeitig auf mehreren Punkten der Erdoberfläche erscheinen, und es ist nicht denkbar, daß zwei oder mehrere »Politiken« unabhängig voneinander entstehen. Damit sind alle vorangehenden Punkte zusammengefaßt, denn die Tatsache, daß die Politik eine historische Struktur hat bedeutet, daß sie nur einmal geschehen ist, daß sie eine ausschließliche Erfahrung einer bestimmten Kultur ist und daß sie in einem überlieferten Wissen besteht.

Wenn dann die Politik wesensgemäß durch ein argumentatives Handeln definiert wird, wenn sie auf die Praxis vernunftmäßiger Akteure angewiesen ist, die durch einen kollektiven Diskurs an einer gemeinsamen Ordnung teilhaben, muß ihr Wesen in einer vernünftigen oder argumentativen Kommunikation bestehen. In diesem Sinn fällt die Politik mit der Praxis einer rationalen Kommunikation zusammen.

2. Epochen der Politik

Bisher haben wir die Politik von der Nicht-Politik unterschieden und sind zum Schluß gekommen, daß die Politik nur in einem Weltteil und in einer besonderen Epoche existiert und daß sie eine historische und normative Natur hat. Indem sie historisch ist, entstand sie nur einmal in der menschlichen Geschichte und seitdem hat sie sich in einer einzigen Linie fortgepflanzt, wie es ungefähr dem Leben auf der Erde geschehen ist. Indem sie normativ ist, gelten nur bestimmte Lösungen, die argumentativen, als wahrlich politische. Nach dem Gesagten können wir jetzt auch eine Definition vorschlagen: Politik ist eine diskursiv vermittelte oder vernünftig argumentierte Gestaltung der menschlichen Verhältnisse. Weil sie diskursiv vermittelt ist, impliziert sie die Dimension der Kommunikation und der interhumanen Wechselbeziehung. Indem sie vernünftig argumentiert, impliziert sie eine geregelte Kommunikation, die rationalen Mustern folgt.

So haben wir vielleicht das Wesen der Politik bestimmt und gleichsam das Innere von dem Äußeren getrennt, was sich sowohl im logischen als auch im geographischen und historischen Sinne verstehen läßt. Die Definition hat dieses Innere, dieses Wesen als das Vorhandensein eines vernünftigen Diskurses identifiziert. Wie sollen wir aber diese Identität verstehen? Sollen wir denken, daß sie ununterbrochen unverändert blieb? Daß ein und dieselbe Vernunft oder ein und dasselbe Muster von der Antike bis in die Neuzeit wirkte? Wenn dies der Fall wäre, würde die Politik keine eigentliche Geschichte haben, sondern würde immer gleich geblieben sein. Oder gab es verschiedene Formen vom vernünftigen Diskurs, die in der Geschichte einander ablösten? Und wie sahen sie aus? Wenn dies der Fall wäre, würde eine Bewegung in die Identität der Politik eindringen, und dies würde eine Geschichte der Politik ermöglichen. Gleichzeitig würde dies implizieren, daß auch die vernünftige Argumentation unterschiedliche Formen zuläßt, die nacheinander erschienen sind und eine Geschichte der Vernunftformen ausmachen.

⁸ Vgl. Hans Maier: *Anthropologie, politische*, in: *Grundbegriffe der politikwissenschaftlichen Fachsprache*, hg. v. Paul Noack u. Theo Stammen, München 1976, S. 13–15; Meyer Fortes/Edwar Evan Evans-Pritchard: *African Political Systems*, London 1940; Georges Balandier: *Anthropologie politique*, Paris 1967.

Das Letztere scheint der Fall gewesen zu sein. Wir können nämlich mindestens zwei unterschiedliche Formen von vernünftigen Argumentation im Erfahrungsbereich der Politik und der Philosophie überhaupt anerkennen. Und diese bilden tatsächlich eine erkenntnistheoretische Abfolge von epistemischen Möglichkeiten und Epochen, eine Geschichte der politischen Epistemologie.

Wenn wir ältere und neuere politische Lehren miteinander vergleichen, zum Beispiel die *politica* von Iohannes Althusius (1563–1638) mit der Staatslehre (dem *ius publicum universale*) von Christian Wolff (1679–1754) oder das Naturgesetz des Thomas von Aquin (1225–1279) mit dem Naturrecht von Samuel Pufendorf (1632–1694), können wir einen auffallenden Unterschied wahrnehmen.⁹ Die älteren und vormodernen oder vorneuzeitlichen Wissensformen weisen nämlich eine dialektische und topologische Struktur auf, während die moderne praktische Philosophie systematisch und prozedural ist. Verallgemeinernd können wir sagen, daß die ältere Politik und ihre rationale Argumentationsform dialektisch und topologisch angelegt waren; die neuere und neuzeitliche Politik ist dagegen systematisch und apodiktisch deduktiv. Auch der Zweck beider Argumentationsformen war unterschiedlich. Erstere war um eine Klugheit des guten und tugendhaften Lebens bemüht; letztere sucht ausdrücklich nach einer Wissenschaft des geregelten und gesicherten Lebens. Auch Auffassung und Aufgabe der Kommunikation ist in beiden Epochen unterschiedlich, und dies sowohl in Hinblick auf die Akteure als auch auf die Gegenstände der Kommunikation. Sokrates erzählt im *Gorgias*, daß die wahre politische Ordnung eine Kommunikation (*koinonia*) unter Menschen und Göttern ist.¹⁰ Seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bemüht sich dagegen die politische Lehre, eine Kommunikation der Menschen allein in einem theologisch neutralen Raum zu stiften. Die vormoderne Politik tauschte hauptsächlich Tugenden aus, und ihr Muster war die *communicatio utilitatum*, wie sie Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) im fünften Buch *De finibus bonorum et malorum* (45 v. Chr.) schildert. Die moderne Kommunikation tauscht dagegen Waren, Wissen, Informationen aus, alle Elemente, die auf das Mindestmaß der Macht zurückgeführt werden können, und sie kann daher als ein Kräftefeld (Bordieu) beschrieben werden.

In der älteren, dialektischen und topologischen Lehre ging man von der Idee aus, daß das verfügbare Wissen begrenzt war, und daß man in jedem Bereich

⁹ Merio Scattola: Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des *ius naturae* im sechzehnten Jahrhundert, Tübingen 1999, S. 205–217; ders.: *Notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione*. Die Naturrechtslehre Philipp Melancthons und ihre Wirkung im 16. Jahrhundert, in: Melancthon und die Marburger Professoren (1527–1627), hg. v. Barbara Bauer, Marburg 1999, S. 865–882; ders.: Models in History of Natural Law, in: *Ius commune*. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte 28 (2001), S. 91–159; ders.: Demokratievorstellungen in der Frühen Neuzeit, in: *Rechtsgeschichte*. Zeitschrift des Max Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte 15 (2009), S. 77–96, hier S. 79–94.

¹⁰ Plato, *Gorgias*, übers. von Friedrich Schleiermacher, 507 E–508 A, S. 451: »Denn weder mit einem anderen Menschen kann ein solcher befreundet sein noch mit Gott; denn er kann in keiner Gemeinschaft stehen, wo aber keine Gemeinschaft ist, da kann auch keine Freundschaft sein. Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit. Du aber, wie mich dünkt, merkst hierauf nicht, wiewohl du so weise bist, sondern es ist dir entgangen, daß die geometrische Gleichheit soviel vermag unter Göttern und Menschen, du aber glaubst, alles komme an auf das Mehrhaben, weil du eben die Meßkunst vernachlässigst.«

der menschlichen Erkenntnis eine Reihe von Fragen festlegen konnte, welche die sachgemäße Erörterung jedes Arguments ermöglichten. Zum ersten war die Zahl der Fragen, die man über einen bestimmten Gegenstand formulieren konnte, begrenzt, und ebenso beschränkt waren sowohl die Antworten, die jedes Problem zuließ, als auch die Argumente, die man anzuwenden berechtigt war. Nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt des Wissens war damit zum größten Teil im Voraus bestimmt: Man wußte, wie ein Thema abgehandelt werden sollte, welchen Platz es in der Reihe der Fragestellungen einnahm, was ihm voranging und was ihm folgte und nach welcher Rangordnung dies geschehen sollte.

Zum zweiten waren die meisten Argumente jeder beliebigen Auseinandersetzung schon längst bekannt und rührten von allgemein anerkannten und unangefochtenen Autoritäten her. Der Zweck einer Beweisführung bestand daher im Grunde darin, daß man die evidenteste Lösung suchte und dabei auch die entgegengesetzten Argumente in der eigenen Erklärung mit berücksichtigte, und dies mit den Mitteln der Dialektik also durch Bestimmung, Ausnahme, Begrenzung, Ausdehnung.¹¹ Von einer Wissenschaft oder einer praktischen Disziplin des vierzehnten oder sechzehnten Jahrhunderts erwartete man also keine neuen Erkenntnisse; ihr Ziel war keineswegs die Erfindung von neuem Wissen, die Herstellung oder Entdeckung unbekannter Erscheinungen¹², sondern man verlangte von ihr, daß sie das hergebrachten Wissen richtig gliederte¹³, Fragen und Antworten nach

¹¹ Nicolaus Andreas Granius: *Ethicarum prima disputatio. De beatitudine civili et imperfectione rationalis facultatis*, in: ders.: *Ethicarum prima[–quinta] disputatio*, Helmaestadii 1606, Bl. A1–B3, hier Bl. A2^{r–v} beschreibt das methodische Vorgehen der praktischen Philosophie auf folgende Weise: »Qualis est doctrina practica? Quoad probationem non est exquisite demonstrativa, quoad ordinem sive methodum est analytica, procedens a fine ad media et principia investiganda per syllogismum ut plurimum disiunctivum, qui est idoneum instrumentum analyticae methodi, resolvens praesuppositum subiectum in ea, quae [...] opinantur homines dividi posse, deinde per assumptionem removens ineptum, per conclusionem vero eligens idoneum medium.« Vgl. Marie-Dominique Chenu: *La théologie au douzième siècle* (1957), Paris 1976, S. 360–365, der folgende Verfahrensweisen aufzählt: *diversae significationes, modus loquendi, contextus: quis, contra quem, de quo, ad quid loquatur, intentio auctoris, expositio reverens*. Vgl. auch ders.: *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957, S. 15–32; ders.: *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris 1950, S. 117–125 und S. 132–170.

¹² Vgl. die berühmte Definition der Methode in René Descartes: *Règles pour la direction de l'esprit* (1628), in: ders.: *Œuvres et lettres*, hg. v. André Bridoux, Paris 1953, Règle IV. La méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité, S. 46: »Or, par méthode j'entends des règles certaines et faciles, grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, et parviendront, sans se fatiguer en efforts inutiles mais en accroissant progressivement leur science, à la connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre [...]. C'est qu'en effet si nous ignorons quelqu'une des choses que nous pouvons savoir, cela vient seulement ou de ce que nous n'avons découvert aucune route qui pût nous conduire à une telle connaissance, ou de ce que nous sommes tombés dans l'erreur contraire.«

¹³ Vgl. Henning Arnisaeus: *Disputationum politicarum in academia lulia propositarum prima. De constitutione politices*, in: ders.: *Disputationum politicarum in academia lulia propositarum prima[–duodecima]*, Helmaestadii 1605, par. 17, Bl. A4^r: »Atque hic ordo in disciplinis practicis arbitrarius non est, sed ab ipsa necessitate et a nostro discendi modo imperatur. Sciendum nam et hoc est, ordinem non a natura rerum, sed nostra cognitione desumendum esse [...]. Introducitur enim ordo praeterea, ut facilius discamus, non ut ordinem naturae imitemur«; ders.: *Doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis, reducta* (1606), Amstelodami 1651, *Ad lectorem, an juvenis possit esse politicus?*, Bl. A3^{r–6}^v, hier Bl. A6^r.

der vorgeschriebenen Reihenfolge verteilte, und damit zur Erhaltung, Speicherung und Übertragung des bestehenden Wissens beitrug.

Zum dritten wirkten die überlieferten Meinungen, die es richtig zu verteilen galt, als eine Vielzahl von Positionen, die nicht aufeinander zurückgeführt werden konnten. Sie waren gleichsam inkompressibel oder undurchdringlich, wie harte Steine, die gleichzeitig denselben Raum nicht besetzen können. Da solche Vielzahl der verfügbaren Elemente einer wesentlichen Bestimmung des menschlichen Wissens entsprach und auf keine Weise zu vereinfachen war, konnte die Mehrzahl der Kenntnisse auf kein einziges Prinzip oder auf keine kleine Anzahl von Grundsätzen reduziert werden. Insofern war jede Disziplin oder jede Lehre einer eigenen Topik angewiesen, und ihre eigentliche Aufgabe bestand darin, daß sie ihre innere Topologie veranschaulichen sollte.¹⁴ Tatsächlich verstand man mit der Idee der »Methode« nichts anderes als dieses Verteilen und Anordnen des gegebenen Wissens.¹⁵ Sowohl die Theologie als auch die Politik und die Jurisprudenz bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts¹⁶ waren daher in eine ausgeprägt topologische Auffassung der menschlichen Erkenntnis eingebettet.¹⁷

¹⁴ Vgl. Arnisaeus: *Disputationum politicarum prima* (wie Anm. 8), par. 16, Bl. A4^r: »Solus Averroes in lib. I Colliget, cap. 1 veritatem huius ordinis cognovit, dum ait: Quia artes practicae, in quantum sunt artes, continent tria. Primum est scire loca suorum subiectorum. Alterum scilicet finem quaesitum ad inducendum ipsum in subiectum. Tertium scire instrumenta, cum quibus valeamus ducere finem in subiectum. Ideoque ars medicinae primo divisa est in tres partes, quarum prima explicat subiectum, id est corpus humanum, per anatomiam dissectum in sua membra, altera de fine, qui duplex est, conservatio sanitatis et remotio morbi, unde physiologia nascitur et pathologia, haec de morbis, illa de sanitate [...]. Tandem tertia pars conquirat remedia ad finem obtinendum.« Vgl. auch Bartholomaeus Keckermann: *Apparatus practicus sive idea methodica et plena totius philosophiae practicae, nempe ethicae, oeconomicae et politicae*, in qua ostenditur ratio studii practici dextre conformandi et locos communes colligendi atque adeo tum politicos tum historicos cum certo fructu legendi (1609), in: ders.: *Systematis systematum tomus secundus*, hg. v. Johann Heinrich Alsted, Hanoviae 1613, Lector benevole, S. 1697^a–1698^a: »Inter desideria sane mea et vota prima est, ut ethica, oeconomica et politica plenius et planius adornetur, quam hucusque factum [...]. Id autem vere testari possim, saepe me cogitare de hac re et cogitare ita, ut serium quoddam et sincerum propositum conceperim animo meo harum disciplinarum methodice et plene tradendarum. Cuius mei constantis animi, en tibi, lector benevole, documentum hoc, immo en ipsam ideam, formam ac methodum universae practicae philosophiae.«

¹⁵ Merio Scattola: Arnisaeus, Zabarella e Piccolomini. La discussione sul metodo della filosofia pratica alle origini della disciplina politica moderna, in: *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, hg. v. Gregorio Piaia, Roma-Padova 2002, S. 273–309; ders.: *Methodus politicae. Il contributo dell'aristotelismo padovano alla fondazione della filosofia pratica tedesca (1570–1650)*, in: *Italien und Deutschland. Austauschbeziehungen in der gemeinsamen Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, hg. v. Emilio Bonfatti (†), Herbert Jaumann u. Merio Scattola, Padova 2008, S. 75–138.

¹⁶ Peter Baumgart/Ernst Pitz (Hg.): *Die Statuten der Universität Helmstedt*, Göttingen 1963, Par. 48, S. 81–82; Par. 102, S. 98–99 und Par. 201–202, S. 122; Gerhard Otte: *Theologische und juristische Topik im 16. Jahrhundert*, in: *Entwicklung der Methodenlehre in Rechtswissenschaft und Philosophie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, hg. v. Jan Schröder, Stuttgart 1998, S. 17–26; Jan Schröder: *Recht als Wissenschaft. Geschichte der juristischen Methode vom Humanismus bis zur historischen Schule (1500–1850)*, München 2001, S. 23–48. Zur »topologischen Methode« in der Jurisprudenz vgl. Theodor Viehweg: *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung* (1954), München 1965, S. 46–61.

¹⁷ Zur Topologie des frühneuzeitlichen Wissens vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983, besonders S. 1–154; ders.: *Die Modelle der Human- und Sozialwissenschaften in ihrer*

Etwas vereinfachend könnte man sagen, die ältere Politik – wie auch alle anderen praktischen Disziplinen – verfuhr nach einer »materiellen Vernunft«, denn die Grundwahrheiten waren unmittelbar und unabhängig vom menschlichen Willen und Verstand gegeben. Man hatte eine Reihe von Inhalte zur Verfügung, die an sich wahr waren, die erst gefunden und dann miteinander verglichen und einander richtig angepaßt werden sollten. Man kann sie als platonische Ideen, als stoische Vorwegnahmen, als scholastisches Gewissen (*synderesis*, *conscientia*) oder als angeborene und göttlich angepflanzte Ideen (*ideae inditae*) vorstellen.

Die neuzeitliche Vernunft benutzte dagegen eine formelle und prozedurale Logik, deren Wahrheit nicht der Ursprünglichkeit der Inhalte, sondern der Richtigkeit der Form entsprach. Wenn eine Argumentation vom Anfang bis zum Ende regelrecht geführt wird, wird das Ergebnis für ihre Wahrheit verbürgen. In demselben Sinn können wir auch eine materielle Gerechtigkeit von einer prozeduralen Gerechtigkeit unterscheiden.

Das neuzeitliche Verständnis setzt voraus, daß sämtliches menschliches Wissen die Form des Begriffs hat. Vollkommene Begriffe können aber aufeinander reduziert werden, wie man mit den Arten einer Gattung vorgeht, und dementsprechend können sämtliche Argumente einer Disziplin durch eine steigende Reduktion auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden. Umgekehrt kann man von einem einzigen Prinzip das ganze System einer Disziplin ableiten, vorausgesetzt, daß es das richtige ist. In diesem Fall wirkt die Deduktion als ein neutrales, inhaltlich leeres und analytisches Instrument, welches das Prinzip zu allen seinen Folgen und Implikationen entwickelt. Die ableitende Logik soll eigentlich das vollkommen explizieren, was im Ausgangspunkt implizit mit einbegriffen war.¹⁸

Die Richtigkeit der Erkenntnis, die Wahrheit, die man am Ende des Prozesses erreicht, wird durch zwei Elemente gewährt. Einerseits muß das erste Prinzip inhaltlich wahr sein, indem es der Ausgangspunkt ist, der in sich alle weiteren Folgen einschließt; andererseits muß auch die Prozedur der Ableitung korrekt sein, indem alle angewandten Mittel den reinen, leeren und formalen Gesetzen der Logik folgen. Wenn beide Bedingungen erfüllt werden, wenn man von einem wahren Ausgangspunkt beginnt und davon mit einer korrekten Ableitung fortschreitet, wird die Wahrheit der Folgen ausschließlich

Entwicklung, in: Geschichte der Universität in Europa. Band 2. Von der Reformation bis zur Französischen Revolution (1500–1800), hg. v. Walter Rüegg, München 1996, S. 391–424, hier S. 391, und ders.: Sinnfülle, Einsicht, System. Bemerkungen zur topischen Arbeitsweise im Humanismus, in: Entwicklung der Methodenlehre (wie Anm. 11), S. 27–46.

¹⁸ Vgl. Merio Scattola: Abgründe des Wissens. Über einige Voraussetzungen für die Entstehung der Geschichte als praktischer Wissenschaft, in: Die Frühe Neuzeit als Epoche. (Historische Zeitschrift, Beiheft 49), hg. v. Helmuth Neuhaus, München 2009, S. 107–122; ders.: Das Naturrecht der Triebe, oder das Ende des Naturrechts. Johann Jakob Schmauß und Johann Christian Claproth, in: Das Naturrecht der Geselligkeit. Anthropologie, Recht und Politik im 18. Jahrhundert, hg. v. Vanda Fiorillo u. Frank Grunert, Berlin 2009, S. 231–250; ders.: Il principio del diritto nella riflessione di Ugo e Guglielmo Grozio, in: Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche e antropologia moderna nel XVII secolo, hg. v. Vanda Fiorillo u. Friedrich Vollhardt, Torino 2004, S. 79–101; ders.: Principium oder principia? Die Diskussion über den Rechtsgrundsatz im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zur Entwicklungsgeschichte moralischer Grund-Sätze in der Philosophie der Aufklärung. The Development of Moral First Principles in the Philosophy of the Enlightenment. (Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics. Band 12), hg. v. B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka u. Jan C. Joerden, Berlin 2004, S. 3–26.

durch diese methodischen Prämissen gewährleistet, und jeder empirische Vergleich mit der Wirklichkeit ist überflüssig. Dieses Modell, das die idealistische Orientierung der neuzeitlichen Erkenntnislehre (von René Descartes, Baruch Spinoza, Immanuel Kant oder vom deutschen Idealismus) verdeutlicht, war die Voraussetzung für die Staatswissenschaften der Neuzeit und liefert einige Voraussetzungen jeder modernen politischen Lehre, solange sie das Zusammenleben der Menschen auf Gleichheit und Freiheit begründet und die Gerechtigkeit der politischen Gesellschaft durch Befolgung von formalen Prozeduren leistet.¹⁹

3. Dynamik der politischen Begriffe

Durch das epistemische Element haben wir ein differenziertes Bild von der politischen Geschichte erhalten. Trotzdem bleibt sie ziemlich starr, denn wir können nur zwei große Epochen identifizieren, die antike und die moderne, die sich voneinander stark abheben, aber innerlich unbewegt und gleichförmig erscheinen. Diese Lage zeigt eine große Ähnlichkeit mit der Verteilung der historischen Epochen, wie sie in der Begriffsgeschichte von Reinhart Koselleck gedacht wird. Bekanntlich geht Koselleck von der Annahme aus, daß die Begriffe ausschließlich eine moderne Erscheinung sind, die mit einer besonderen Eigenschaft der historischen Zeit verbunden sind, indem letztere in der Neuzeit dynamisiert, aufgeschlossen und nach vorne beschleunigt wird.

Wenn die Begriffe eine moderne Erscheinung sind, dann muß man den Schluß ziehen, daß nur zwei große geschichtliche Epochen existieren: die Epoche vor und die Epoche nach der Erscheinung jenes theoretischen Zusammenhangs zur rationalen Erzeugung des politischen Gehorsams, den wir ›Staat‹ nennen. Der wahrhaft historische Umbruch, das einzige bedeutungsvolle historische Ereignis war die Erscheinung der Begriffe, die andererseits auch das einzige Gebilde sind, das einer historischen Veränderung fähig ist und jenem von Reinhart Koselleck beschriebenen »Umwandlungsprozeß zur Moderne« entspricht.²⁰

Dieser Befund bestätigt unsere Vorstellung der politischen Geschichte, die durch ihr diskursives und vernünftiges Wesen einheitlich ist, aber durch die unterschiedliche Formen der vernünftigen Argumentation in zwei große Epochen gegliedert wird. Und die Analogie ist so eng und fruchtbar, daß dieselbe Kritik gegen die Begriffsgeschichte auch gegen die politische Geschichte gerichtet werden kann. Man kann nämlich beobachten, daß die eigentliche Leistung der Begriffsgeschichte in der Bestimmung jenes historischen Wandels erschöpft. Man entdeckt den fundamentalen Umbruch in der Geschichte; man setzt ihn mit der Erscheinung der politischen Begriffe gleich; man beobachtet, daß alle Begriffe dieselbe logische Struktur haben;

¹⁹ Christian Meier/Hans Leo Reimann/Hans Maier/Werner Conze: Demokratie, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd.1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1971, S. 821–899, hier S. 897–898 (Werner Conze); Norberto Bobbio: Democrazia, in: Dizionario di politica, hg. v. dems., Nicola Matteucci u. Gianfranco Pasquino (Hg.), Torino 1983, S. 287^b–297^b, hier S. 294^b–295^a; Giuseppe Duso: Introduzione, in: Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici, hg. v. dems., Roma 2004, S. 9–29; Hans Vorländer: Demokratie. Geschichte, Formen, Theorien, München 2010, S. 110–118.

²⁰ Koselleck: Einleitung a.a.O. [Anm. 2] XIX.

man rekonstruiert diese Struktur. Wenn dies aber an einem einzigen Begriff (Familie, Gesellschaft, Staat) geleistet wird, gilt dasselbe Ergebnis für alle weiteren Begriffe, und die historische Forschung wird zu einer Bestätigung, eigentlich zu einer Wiederholung des schon längst Bekannten, nämlich daß die Begriffe erst in der Neuzeit entstehen. Wenn dies die Leistung der Begriffsgeschichte ist, wird sie am Ende langweilig. Es wurde gesagt, daß sich die Begriffe durch die historische Zeit wie ein Fischschwarm bewegen, in dem alle Fische zusammen schwimmen und gleichzeitig ihre Richtung ändern, wenn sie ein Hindernis finden. Ein solcher Schwarm von Begriffen oder von Fischen ist aus unzähligen Individuen zusammengesetzt, aber, wenn wir ihn beobachten, verhält er sich wie eine einheitliche Maße, wie ein einziger Körper. Um die Bewegungen dieses Schwarms zu beschreiben, müssen wir nicht unbedingt die Routen aller einzelnen Fische verzeichnen, denn im Grunde genommen machen sie alle denselben Weg. Es ist genug, wenn wir nur einen Fisch aus der Mitte oder aus der Peripherie der beweglichen Maße aussuchen und beobachten. Alle anderen Begriffe werden mit Sicherheit das gleiche tun.

Gegen diese Kritik können wir unter anderem eine wichtige Beobachtung anstellen. Wenn wir die begriffsgeschichtliche Forschung empirisch betrachten, nehmen wir schnell war, daß jene langweilige Regelmäßigkeit der Fische im Schwarm, nur einen kleinen Ausschnitt in der Geschichte jedes einzelnen Begriffs einnimmt. Eigentlich schwimmen die Begriffe einander eng und parallel nur für einen kurzen Teil ihres historischen Weges, wenn sie nämlich in die Moderne hineinschlüpfen. Vielleicht sollten wir unser Bild des Schwarmes ändern. Die historischen Begriffe sind Fische, die in zwei großen Schwimmbecken oder Seen leben. Im ersten Becken schwimmt jeder unter ihnen frei nach allen möglichen Richtungen; wenn aber die Fische vom ersten zum zweiten See hinübergehen, müssen sie alle einen bestimmten Weg nehmen, und dann entsteht der Eindruck der geschlossenen Maße. Wenn sie zum zweiten See gekommen sind, beginnt wieder die Anarchie oder Freiheit ihrer Bewegungen.

Wenn wir zum Beispiel die Entwicklung des schon oben erwähnten Begriffs »politische Theologie« auf einer Tafel durch Punkte und Linien beschreiben könnten, würden wir sehen, daß er die Gestalt einer zweifachen Schnecke oder Spirale einnimmt. Die fundamentalen politisch-theologischen Optionen wurden nämlich in der Spätantike festgelegt, sie wurden im Mittelalter weiter verwendet und im sechzehnten Jahrhundert während und wegen der Reformation wiederaufgenommen, wiederholt und radikalisiert. Dies ist gleichsam die erste Schnecke. Im siebzehnten Jahrhundert erfuhr die politisch-theologische Diskussion einen wesentlichen Umbruch, indem sie vom Bereich der Transzendenz zum Bereich der Immanenz verlagert wurde, und diese Bewegung wurde im zwanzigsten Jahrhundert anerkannt, wiederholt und radikalisiert, was die zweite Spirale ausmachte. Ähnlich könnten wir auch den Begriff »gerechter Krieg« berücksichtigen und würden sehen, daß er eine kontinuierlichen und steigenden Linien von der Antike bis in die Neuzeit, von Cicero bis zu Hugo Grotius, beschreibt. Diese einzige Gerade spaltet sich ab der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in eine stark negative Lehre der internationalen Anarchie, die vor allem in den politischen Lehren des neunzehnten Jahrhunderts gepflegt wurde, und in eine schwächere und positive Lehre der Gerechtigkeit durch die Staaten, die eher im internationalen Recht überlebte.

Dies sind zwei mögliche Gestalten in der Geschichte der politischen Begriffe und in der Geschichte der Politik überhaupt. Man kann auch viele andere Begriffe berücksichtigen, die je einen eigenen Verlauf, eine besondere Linie oder Gestalt oder einen Profil zeigen. Sämtliche Zeichnungen weisen einen Annäherungspunkt auf, an dem ihre Bahnen für eine Zeit parallel laufen. Im Gewebe der Geschichte ist das eine Naht in der Mitte, da wo die Epochen ineinander oder übereinander gehen. Vor und nach jener Nahtstelle folgen die politischen Begriffe ihrem eigenen Geist und malen auf dem Teppich der Zeit wunderbare Arabesken und Figuren in den schönsten Farben. Die politische Begriffsgeschichte versucht, alle diese Linien abzubilden, und erkennt sie als Zeichen auf einer einzigen Malerei, vielleicht auf dem bunten Teppich des Lebens.

Recibido el 11 de febrero de 2015 y aceptado el 25 de marzo de 2015