

Merio Scattola

Teologia Politica – Politische Theologie

Mit einer Vorbemerkung herausgegeben
von Luise Schorn-Schütte





unipress

Schriften zur politischen Kommunikation

Band 25

Herausgegeben von

Angela De Benedictis, Gustavo Corni, Brigitte Mazohl,

Daniela Rando und Luise Schorn-Schütte

Merio Scattola

Teologia Politica – Politische Theologie

Mit einer Vorbemerkung herausgegeben
von Luise Schorn-Schütte

Aus dem Italienischen von Antonio Staude und Francesca Mancini

V&R unipress

Reihe des Internationalen Graduiertenkollegs »Politische Kommunikation von der Antike bis ins 20. Jahrhundert«

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Wilhelm Hahn und Erben-Stiftung.

Originaltitel: *Teologia politica*, Merio Scattola © 2007 by Società editrice il Mulino, Bologna, Italien.

© 2026 Brill | V&R unipress, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, info@v-r.de, ein Imprint der Brill-Gruppe

(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Lucas Cranach der Jüngere: Das letzte Abendmahl. Malerei auf Holz, 1565. Ev. Kirchgemeinde St. Johannis und St. Marien, Dessau. © Cranach Digital Archive (lucascranach.org), Heydenreich.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-6312 (print) | ISSN 2197-2427 (digital)

ISBN 978-3-8471-0826-9 (print)

ISBN 978-3-8470-0826-2 (digital) | ISBN 978-3-7370-0826-6 (eLibrary)

Für Renata und Anna

Inhalt

Vorbemerkung	9
Zur Einführung	13
I. Kapitel: Begriffsgeschichte. Politische Theologie und bürgerliche Theologie	19
1. Herkunft des Begriffs	19
2. Mittelalter und Frühe Neuzeit	21
3. Das 18. Jahrhundert: Bürgerliche Religion und Revolution	24
4. Zeitgenössische »Bürgerliche Theologie«	29
5. Zeitgenössische »Politische Theologie«	33
II. Kapitel: Die christliche Fundierung des Problems	39
1. Die Formulierung des Problems	39
2. Die politische Theologie des Mittelalters	54
III. Kapitel: Die Rückbesinnung im 16. Jahrhundert	75
1. Die augustinische Position	75
2. Die eusebische Position	78
3. Die gelasische Position	83
IV. Kapitel: Die Neuzeit und die neue Form der politischen Vermittlung	105
1. Das Problem der Säkularisierung	105
2. Der sterbliche Gott bei Thomas Hobbes	106
3. Die unsterbliche Substanz bei Baruch Spinoza	112
4. Das moderne Naturrecht	115
5. Konterrevolution, Restauration, Romantik	122
6. Spaltung, Mediation, Säkularisierung, Hegel	133
7. Das katholische politische Denken	137

V. Kapitel: Das 20. Jahrhundert. Abschluss und Neubestimmung des theologisch-politischen Problems	143
1. Rückbesinnung und Entdeckung der politischen Theologie	143
2. Die durch die Theologie verdorbene Politik. Verfall des Heiligen und nihilistische Errichtung des Staates	158
3. Die durch die Theologie erlöste Politik. Zu einer neuen Geschichtstheologie	170
4. Die politische Alternative zur Theologie. Die Säkularisierungsdebatte	173
5. Die theologische Alternative zur Politik. Exodus und eschatologischer Vorbehalt	179
6. Die zeitgenössische Diskussion	186
Bibliographie	199

Vorbemerkung

Die Übersetzung der »Teologia politica«, im italienischen Original 2007 veröffentlicht, stellt eine herausfordernde Lektüre dar.¹ Es war das Anliegen des Autors, die sogenannte »politische Theologie«, die seit dem europäischen Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert durch Theologie, Philosophie und weitere Historische Wissenschaften geformt wurde, im Wandel ihrer Kernaussagen zu skizzieren. Als Voraussetzung dafür galt, dass es ein Kontinuum der Verzahnung von »teologia« und »politia« gegeben habe, das sich zwar in Verästelungen und Differenzierungen entfaltete, den je kontextbezogenen Kern aber nicht veränderte. In seiner Einleitung formulierte Scattola präzise: »Politische Theologie ist ein zusammengesetzter Ausdruck, der drei verschiedene Bedeutungen haben kann.«² Dominiert die politia, dann kann von einer »Politik der Theologie« gesprochen werden, die dem Religiösen untergeordnet bleibt und in einigen Fällen zur heiligen Ordnung (Hierokratie) werden kann. Sind politia und teologia gleichberechtigt, so kann eine Debatte über den theologischen Kern der Politik, die ordnende Rolle jeder Theologie geführt werden. Dominiert die teologia dann kann von einer »Theologie der Politik« gesprochen werden, von einer »nicht herrschaftlichen Theologie«, die zur Verdichtung innerer (sozialer) Ordnungen führen kann. In Ausrichtung an diesem Kern hat Scattola die Entwicklungen auf Basis des internationalen Forschungsstandes skizziert. Zweifellos ging es ihm dabei um den Nachweis einer philosophiehistorischen Weiterentwicklung, um die Charakterisierung des »Modernerwerdens« der »politischen Theologie« bis in das 21. Jahrhundert. Im Schlusskapitel fügte er ausdrücklich den antiken und mittelalterlichen Beginn der Verzahnung von teologia und politia mit der »Wahrheit« der politischen Theologie des 21. Jahrhunderts zusammen. »So gesehen ist das 20. Jahrhundert die »Wahrheit« der neuen und neuesten Geschichte, denn sein Blickwinkel lässt die grundlegenden Dynamiken der vorausgehenden

1 Die vorliegende Übersetzung behält den Anmerkungsapparat in der italienischen Originalfassung bei.

2 M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007, S. 1.

Jahrhunderte transparent erscheinen. Mehr noch, das 20. Jahrhundert ist zugleich auch die ›Wahrheit‹ der gesamten politischen Theologie.«³

Den *Schwerpunkt* der Forschungen Merio Scattolas (1962–2015), seit 2011 Professor für die Geschichte der politischen Ideen an der Universität Padua, bildete die Charakterisierung der Wurzeln des neuzeitlichen Naturrechts. Seine These lautete, dass auch noch die säkularisierte politische Ordnung bis ins 17. Jahrhundert (Th. Hobbes, B. Spinoza) an der Idee der Transzendenz, an der Möglichkeit der Identifikation von Gott und Welt festhielt.⁴ Diese Denkmöglichkeit hatte er für den deutschsprachigen Raum bereits 1999 in seinem breit rezipierten Werk »Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ›ius naturae‹ im 16. Jahrhundert«⁵ formuliert und sich damit in eine sehr intensiv geführte europäische Debatte um ein »Naturrecht auf Widerstand« eingeschaltet.⁶ 2006 fügte er mit einer Untersuchung zu den Schriften der Kriegslehre im 16./17. Jahrhundert eine Arbeit an, die auf vergleichbarer Quellengrundlage weitere Diskursgemeinschaften des politischen Denkens identifizierte. Auch in diesen Sprachen der europäischen Gelehrtenkultur bildete, so Scattolas These, das Naturrecht einen zentralen Aspekt.⁷ Seine ideengeschichtliche Forschung konzentrierte sich auf die Analyse der Wissensformen und literarischen Gattungen, in denen die zeitgenössische Kommunikation verlief. Damit erweiterte Scattola die rechts-, theologie- und profanhistorische Forschung, die sich auf Rechtstexte, Predigten oder politiktheoretische Quellen konzentriert hatte. Seine sprachwissenschaftliche Perspektive eröffnete zudem die Wahrnehmung der sozialen Trägergruppen jener Gelehrtenkommunikation: neben Theologen, Ordensleuten und Juristen traten gelehrte Politikberater ebenso in Erscheinung wie zeitgenössische Literaten an den Höfen und/oder Philosophen an Universitäten. Gegen eine dominante Forschungsmeinung konnte Scattola belegen, dass es eine christliche Naturrechtslehre in ganz Europa gegeben hat, deren Reduktion auf Westeuropa sei zu kurz gegriffen. Entscheidend für die Relevanz dieser *europäischen* Wissensordnung war die Existenz europaweit paralleler

3 Ebd., S. 149.

4 Ebd., S. 122. Erst in den darauffolgenden Entwicklungen (unter S. Pufendorf und Chr. Thomasius) habe sich, so Scattola, der Hinweis auf die Transzendenz verloren, die Spaltung der Wirklichkeit in einen äußeren politischen Bereich und einen inneren theologischen Bereich sei sichtbar geworden.

5 Tübingen 1999.

6 Siehe dazu u. a. A. De Benedictis, *Neither Disobedients nor Rebels. Lawful Resistance in Early Modern Italy*, Rom 2018; R. v. Friedeburg, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt*, Berlin 1999; Q. Skinner/M. van Gelderen (Hgg.), *Republicanism. A shared European Heritage*, 2 Bde., Cambridge 2002; C. Zwierlein, *Politische Theorie und Herrschaft in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2020; L. Schorn-Schütte, *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, München 2015.

7 M. Scattola, *Krieg des Wissens – Wissen des Krieges. Konflikt, Erfahrung und System der literarischen Gattungen am Beginn der Frühen Neuzeit*, Padua 2006.

gemeinsamer Strukturen der sprachlichen Argumentation, Scattola nannte dies die *Idee der Topik*. Die Tradition der Gestaltung, des Ausdrucks von Wissen beruhte auf der uneingeschränkt anerkannten Dominanz des sprachlichen Streitgesprächs. Anzuerkennen war »eine polygenetische Erklärung«, [...] verbunden mit der Annahme, »dass dieselben oder sehr ähnlichen Lehren im 16. Jahrhundert gleichzeitig und unabhängig voneinander formuliert wurden.«⁸ Eine einlinige Entwicklungsrichtung war nicht zu erkennen. In den zeitgenössischen Diskursgemeinschaften zeigte sich das Ringen um Sprache als politisches Handeln mit differenzierten Formen der Affinität zu politischer Herrschaft.

Die Einbindung des Autors in internationale Forschungsverbünde⁹ führte zu einer Vertiefung der methodischen und inhaltlichen Überlegungen zum Charakter der Frühen Neuzeit. Scattolas Überlegungen haben den Blick für die Vielfalt der Traditionen und der weiterführenden Begründungen des frühneuzeitlichen Naturrechts geöffnet, sie wirken bis heute.

Luise Schorn-Schütte

Frankfurt/M. und Berlin im Herbst 2025

⁸ Ebd. S. 30.

⁹ U. a. das Internationale Graduiertenkolleg »Politische Kommunikation von der Antike bis ins 20. Jahrhundert«, das 2004–2016 von den Universitäten Frankfurt/M., Innsbruck, Pavia und Trient getragen wurde; Exzellenzcluster »Normative Ordnungen« an der Goethe Universität Frankfurt/M. (2007–2018), Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt/M.

Zur Einführung

»Politische Theologie« ist ein zusammengesetzter Ausdruck, der drei verschiedene Bedeutungen haben kann, den drei unterschiedlichen Relationen zwischen den beiden Begriffen entsprechend, die ihn ausmachen. Herrscht das erste Wort vor, so entsteht eine »Politik der Theologie«, die dem Gebot der Religion unterstellt bleibt und in bestimmten Fällen auf die Verwirklichung einer Hierokratie oder einer heiligen Ordnung zielt. Sind beide Worte ebenbürtig, so kommt es zu einer Reflexion über den theologischen Kern der Politik, also über die politische, ordnende Bedeutung jeder Theologie. Dominiert schließlich das zweite Wort, so erhält man eine »Theologie der Politik«, d. h. eine »zivile Theologie«, von der die Stärkung gemeinschaftlicher Bindungen und innerer Ordnung erwartet wird.¹ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich den drei Arten der Politischen Theologie ebenso viele verschiedene Bedeutungen des Begriffs zuordnen lassen. Er kann in einem weiteren Sinne, im spezifischen Sinn und im besonderen Sinn aufgefasst werden. Zu jedem dieser drei konzentrischen Aspekte gehört eine eigene Forschungsmethode.

Eine ausführliche und allgemeine Beschreibung der ersten Art erhält man aus einem induktiven Verfahren, durch die Untersuchung aller bekannten Erscheinungsformen sowohl der Theologie als auch der Politik, um sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Dieses Verfahren liefert allerdings keine zufriedenstellende Antwort, da alle menschlichen Gruppen sowohl der Gegenwart als auch der Vergangenheit Phänomene wie Erzählungen, Bräuche, Mythen und Riten kennen, die als religiös eingestuft werden können; damit ist aber keine Theologie entwickelt worden. Mit diesem Wort meinen wir tatsächlich keine allgemeine Kenntnis des Numinosen, sondern ein spezifisches Wissen über das Göttliche, einen bewusst geführten Diskurs, eine mit eigenen hermeneutischen Verfahren ausgestattete Disziplin. Daher könnte man sagen, dass die »Theologie« mit der *theologia* begonnen hat, wobei das erste Wort den rationalen Diskurs

¹ R. Hepp, *Theologie, politische*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Basel, Schwabe, 1998, Bd. 10, Sp. 1105.

über das Göttliche bezeichnet, und das zweite die spezifische Form der Reflexion, die sich im Umfeld der hellenistischen Philosophie aus der Begegnung der stoischen, hebräischen und christlichen Tradition entwickelt hat. Ebenso unterscheidet Jan Assmann, freilich in einem anderen Kontext, »primäre Religionen« und »sekundäre Religionen«, d.h. also ursprüngliche und kritische Religionen.²

Dieselbe Überlegung gilt auch für die Politik, ohne sie mit einer Lehre von der Macht gleichzusetzen.³ Setzen wir ein erweitertes Kriterium an, das als Ordnungsrelation begriffen wird, zeigt sich, dass jede Gemeinschaft eine Vielzahl von geschlechtsbezogenen, familiären, sozialen und militärischen Funktionen besitzt und dass aus dieser Unterschiedlichkeit stets Meinungsverschiedenheiten zwischen den Elementen entstehen. Alle menschlichen Gemeinschaften kennen eine innere Disposition und eine Ordnung, die ein Oben und ein Unten voneinander unterscheidet; jedoch bedeutet das nicht, dass alle Gesellschaften mit einer politischen Organisation ausgestattet sind. Obwohl eine solche Sichtweise im weiteren und metaphorischen Sinne akzeptabel erscheint, ist der Handlungsraum der Politik, also deren Geltungsbereich bei näherer Betrachtung begrenzter. Denn Politik im eigentlichen, also im antiken Sinn ist eine Organisation der Gemeinschaft, die im Diskurs gestaltet, diskutiert und vermittelt wird. Damit es Politik gibt, muss ein politisches Bewusstsein und ein politisches Denken vorhanden sein, so dass Politik nicht nur gemacht, sondern zugleich gedacht werden kann.⁴

Natürlich kann sich die Vernunft unter verschiedenen Aspekten darstellen als Dialektik oder als System, als »hartes Denken« oder als »weiche Rationalität«⁵, doch der entscheidende Punkt besteht darin, dass das Denken vermittelt, weitergegeben wird. Auch in diesem Fall lässt sich behaupten, dass die »Politik«, also die spezifische Organisationsform menschlicher Gemeinschaften und deren Kulturgeschichte ein Produkt der *Politik* ist: der Lehre und der so bezeichneten staatsphilosophischen Schrift des Aristoteles.⁶ Nur die Gesellschaften der abendländischen Welt haben die Politik kennengelernt, die eine einmalige Erfahrung ist, die nicht wesensmäßig oder naturgegeben sei, sondern ein histori-

2 J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München, Carl Hanser Verlag, 2000, S. 30–31.

3 H. D. Lasswell und A. Kaplan, *Power and society: a framework for political inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1951.

4 Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1980, 1995³ (stw 427).

5 M. Dascal, *The Balance of Reason*, in *Logic, Thought and Action*, hrsg. von D. Vanderveken, Berlin, Springer, 2005, S. 27–47.

6 Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen*, zit., S. 25–49.

ches Ereignis, das sich in der Menschheitsgeschichte einmalig und unwiederholbar entwickelt hat.

Die Ergebnisse, zu denen man im Einzelnen für beide Wörter kommt, wirken in ihrer Summe, d.h. im Begriff der »Politischen Theologie«. So wie man die beiden Begriffe in einem weiteren Sinne, in einem eigentlichen Sinne und in einem besonderen Sinne beschreiben kann, lässt sich auch die Politische Theologie auf verschiedene Weise verstehen⁷. Im weiteren Sinne besitzen alle menschlichen Gemeinschaften eine eigene Politische Theologie, zumal alle eine spezifische Verbindung zwischen bestimmten Rollen und den zugeordneten mythischen und rituellen Formen aufbauen. Sie alle stützen ihre Gegenwart auf eine sakrale Dimension, und lediglich die modernen Gesellschaften errichten ihre politische Ordnung ohne eine transzendente Sphäre. Im weiteren Sinne beinhaltet die Politische Theologie letztlich sämtliche Verweise auf das Religiöse und macht eine rein historiographische Formulierung unmöglich. Es ist also notwendig, sich auf die anderen beiden Bedeutungen des Ausdrucks zu konzentrieren: auf den eigenen und auf den besonderen.

Im eigentlichen oder im engen Sinne betrachtet man als Politische Theologie nur solche historischen Erfahrungen, die die Verbindung zwischen Transzendenz und menschlicher Ordnung durch vernünftige Reflexion verarbeiten. Der dritte Definitionstyp, derjenige im besonderen Sinne, wirkt noch weiter einengend und betrachtet nur diejenigen Phänomene als Manifestationen der Politik, die diesen Namen ausdrücklich tragen. Diesen beiden verschiedenen Möglichkeiten entsprechen die beiden grundlegenden Ausrichtungen, die sich in der zeitgenössischen Begriffsgeschichte⁸ wieder finden und in zwei bedeutenden lexikographischen Werken von deutschen Wissenschaftlern vorgelegt wurden: Die *Geschichtlichen Grundbegriffe* von Reinhart Koselleck und das *Historische Wörterbuch der Philosophie* von Joachim Ritter⁹. Denn Kosellecks »semasiolo-

7 Zu den verschiedenen Möglichkeiten einer Klassifikation der Politischen Theologie vgl. E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello stato*, in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, hrsg. von L. Lombardi Vallauri und G. Dilcher, Milano, Giuffrè, 1981, Bd. 1, S. 731–734; ders., *La forma e la decisione* (1985), in ders., *Convenzione, forma, potenza*, Milano, Giuffrè, 2003, S. 313–325; E.-W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie* (1981), in *Der Fürst dieser Welt*, hrsg. von J. Taubes, München, Fink, 1983, S. 16–25; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, Brescia, Morcelliana, 1990, S. 621–637; ders., *Il problema della »teologia politica« nel Novecento*, in *Teologia politica*, hrsg. von L. Sartori und M. Nicoletti, Bologna, Edb, 1991, S. 62–67.

8 M. Richter, *The History of Political and Social Concepts*, New York, Oxford University, 1995, S. 9–25 und ders., *Un lessico dei concetti politici e giuridici europei*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, hrsg. von S. Chignola und G. Duso, Milano, Angeli, 2005, S. 15–38.

9 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, zit., 1971–2004, Bde. 1–12; *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997, Bde. 1–8.

gische Geschichte« untersucht den Wert und die Veränderungen eines bestimmten Themas oder Problems insbesondere dann, wenn dieses in wechselnden sprachlichen Formen ausgedrückt wird. Demgegenüber geht Ritters »onomasiologische Geschichte« von einem bestimmten sprachlichen Ausdruck aus und verfolgt dessen Verwandlungen im Laufe der Zeit; dabei bleibt die Form stets dieselbe, Gegenstand der Untersuchung sind die Inhalte, mit denen sie nach und nach verbunden wurden.¹⁰

Eine Geschichte der Politischen Theologie kann freilich nicht auf eine strenge lexikalische Rekonstruktion verzichten, sie darf sich darin nicht erschöpfen. Wie zu zeigen sein wird, beinhaltet die Geschichte des Namens nur einen Bruchteil des Begriffs im eigentlichen Sinne, über einen langen Zeitraum hinweg ließ sich die »Politische Theologie« mit einer ihr eigenen Form identifizieren, nämlich mit der »politischen Religion«. Nur für diese wurde eine eigene Terminologie durchgesetzt, während eine umfassendere Reflexion der Verbindung von Ordnung und Transzendenz für eine große Zeitspanne unter anderen Bezeichnungen entstand. Die Politische Theologie im eigentlichen Sinne lässt sich daher nicht auf ein einziges Etikett mit diesem Namen zurückführen, sondern schließt Materialien ein, die mit einer Vielzahl verschiedener Worte bezeichnet werden u. a. Majestät, Souveränität, Vertrag, Macht, Ordnung, Säkularisierung. In ihrem eigentlichen Sinne, d. h. als politischer Begriff, lässt sich die Politische Theologie nur in einer vornehmlich semasiologischen Perspektive beschreiben, in der sie sich als stark verzweigte Struktur präsentiert. Die ist die Hauptaufgabe des vorliegenden Bandes.

Sofern es erwiesen ist, dass eine Geschichte der Politischen Theologie im besonderen und onomasiologischen Sinne notwendig, aber thematisch begrenzt ist und dass diese durch eine Begriffsgeschichte im eigentlichen und semasiologischen Sinne ersetzt werden muss, bleibt ein weiteres Problem zu klären. Die Politische Theologie ist keine besondere Disziplin, die auf einem spezifischen Gebiet universelle Prinzipien anwendet, die durch Lehren und Theorien höheren Grades definiert sind, darum ist sie kein Bestandteil jener Politik, die sich dem Heiligen widmet. Vielmehr umfasst sie das »Wesen« des Ganzen.

Bei der Annäherung an die drei erweiterten Bedeutungen des Begriffs haben wir festgestellt, dass die Politische Theologie im eigentlichen Sinne als vernünftiger Diskurs über das menschliche Gemeinschaftsleben beschrieben werden kann. Die historische Erfahrung führt uns ein einzigartiges Phänomen vor

10 Vgl. J. B. Metz, *Politische Theologie*, in *Sacramentum mundi*, hrsg. von K. Rahner, Bd. 3, Freiburg, Herder, 1969, Sp. 1232–1240; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, in *Staatslexikon*, Freiburg, Herder, 1988⁷, Bd. 4, Sp. 497–500; Hepp, *Theologie, politische*, zit.; F.W. Graf, *Politische Religion*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von H.D. Betz et al., Tübingen, Mohr, 2003⁴, Bd. 6, Sp. 1470–1471; M. Schuck, *Politische Theologie*, ebd., Sp. 1471–1474.

Augen, denn der vernünftige Diskurs wandelt das Problem des Zusammenlebens in diskursive Verfahren und dialektische Argumentationen um, allerdings ohne seiner Aufgabe je vollständig gerecht zu werden. Die logische Berechnung geht nie in einem vollkommenen Kreis auf, sondern bleibt an ihrer äußersten Grenze offen: sie setzt dies als Bedingung ihrer Vernünftigkeit voraus, kann sie aber nicht in einem Verfahren beschreiben. Wenn die äußerste Grenze der Reflexion ein rationaler Punkt ist, der sich dennoch nicht in den Formen des Diskurses abbildet, so können wir dieses Moment als Grundlage oder als Ursprung des Nachdenkens über Politik benennen.¹¹ Infolge seiner besonderen Konstitution ist der Ursprung jedenfalls kein Anfang in Raum und Zeit, den die Entfaltung des Diskurses durch eine schrittweise Entwicklung hinter sich lassen könnte, sondern die Bedingung seiner Möglichkeit selbst, etwas, das die Vernunftargumentation stets mit sich bringt und sich in der Tat genau in seinem Zentrum befindet. Es lässt sich dennoch leicht erahnen, dass die Frage nach dem Ursprung oder der Grundlage der Politik auch das Problem ihres Wesens ist und dass dies eine intrinsisch philosophische Frage ist, eine Frage, deren Wahrheit allein in der politischen Philosophie begründet liegt. Man wird also sagen müssen, dass die Politische Theologie in dem Moment und in dem Ausmaß, in dem sie das Problem des Ursprungs berührt, zugleich politische Philosophie ist und dass alle ihre verschiedenen Varianten zugleich Interpretationen, Erscheinungsformen und Annäherungen an das grundlegende philosophisch-politische Problem sind. So ist sie auch für uns, die wir ihre Geschichte von ihrem äußersten Punkt in der Zeit aus rekonstruieren, vor allem eine Spielart der politischen Philosophie, womöglich ihre eigentlichste Spielart.

Ein Teil der im vorliegenden Band vorgestellten Materialien wurde während zweier Studienaufenthalte an der Erasmus Universiteit Rotterdam sowie am Max Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte Frankfurt am Main, der Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek und bei der Max Planck-Gesellschaft bearbeitet. Sie alle haben diese Studienaufenthalte mittels ihrer Unterstützung ermöglicht, ihnen möchte ich meinen Dank aussprechen.

11 Vgl. G. Duso, *La logica del potere*, Roma-Bari, Laterza, 1999, S. 137–160; ders., *La rappresentanza*, Milano, Angeli, 2003², S. 17–21.

I. Kapitel: Begriffsgeschichte. Politische Theologie und bürgerliche Theologie

1. Herkunft des Begriffs

In den Texten der antiken Überlieferung findet sich der Begriff »politische Theologie« in der lateinischen Form als *theologia civilis* und in der spätgriechischen als *theologia politike*, erstmals im *Gottesstaat* des Aurelius Augustinus (354–430), der im vierten Buch den römischen Oberpriester Quintus Mucius Scaevola (150?–82) erwähnt, also jenen berühmten vorklassischen Rechtsgelehrten und Schüler des Stoikers Panaitios (180?–110?), der behauptet hatte, »drei Arten von Göttern seien eingeführt, eine von den Dichtern, die andere von den Philosophen, die dritte von den Staatsmännern«¹. Später geht dieselbe Klassifizierung in die *Gottesdienstlichen Altertümer*² des Marcus Terentius Varro (116–27) ein, der sie zu einer Unterteilung in drei Arten von Theologie umformuliert, »die die Griechen mythische, physische und politische nennen und die wir Lateiner fabulierende, natürliche und staatliche nennen können« (VI, 12, Bd. I, S. 314). Zugleich hält er fest: »Die dritte Art Theologie müssen in den Städten die Bürger, vor allem die Priester kennen und zur Anwendung bringen« (VI, 5, 3, Bd. I, S. 294). Im Ausgang von den bei Augustinus vorgeschlagenen Ableitungen lässt sich behaupten, dass bereits die mittlere Stoa, vertreten durch Panaitios, drei Arten von Göttern³ kennen musste, und ferner, dass diese Klassifizierung in die »drei Arten der Theologie« (VI, 5, 1, Bd. I, S. 291) verwandelt wurde, die

1 A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, München, 1985, IV, 27, Bd. I, S. 206–208; VI, 12, Bd. I, S. 214–315.

2 M. T. Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, hrsg. von B. von Cardauns, Wiesbaden, Steiner, 1976, I, 6–10, S. 18–20.

3 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, hrsg. von H. von Arnim, Leipzig, B.G. Teubner, 1903–1924, II, 1009, S. 874–877; M.T. Cicero, *De natura deorum. Vom Wesen der Götter*, hrsg. u. übers. von O. Gigon u. L. Straume-Zimmermann, Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler, 1996, II, 70–71, S. 150–151. Vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, überarb. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, I, S. 402; G. Lieberg, *Die »theologia tripertita« in Forschung und Bezeugung*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von H. Temporini, Berlin, De Gruyter, 1973, I, 4, S. 63–115.

christliche Autoren wie Tertullian (160?–220?) und Eusebius von Caesarea (265?–340?)⁴ aufgenommen und angefochten haben, und deren kanonische Fixierung Augustinus zu verdanken ist.

Wie den im *Gottesstaat* überlieferten Quellen zu entnehmen ist, waren sich die Menschen in der Antike darüber bewusst, dass die durch die drei Formen der Theologie verfügbaren Erkenntnisse womöglich unstimmg, nicht kohärent waren. Die Gewissheit, dass die Welt einen geordneten Kosmos bildete, »wie sie übrigens nicht nur Varro, sondern vielen Philosophen zusagte« (VII, 6, 1, Bd. I, S. 327), erklärt freilich, was Augustinus dem Heidentum als gewichtigen Widerspruch vorwarf. Wenn nämlich der Gott in all seinen Erscheinungsformen mit der Welt übereinstimmt, so ist auch die Pluralität des Göttlichen, der antike Polytheismus, ein wesentlicher Ausdruck Gottes, der in sich einheitlich ist, jedoch gegenüber verschiedenen Menschen unterschiedliche Gestalt annimmt. Was für den Philosophen die Intuition der reinen Idee der Ordnung ist, muss für einen weniger scharfen Verstand oder für einen größeren bürgerlichen Kreis ein Bild oder eine Erzählung sein. Und darum mag dasselbe Individuum als Philosoph an den einzigartigen *logos*, als Bürger jedoch an die Götter der Stadt glauben, da diese die Kommunikation zwischen den verschiedenen Teilen der Gemeinschaft und den unterschiedlichen Stufen des Verstandes sicherstellen.

Philosophische Religion und Polytheismus der Städte konnten dennoch widerspruchsfrei zusammengehen, da das Religiöse ein der Menschenwelt immanentes Phänomen darstellte, zumal es eine einzige Dimension gab, in der sowohl das Menschliche und Endliche als auch das Göttliche und Ewige stattfanden. Innerhalb derselben Ordnung mussten deshalb, wie Scaevola betont, sowohl die rationale Erklärung des Philosophen als auch der Aberglaube des Einfältigen nebeneinander bestehen. Der entscheidende Übergang vollzog sich mit der Einführung der Transzendenz, die die Beziehungen zwischen den Weltteilen umkehrte. Gehörte in der bürgerlichen Religion das Jenseits zum Diesseits, die Ewigkeit zur Zeit, die Götterwelt zu dem Kosmos, der gleichermaßen Menschliches wie Göttliches umfasst, so wurde mit der christlichen Religion das Diesseits zu einem Teil des Jenseits, die Zeit zu einem Bruchteil der Ewigkeit und der Kosmos zu einem Moment des Göttlichen. Tatsächlich gehörten die Menschen jetzt einer anderen Welt an, während das irdische Leben der nicht ursprünglichen, nicht authentischen Dimension der Seele entsprach.

Gegen die drei Arten von Göttern hatte Augustinus darum eine erbitterte Polemik zu führen, wobei er vor allem die bürgerliche Theologie mit drei Einwänden konfrontierte: Sie sei falsch, unmoralisch und irreführend. Erstens be-

4 Eusebius von Caesarea, *Praeparationis Evangelicae libri quindecim*, in *Patrologia Graeca*, Lutetiae, Migne, 1857, Bd. 21, IV, 1, Sp. 230–234; Q.S.F. Tertullian, *Ad nationes*, in *Patrologia Latina*, Parisiis, Migne, 1844, Bd. 1, II, Sp. 585–608.

säße die bürgerliche Theologie, wie bereits die christlichen Autoren einräumten, keine eindeutige Definition, da sie in hohem Maße mit den anderen beiden Formen durchmischt sei. Dieser vorläufige und unbestimmte Zustand erkläre sich folgendermaßen: »Die Produkte der Dichter stünden zu niedrig, als dass die Völker sich danach richten dürften, die der Philosophen dagegen zu hoch, als dass es der Menge heilsam sein könnte, darüber zu grübeln« (VI, 6, 3, Bd. I, S. 297), und deshalb sei eine dritte mittlere und aus beiden durchmischte Form notwendig, eben die bürgerliche Theologie, die unvermeidlich Wahres und Falsches miteinander verbindet (VI, 6, 3, Bd. I, S. 298). Zweitens schreibe die bürgerliche Religion, indem sie sich der Fabeln der Dichter bedient, den Göttern allerlei böse und ungehörige Handlungen zu, wobei sie einen schwerwiegenden Fehler begehe, denn es ist undenkbar, dass das Göttliche niedriger sei als das Menschliche (VI, 6–7, Bd. I, S. 297–304). Drittens habe auch der Oberpriester Scaevola eingeräumt, dass unter den drei Arten von Göttern die von den Philosophen erschaffene »für den Staatskult ungeeignet sei, weil manches überflüssig sei, manches auch, was dem Volk zu wissen schädlich sei« (IV, 27, Bd. I, S. 207). Wenn aber die natürliche Theologie die zutreffendste Form ist, wie ist es dann möglich, dass sie den Staat gefährdet? Scaevola rechtfertigte seine Schlussfolgerung mit dem Hinweis, die Philosophie enthülle etliche Geheimnisse der Religion und zeige, dass »die Bildnisse der Götter, wie sie sich in den verschiedenen Städten finden, nicht der Wahrheit entsprechen, weil ein wahrer Gott weder Geschlecht noch Alter noch körperliche Gliedmaßen hat. Das also soll das Volk nach dem Willen des Oberpriesters nicht wissen; denn dass es falsch sei, sagt er nicht« (IV, 27, Bd. I, S. 207). Folglich widerspricht die bürgerliche Religion der Wahrheit der natürlichen Theologie und bedarf der Täuschung, um die Völker in einem Zustand der Befangenheit zu halten (IV, 32, Bd. I, S. 216).

2. Mittelalter und Frühe Neuzeit

Die radikale Rüge des Augustinus gegen die bürgerliche Religion, in der er eine falsche und unmoralische Erfindung erkannte, führte dazu, dass der Begriff als Wegbereiter der Reflexion über den eigentlich politischen Teil der christlichen Religion unbrauchbar wurde.⁵ Erst mit den Diskussionen vom Anfang des 17. Jahrhunderts sowie im Zusammenhang der natürlichen Theologie trat er wieder in Erscheinung.⁶ Durch das gesamte Mittelalter hindurch kannte die

5 J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, La découverte, 1985, S. 22–36 und 51–57; Hepp, *Theologie, politische*, zit., Sp. 1106.

6 E. Feil, *Von der »politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«?* in *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, hrsg. von E. Feil und R. Weth, München, Kaiser, S. 110–132.

bürgerliche Theologie keinerlei positive Verwendung und galt lediglich als einer der unzähligen Irrtümer, denen das Heidentum verfallen war. Paradoxerweise sprach dieses ganz von politischer Theologie gefärbte Zeitalter niemals deren Namen aus. Damit erklärt sich der einzigartige Forschungsstand auf diesem Gebiet, allen voran die Studie von Ernst Kantorowicz (1895–1963), die sich bereits im Titel als Rekonstruktion der »mittelalterlichen politischen Theologie« präsentiert, den betreffenden Ausdruck jedoch in keiner ihrer Quellen nachweisen kann⁷.

In ähnlicher Weise nahm Niccolò Machiavelli (1469–1527), vor allem in seinen *Discorsi*, die römische Idee der bürgerlichen Religion unvermittelt auf und führte das Wohlergehen der Staaten auf die Erhaltung der einem jeden Volk eigenen feierlichen Handlungen und Glaubensvorstellungen zurück, ohne dabei je die antike Formel in Erinnerung zu rufen⁸. Nicht einmal das 17. Jahrhundert kannte eine sowohl ihrem Namen als auch ihrem Wesen nach bewusste politische Theologie, obgleich im Zeitalter der europäischen Religionskriege, zwischen dem Schmalkaldischen Krieg (1546–1547) und dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648), die lateinische Formel häufig verwendet wurde, um die Gegenstände zu bezeichnen, die für die religiöse und politische Verwaltung gemeinsam galten und die nunmehr einen neuen Bereich innerhalb der Regierungstätigkeit markierten. In diesem Sinne bezeichnete das Adjektiv *theologico-politicus* eines der verschiedenen Tätigkeitsfelder der Autorität des Fürsten, neben dem es weitere Kompetenzbereiche gab: *iuridico-politicus*, *nomico-politicus*, *bellico-politicus*, *aulico-politicus*, *medico-politicus*⁹. Im 17. Jahrhundert war die Formel *theologico-politicus* also weniger ein philosophischer Ausdruck als vielmehr ein Terminus technicus aus der Rechtslehre, der nicht die Reflexion über die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem bezeichnete, sondern das rechtliche Verhältnis zwischen beiden Bereichen bestimmte, wobei ihr Vorhandensein als gesicherte Tatsache vorausgesetzt wurde.

Auch in diesem etwas eingeschränkten Sinne lassen sich Differenzierungen und allmähliche Entwicklungen beobachten. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts gehörte die Formel zur protestantischen Theologie und zur Rechtslehre, die sie benutzten, um die rechtlichen Befugnisse des Territorialfürsten bei der Er-

7 E.H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (1957), dt. Übers. von W. Theimer, München, dtv, 1990.

8 N. Machiavelli, *Discorsi* (verfasst 1513–1520, veröffentlicht 1531), I, 11–15, in ders., *Politische Schriften*, hrsg. von Herfried Münkler, übers. von J. Ziegler, F.N. Baur, Frankfurt/M., Fischer, 1990, S. 155–167; ders., *Der Fürst* (verfasst 1513, veröffentlicht 1532), XVIII, ebd., S. 96–98. Vgl. G. Sasso, *N. Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 1993; M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Bari, Laterza, 2005.

9 Ch. Liebenthal, *Iuris foederis delineatio iuridico-politica*, Giessae, Hampelius, 1624; G. Obrecht, *Discursus bellico-politicus*, [s. l.], [s. e.], 1617.

nennung des Klerus und bei der Verwaltung geistlicher Güter zu bezeichnen. In diesem Sinne argumentierte die *Theologisch-politische Dissertation über das bischöfliche Recht* (1646) des Juristen Michael Havemann (1607–1679). Er benannte damit den Ursprung und das Wesen dieses Rechts, seine Übertragung auf die Stände, die Mitglieder des augusteisch-cäsarischen Reichs, seine gesetzmäßige Anwendung, bei der Gründung von Universitäten und Schulen, bei Einberufung der Synoden, bei der Verwaltung der Kirchengüter, bei der Bewahrung der Kirchenregeln, bei der Einführung oder Abschaffung der nicht notwendigen Gegenstände, bei der Urteilsfindung in Eheprozessen¹⁰.

Der Gebrauch dieses Ausdrucks festigte sich nach dem Dreißigjährigen Krieg, als der Jurist Gerhard Titius (1620–1681) eine *Theologisch-politische Disputation über das heilige und bürgerliche Regieren* (1653) in Druck gab, Daniel Clasen (1622–1678) in einer umfassenden Schrift *Über politische Religion* (1657)¹¹ sämtliche Aspekte des Verhältnisses von Staat und Kirche untersuchte und der lutherische Theologe Johann Adam Osiander (1622–1697) eine *Theologisch-politische Dissertation* (1667) über die beim Propheten Samuel geschilderte Herrschaft (1. Samuel, Kap. 8) veröffentlichte.¹² Im gleichen Zeitraum verbreitete sich der Gebrauch des Adjektivs auch in katholischen Kreisen. Im Jahr 1648 wollte der Zisterzienser Juan Caramuel Lobkowitz (1606–1682) in einem »nicht nur dem Kaiser, sondern allen Fürsten, kirchlichen ebenso wie weltlichen Autoritäten äußerst nützlichen theologisch-politischen Werk« beweisen, dass der in Westfalen eben geschlossene Religionsfrieden sowohl aus Sicht der Kirche als auch aus Sicht der Souveräne rechtsgültig und gerecht war.¹³

Zu der wechselvollen Geschichte des Begriffes in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts trugen in entscheidender Weise sowohl die anonyme Veröffentlichung des *Tractatus theologico-politicus* (1670) von Baruch Spinoza (1632–1677) bei als auch die unmittelbar anschließenden Polemiken, in denen die Identität des Autors sogleich preisgegeben wurde¹⁴. Die Auswirkung des Disputs war, dass der Ausdruck *theologico-politicus* für die direkt an der Polemik be-

10 M. Havemann, *Helice hierotactica, sive dissertatio theologico-politica de iure episcopali*, Hammipoli, Hertelius, 1646. (aus dem Lat. übers.)

11 D. Clasen, *De religione politica liber unus*, Magdeburgi, Mullerus, 1655.

12 G. Titius, *De regimine sacro et civili disputatio theologico-politica*, Helmestadii, Mullerus, 1653; J.A. Osiander, *Dissertatio theologico-politica ex I Samuelis VIII de iure regio*, Tubingae, Reisius, 1667.

13 J. Caramuel Lobkowitz, *Sacri Romani Imperii pacis licitae demonstratae [...] prodromus*, Francofurti, Schönwetterus, 1648.

14 [B. Spinoza], *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgi, Künrath, [= Amsterdam, Rieuwertsz], [1670]; [Anonymer Verfasser], *Diatriba de ortu et progressu facultatis et formali constitutione artis medicinae per Iudaeos*, Hamburgi, [s. e.], 1670; R. Pauli, *Disputatio theologica secunda, de Hebraeorum vocatione*, Marpurgi, Schadewitzius, 1671; Ch. F. Knorr (resp.), *Tractatus theologico-politicus*, Ienae, Bauhoferius, 1674.

teiligten lutherischen Theologen unaussprechlich wurde, wohingegen katholische und anglikanische Kleriker ihn sich zu eigen machten. So benutzte ihn der Benediktiner Laurentius a Dript (1633–1686) in seinem *Reformierten theologisch-politischen Antidecalogus* als polemische Waffe gegen den lutherischen Theologen Theodor von Reinkingk (1590–1664) und dessen Entwurf einer biblischen Politik (*Biblische Policey* D. Reinkingk, *Biblische Policey. Das ist: Gewisse auß Heiliger Göttlicher Schrift zusammen gebrachte auff die drey Hauptstände: Als Geistlichen Weltlichen vnd Häußlichen gerichtete Axiomata, oder Schlußreden*, Frankfurt (Main), Porsch/Kämpfer 1653), während Herbert Thorndike (1598–1672), Domherr von Westminster und monarchistischer Episkopalist, einen eigenen, oftmals Spinoza zugeschriebenen *Tractatus theologico-politicus* über die Möglichkeit der gegenseitigen Versöhnung aller christlichen Religionen abfassen konnte¹⁵.

3. Das 18. Jahrhundert: Bürgerliche Religion und Revolution

So komplex und verwickelt die Geschehnisse waren, die der Begriff *theologico-politicus* im 17. Jahrhundert durchlaufen hat – sie brachten zu keiner Zeit eine politische Theologie hervor. In bewusster Form erscheint eine solche erst wieder mit dem Werk Giambattista Vicos, der die Themen der antiken bürgerlichen Religion unvermittelt wiederaufnahm. Tatsächlich ist der Entwurf einer »Neuen Wissenschaft« im Wesentlichen eine »rationale politische Theologie der göttlichen Vorsehung (*Neue Wissenschaft*, Übers. Höhle, § 2, S. 4)«, die die menschlichen Angelegenheiten so ordnen sollte, dass die Menschen, nachdem sie der Sünde verfallen waren und obwohl sie tierisch lebten, vom Streben nach Nützlichkeit veranlasst würden, ihre wahre Natur zu entfalten und diese ist eine politische.¹⁶

Vico erneuerte sogleich die varronische Dreiteilung, veränderte sie jedoch wesentlich, indem er sie aus der Vorstellung der »Philosophia perennis« befreite, wie sie Marsilio Ficino (1433–1499) und dem Neuplatonismus der Renaissance teuer war und endgültig von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) festgehalten wurde; nach dieser sei die ursprüngliche, den Menschen durch Gott offenbarte Wahrheit durch die Sünde verdunkelt worden, um allmählich wieder ans Licht zu kommen, zuerst in den Geheimnissen der Dichtung und später in der philoso-

15 L. a Dript, *Antidecalogus theologico-politicus reformatus*, Coloniae, Hessius, 1672; [H. Thorndike], *Tractatus theologico-politicus*, Irenopoli, [s. e.], 1676.

16 G. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (1744), übers. von V. Höhle u. C. Jermann, Hamburg, Meiner, 1990, 2 Bd., S. 415–416 und 342, S. 548–549.

phischen Spekulation¹⁷. Dieser Lehre zufolge kann die Dichtung nur Allegorie sein, also sinnbildliche Verkleidung eines ursprünglichen vernünftigen Inhalts, wohingegen Vico von der Annahme ausging, dass Dichtung keine Allegorie sei, sondern Metapher und Symbol, und dass sie deshalb ein Erkenntnisinstrument der Wahrheit sei, das sich nicht auf vernünftige Berechnung reduzieren lässt. Den verschiedenen Arten menschlicher Erkenntnis, die im Lauf der Geschichte aufeinander gefolgt sind und den mit ihnen verbundenen sozialen Organisationen, entsprechen ebenso viele ursprüngliche Intuitionen der Welt, die alle jeweils eigenständig sind und sich folglich ausschließlich nach einem inneren, relativen Maßstab beurteilen lassen.

Unter diesen Umständen muss die antike Dreiteilung überprüft werden, und wenn der Leitgedanke der »*Philosophia perennis*« abhandenkommt, verliert die abgetrennte Art der poetischen Theologie ihre Daseinsberechtigung. Vielmehr muss sich diese in den bürgerlichen Kult eingliedern und die metaphorische Intuition der ersten inneren Regungen des Menschen und seiner anfänglichen gesellschaftlichen Bindungen festsetzen, die nicht rational, sondern emotional waren. Die zweite Art, nämlich die natürliche, bleibt unverändert und entspricht den metaphysischen Welt- und Gesellschaftserklärungen. »Setzen wir als dritte Art unsere christliche Theologie, die aus politischer und natürlicher und höchster geoffenbarter Theologie gemischt ist, wobei alle drei durch die Betrachtung der göttlichen Vorsehung untereinander verbunden sind« (§ 366, S. 163)¹⁸.

In der Geschichte sind somit vier Erkenntnisformen am Werk, die einander gegenseitig implizieren: die drei Arten der Theologie – politisch-poetische Theologie, natürliche Theologie und Offenbarungstheologie – und die Beschreibung ihres notwendigen Verhältnisses, das nicht aus einem neuen Inhalt besteht, sondern aus dem Bewusstsein des Zusammenhangs zwischen allen existierenden Elementen. Diese weitere Erkenntnisform, Vicos »göttliche Vorsehung« (§ 341–342, S. 150–151), entspricht einer historischen Rekonstruktion darüber, wie die Menschheit nach dem ursprünglichen Sündenfall, von einer Art von Theologie, Erkenntnis und Gesellschaft zur nächsten übergegangen ist, dass dieser Übergang notwendig war und wie er zur christlichen Religion geführt hat. Darin aber besteht die *Neue Wissenschaft*, die ihrem Wesen nach eine Rekonstruktion der antiken drei Arten von Göttern auf neuer Grundlage ist¹⁹.

17 W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

18 Vgl. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1708): *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*. Lateinisch und deutsch. Übers. von Walter F. Otto, mit einem Nachwort von C.F. Weizsäcker, Godesberg, Küpper, 1947, S. 150–153.

19 F. Botturi u. a., *Metafisica e teologia civile in G. Vico*, Bari, Levante, 1992; B. Starita, *Elogio della rettitudine*, Bari, Palomar, 1997.