

Die Werte, auf die sich die Europäische Union beruft – die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte –, sind säkulare Derivate des Christentums.¹ Das mag erstaunen, weil das Christentum an sich keine politische Botschaft enthält. Das Reich Gottes, das Christus verkündet, ist nicht von dieser Welt. Daher kann kein irdischer Staat beanspruchen, die Verheißung zu erfüllen und das endzeitliche Reich des Heils heraufzuführen. Zwischen der diesseitigen Welt und dem Reich Gottes besteht eine unaufhebbare Differenz. Die Botschaft des Neuen Testaments ist weder konservativ noch progressiv zu verstehen. Sie dient weder dazu, die bestehende Ordnung, noch dazu, die Revolution zu legitimieren.

Dennoch wirkt das Christentum, so wie es in der Spätantike politische Wirksamkeit erlangt, kraft seines geistlichen Anspruchs auf die bestehende staatliche Ordnung ein und verwandelt diese von Grund auf. Es sprengt die staatlich-religiöse Einheit, innerhalb deren Religion und Kult im Dienst des Imperiums stehen, und unterwirft die staatliche Herrschaft dem Wort des Christentums: „Der größte Umschlag, der jemals vorgekommen.“² Die Revolution vollzieht sich freilich nicht im ganzen Wirkungskreis des Christentums, sondern allein in seiner westlichen, der lateinischen Hemisphäre. Sie erfasst nicht die östliche Hemisphäre, die griechische und die russische Orthodoxie. In Konstantinopel wie in Moskau, im zweiten wie

im dritten Rom, tritt an die Stelle der heidnischen Imperialreligion die christliche Imperialreligion des Cäsaropapismus. Der religiöse Inhalt wechselt, die politische Struktur bleibt: die monolithische Einheit des Staatswesens, das sich die Kirche einverleibt und das sie als Gegenstand wie als Instrument der Herrschaft behandelt.

Von der Glaubenseinheit zum Rechtsstaat

Auch die lateinische Welt hält an der staatlich-kirchlichen Einheit des *Corpus Christianum* fest. Doch die Einheit differenziert sich aus zur Polarität von Imperium und Sacerdotium, läßt sich auf mit innerer Spannung, die in der Krise des Investiturestreites dazu führt, dass Kaiser und Papst ihre Sphären unterscheiden und die Reichweite des weltlichen wie des geistlichen Schwertes abgrenzen müssen. Thomas von Aquin betrachtet zwar wie Aristoteles den Staat als *societas perfecta*; aber er relativiert die Deutung, indem er dem Staat die Kirche, ihrerseits als *societas perfecta*, an die Seite stellt und die eine vollkommene Gemeinschaft dem natürlichen, die andere dem übernatürlichen Bereich zuordnet.³ Damit setzen Entwicklungen ein, die in der Neuzeit, als die Glaubenseinheit zerbricht, zum Rückzug des Staates aus der Sphäre der Religion führen, zur Beschränkung auf innerweltliche Aufgaben, kurz: zu seiner Säkularisierung.⁴ Das Phänomen der Säkularisierung läßt sich allein im Kulturraum des lateinischen Christentums beobachten, nicht in dem der Orthodoxie, vollends nicht in dem des Islam.

Doch bereits in der mittelalterlichen Staat-Kirche-Polarität wird der christliche Dualismus geschichtsmächtig: zwischen Immanenz und Transzendenz, Profanem und Sakralem, Gesetz und Gewissen.⁵ Die Unterscheidungen bringen in der Neuzeit weitere, analoge Unterscheidungen hervor: zwischen Recht und Moral, zwischen Institution und Gesinnung, zwischen Natur und Innerlichkeit, zwischen Objektivität und Subjektivität. Die Entzweiung, die vom Christentum ausgeht, führt in ihren politischen Wirkungen das Prinzip Gewaltenteilung herauf, zunächst in der Beziehung von Staat und Kirche, sodann in der von Staat und Gesellschaft, schließlich im Innenbereich der Staatsorganisation zwischen ihren verschiedenen Funktionen. Die Gewaltenteilung setzt die Herrschaft des Rechts als Idee voraus; sie bringt diese zu praktischer Wirksamkeit. Die Entwicklung mündet schließlich ein in den Verfassungsstaat: den Typus des sektoralen, säkularen, gewaltenteiligen Staates. Doch provoziert sie auch den Antitypus des totalitären Staates, wie er, Ende des 18. Jahrhunderts inauguriert von den Jakobinern, im 20. Jahrhundert zu voller Entfaltung in den Totalitarismen von links und von rechts gelangt.

Grenzen der Staatsgewalt

Von jeher akzeptiert die katholische Kirche nur den in seinen Zielen und Mitteln begrenzten Staat. In allen politischen Epochen bringt sie das Postulat ein von vorgegebenen Grenzen der Staatsgewalt. In den letzten Jahrhunderten wird sie immer wieder mit politischen Totalitätsansprüchen konfrontiert. Sie stellt dem ihren Anspruch auf spirituelle und auf institutionelle Selbstbehauptung entgegen. Darin bleibt sie sich im Wandel der Zeiten treu. Wenn sie auch zuweilen Sukkurs sucht bei einem autoritären Staat, so erkennt sie den totalitären Staat in allen seinen Erscheinungen als ihren Feind, der,

unbegrenzt in seinen Zielen, hemmungslos in seinen Mitteln, jedwede Gewaltenteilung rückgängig macht, auf den ganzen Menschen zugreift und selber Kirche sein will, Kirche einer politischen Heilslehre.

Mit dem Christentum gerät jede irdische Ordnung unter Rechtfertigungszwang vor einer transzendenten Ordnung, die ihr unverfügbar vorgegeben ist. Der Christ akzeptiert den Staat, wie immer er verfasst ist, nur deshalb, weil er seine Gewalt von Gott empfängt. Er leistet ihm den bürgerlichen Gehorsam, doch nicht aus Furcht vor dessen Sanktionen, sondern aus Einsicht in die Anordnung Gottes (Röm. 13). Diese aber ist nicht nur Grund, sondern auch Grenze der Staatsgewalt. Die bürgerlichen Pflichten enden am Widerstandsrecht, das der Christ sich vorbehält, weil er Gott mehr gehorchen muss als den Menschen (Apg. 5, 29). In der Transzendenzperspektive gewinnt der Christ geistige Freiheit gegenüber der diesseitigen Autorität. Er akzeptiert sie nicht, weil sie selbst es will, sondern weil Gott es will. Die christliche Rechtfertigung des Staates bedeutet seine Relativierung. Der Christ gehorcht ihm, indem er zu ihm auf Distanz geht. Der christliche Letztvorbehalt gegenüber menschlichen Normen, wie er in der *Clausula Petri* (Apg. 5, 29) aufscheint, ist theonom begründet. In der Geschichte war es lange Zeit die Kirche, die der Obrigkeit und dem Bürger interpretierte, was Gottes Wille, mithin was Staats- und was Bürgerpflicht sei, wann Normalfall und wann Widerstandsfall bestehe. Doch spricht Gott auch unvermittelt zum Einzelnen im Anruf des Gewissens. In der theonomen Rechtfertigung des Staates liegt der Keim zu seiner säkular-autonomen Rechtfertigung aus der Subjektivität des Individuums.

Begründung der Menschenwürde

Im Menschenbild des Christentums, das auf Schöpfung und Erlösung gründet,

sind wesentliche Züge der modernen Menschenrechte angelegt: die Einheit des Menschengeschlechts, das auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeht, die Gleichheit aller, die von Gott erschaffen sind, die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen, in dem sich ein Gedanke Gottes verkörpert, seine Personalität und Eigenverantwortung.

Die Schöpfungs- und Erlösungslehre begründet die Würde des Menschen, und zwar nicht nur für das Abstraktum Menschheit, sondern für jeden Einzelnen, der geschaffen und erlöst, zum ewigen Heile berufen und deshalb von irdischer Bewährung gehalten ist.⁶ Die *dignitas humana* kommt dem Menschen als Person zu. Die *dignitas* gründet im göttlichen Ursprung des Menschen und in der Menschwerdung Gottes. Die Staatsphilosophie kann sie postulieren, nicht aber ableiten, weil der Grund der Würde, die dem Menschen unverlierbar und unverfügbar eigen ist, nicht in ihm selber liegen kann.⁷

Die Entsprechung des christlichen Menschenbildes mit den modernen Menschenrechten darf jedoch nicht als Kongruenz verstanden werden. Das Christentum zeigt den Menschen in seiner Beziehung zu Gott. Diese aber präjudiziert nicht ohne weiteres die Beziehung zur Staatsgewalt. Die Theologie der Willensfreiheit zieht nicht die Anerkennung grundrechtlicher Willensfreiheit nach sich, wie auch die Prädestinationslehre kein Argument zugunsten einer autokratischen Staatsform abgibt. Dennoch liegt die Analogie von transzendenten auf immanente Vorstellungen nahe. Die individualistischen Momente, welche die Beziehung zu Gott prägen, strahlen auf die innerweltlichen Beziehungen aus. Eine tatsächliche Affinität des Christentums zur Demokratie amerikanischer Art wird schon von Tocqueville festgestellt: Christen, deren religiöses Gemüt von Wahrheiten des Jenseits zehre, erwärmten sich „für die Freiheit des Menschen, die Quelle aller

sittlichen Größe. Das Christentum, das alle Menschen vor Gott gleich werden ließ, wird sich nicht dagegen sträuben, dass alle Bürger vor dem Gesetz gleich werden.“⁸

Die Freiheitsidee und die Rolle der Kirche

Die Kirche verband sich freilich im Mittelalter mit patriarchalischen Gewaltverhältnissen und mit universalistischem Staatsdenken. In der Neuzeit aber brach sich der Individualismus politische Bahn. Der Einzelne beanspruchte die Freiheit, sich von hergebrachten Autoritäten und aus tradierten Ordnungen zu emanzipieren, auch von der kirchlichen Autorität, die einen Bestandteil jener alten Ordnungen bildete. Sie verteidigte diese lange Zeit gegen die Ideen der französischen Revolution, gegen die Ideen der Menschenrechte und der Demokratie. Es war ein sehr langer, mühseliger, für alle Beteiligten leidvoller Prozess, in dem die Kirche erst spät lernte, diese Ideen von der liberalen Intransigenz und von der Jakobinerideologie ihrer Verfechter zu unterscheiden, die genuin christliche Substanz der Ideen zu erkennen, mit ihnen zum Ausgleich zu finden und sie sich zu eigen zu machen.⁹ Der letzte Akt der Versöhnung war das Bekenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit.

Die Rolle der Kirche in der Wirkungsgeschichte der Freiheitsidee ist also ambivalent. Sie hat den Entwicklungsprozess der Menschenrechte behindert, und sie hat ihn gefördert. Das Urteil wechselt mit dem jeweils gewählten Abschnitt der Geschichte. Doch auch dort, wo sie, bei unhistorischer Rückprojektion heutiger Maßstäbe, sich im krassesten Widerspruch zu den Menschenrechten befand, bei den Ketzerverbrennungen, als sie dem Häretiker weder die Gewissensfreiheit zuerkannte noch das Recht auf Leben, achtete sie den geistlichen Kern seiner Person, maßte sie sich nicht an, über

sein ewiges Heil zu verfügen und dem Spruch Gottes vorzugreifen. Gewissensfreiheit im menschenrechtlichen Sinne war das nicht. Vor dem Ketzergericht bot die Berufung auf die Gewissenspflicht keinen Rechtfertigungsgrund. Doch sie wies auf die Rechtfertigung vor Gott. Darin aber ist der Kern des christlichen und der Keim des staatsethischen Individualismus bezeichnet: Der Einzelne steht, kraft seines Gewissens, wenn es um die letzten Dinge geht, unmittelbar zu Gott. Er ist insoweit nicht auf Vermittlung durch irdische Instanzen angewiesen. Dem Gewissen vermag auch der Scheitern nichts anzuhaben. Es bildet den unzerstörbaren und den unverfügbaren Grund der Person. Auf diesem religiösen Grund erwächst der Anspruch auf sittliche und auf rechtliche Autonomie auch gegenüber den Institutionen des Diesseits,¹⁰ auch gegenüber der Kirche.

Die jüdisch-christliche Religion enthält in sich vielfache Kräfte der Aufklärung. Sie ergeben sich schon aus dem Gottesbild. Da Gott sich als Geist offenbart, hat die Dingwelt nicht göttlichen Charakter. Sie ist weltlich und so dem Zugriff des Menschen verfügbar. Die Religion bannt die magische Angst vor der Natur, entzaubert die Erde und fordert den Menschen auf, sie sich untertan zu machen. Sie entbindet Zuwendung zur Welt im Handeln wie im Erkennen, Aktivität und Rationalität. Aufklärerisch ist auch die neutestamentarische Kritik am äußerlichen, verkrusteten Verständnis des Gesetzes.

Aktivität und Rationalität sind Wesenszüge des modernen Staates, der dazu organisiert und mit Blankovollmacht ausgestattet ist, dass er den jeweiligen Erfordernissen des Gemeinwohls situationsgemäß und wirksam Genüge tut.¹¹ Dennoch ist seine Kompetenz, die Leistungen zu erbringen, die das Gemeinwohl erfordert, nur subsidiär. Die primäre Gemeinwohlkompetenz fällt den Bürgern und freien Verbänden zu. Das Gemeinwesen, das

seinen Bestand wie sein Gedeihen auf die private und die politische Freiheit seiner Bürger gründet, baut auf ihre Initiative, Leistungsbereitschaft und Tüchtigkeit und vertraut auf ihre praktische Vernunft. Der Wille zur Aktivität des Individuums und das Vertrauen in seine Rationalität leiten denn auch den Emanzipationsdrang, der die politische Moderne kennzeichnet.

Verortung im Diesseits

Auswirkungen des Christentums auf die säkulare Mentalität werden deutlich im Kontrast zum Hinduismus. Wenn im Glauben an die Wiedergeburt das Leben als wiederholbar erscheint, entsteht eine Seelenverfassung des Gleichmuts und der Gleichgültigkeit angesichts der Daseinsprobleme, eine lethargische Kultur der stehenden Zeit in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Der christliche Glaube an die Einzigkeit des Lebens als diesseitige Bewährung für das ewige Heil gibt das Kairós-Bewusstsein; die knappe, rasch und unwiederbringlich verrinnende Lebenszeit ist hier und heute optimal zu nutzen: als Anstrengung des Läufers in der Rennbahn, als Vorsorge des Bauern für den Tag der Ernte – alles freilich im Blick auf das transzendente Ziel, nicht aber auf die irdischen Güter, die Rost und Motten verzehren. Doch jenseitsorientierte Aktivität, Werkfrömmigkeit und Spiritualität kehren sich in der Neuzeit auf diesseitige Ziele, schlagen um in Entdeckungsdrang, Unternehmerinitiative, Arbeitsethos, innerweltliche Askese.¹² Die christliche Einsicht, dass auf Erden kein Paradies herstellbar ist, bedeutet nicht Resignation und heiligt nicht Quietismus. Sie hebt die Pflicht des Christen nicht auf, sich hier und heute in der Welt, wie sie ist, zu bewähren, wohl aber läutert sie die irdischen Hoffnungen und Enttäuschungen, wenn sie zeigt, dass das Ziel der Vollkommenheit niemals erreicht werden kann, obwohl die Lebensaufgabe im

Diesseits darin besteht, es nach Kräften anzustreben.

Der moderne Staat, der das mittelalterliche Feudalwesen ablöst, übernimmt von der katholischen Kirche das Prinzip des Amtes, das diese ihrerseits dem republikanischen Erbe Roms entnommen und sich anverwandelt und schöpferisch fortentwickelt hat.¹³ Das Amt umfasst einen rechtlich definierten Ausschnitt von staatlichen Befugnissen, die ihrem Inhaber zur treuhänderischen Ausübung im ausschließlichen Dienst und Interesse der Allgemeinheit überantwortet werden, unter Ausschluss des privaten Eigennutzes des Inhabers und seiner subjektiven Eigenmacht. Im Amt verwandelt sich die Handlungsmacht der Organisation in die persönliche Pflicht des Inhabers. *Potestas* wird *officium*. Das Amt ist der kleinste Baustein der verfassungsstaatlichen Organisation. An das Prinzip des Amtes knüpft die rechtsstaatliche Bindung der Staatsgewalt, die föderale Kompetenzverteilung, die demokratische Legitimation.¹⁴

Mit dem Amtsgedanken vermittelt die Kirche antikes Staatsethos, dass Herrschaft nicht im Eigeninteresse des Herrschenden ausgenutzt werden darf und das gute Gemeinwesen durch das Gemeinwohl konstituiert wird: *res publica res populi*. Die Kirche sichert europäische Kontinuität und wirkt mit, das staatsethische Fundament des modernen Staates zu legen: dass legitim nur die staatliche Herrschaft *für* das Volk ist. Dieses republikanische Prinzip geht dem demokratischen Prinzip voraus, dass legitim ist nur die Herrschaft *durch* das Volk.¹⁵ Der moderne Staat findet in der Kirche auch sein Organisationsmodell: die zweckrationale, hierarchisch strukturierte Anstalt.

Zwischen Christentum und Verfassungsstaat besteht aber nicht allein ein

historischer, sondern auch ein aktueller Wirkungszusammenhang. Der Verfassungsstaat lebt weiter auf dem europäischen Kulturboden, auf dem er entstanden ist, aus dem Humus seiner Geschichte, und er zehrt von den Substanzen, zu denen das Christentum gehört, das diesen Boden im Laufe der Jahrhunderte durchdrungen und geprägt hat.¹⁶ Hier kommt es nicht darauf an, wie weit sich die Gesellschaft von der Religion ihrer Herkunft gelöst hat. Die Herkunft aus dem Christentum ist ihr unablässig mitgegeben, auch ohne dass sie sich deren erinnern und sich zu ihr bekennen müsste, auch dann, wenn sie gegen die Herkunft aufbegehrt und sich aus ihr emanzipiert. Säkularisiert und vielfältig vermittelt, wirken christliche Momente in Psyche und Verhalten der Gesellschaft, in Ethos und Normen.

Damit aber wirken sie auch auf die Institutionen des freiheitlich verfassten Gemeinwesens ein. Diese sind abhängig von Voraussetzungen, die ihrem Zugriff nicht unterliegen.¹⁷ Sie gründen auf der Freiheit der Bürger, und was ihnen an Ordnungsmacht zukommt, geht aus deren Leistungen hervor, die sie, aufs Ganze gesehen, nicht erzwingen und nicht ersetzen können. Daher stehen und fallen sie damit, dass die Bürger, wenn nicht in der Absicht, so doch im Effekt, von ihrer Freiheit einen gemeindlichen Gebrauch machen. Die Erwartungen des modernen Staates richten sich auf Aktivität, Tüchtigkeit, Ethos der Bürger, auf Potenzen der Moral und der Religion, in ihnen auf das christliche Erbe. Doch das Erbe wäre rasch verbraucht, wenn es sich nicht stetig erneuert und mehrte und wenn die religiöse Quelle versiegt, aus deren Aufkommen der säkulare Staat schöpft.

¹ Vgl. *Wolfgang Bergsdorf*, Europa sucht seine Identität, in: Die Politische Meinung Nr. 413, April 2004, S. 22 ff. Repräsentativ für den heutigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion: *Manfred Brocker/Tine Stein* (Hg.), Christentum und Demokratie, 2006. ² Zitat: *Jacob Burckhardt*, Weltgeschichtliche Betrachtungen (1905), Ausgabe von Rudolf Stadelmann 1949, S. 149. ³ Zur Societas-perfecta-Lehre *Joseph Listl*, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, 1978, S. 104 ff. (Nachw.). ⁴ Zur Säkularisierung als Geburtsakt des modernen Staates: *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Staat – Gesellschaft – Freiheit, 1976, S. 42 ff.; *Helmut Quaritsch*, Staat und Souveränität, Bd. I, 1970. ⁵ Zu dem Dualismus des Christentums: *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt, in: Reinhard Koselleck (Hg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, 1977, S. 159 ff. Überzogen, wenn auch mit richtigem Kern: *Peter Koslowski*, Gesellschaft und Staat, 1982, S. 47 ff. ⁶ Zum christlichen Menschenbild und seinem Einfluss auf die modernen Menschenrechte: *Walter Kasper*, Wahrheit und Freiheit, 1988, S. 14 ff.; *Frank-Lothar Hossfeld*, Grundzüge des biblischen Menschenverständnisses, in: Anton Rauscher (Hg.), Christliches Menschenbild und soziale Orientierung, 1993, S. 9 ff.; *Hans Maier*, Überlegungen zu einer Geschichte der Menschenrechte, in: FS für Peter Lerche, 1993, S. 43 (48 ff.); *ders.*, Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?, in: *Manfred Brocker/Tine Stein* (Hg.), Christentum und Demokratie, 2006, S. 15 ff.; *Henning Ottmann*, Athen und Jerusalem – eine Umwertung antiker Werte durch das christlich-jüdische Denken?, ebd., S. 29 ff. ⁷ *Josef Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, in: AÖR 131 (2006), S. 173 (199 ff.). ⁸ *Alexis de Tocqueville*, De la démocratie en Amérique (1835-40), (dt.) Über die Demokratie in Amerika (hg. von Jacob P. Mayer), 1976, I. Teil Einleitung, S. 14. ⁹ Näher *Josef Isensee*, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: ZRG kann. Abt. LXXIII (1987), S. 296 ff. ¹⁰ *Hans Welzel* deutet die thomatische Gewissenslehre als „einen Höhepunkt im Entwicklungsprozess um die Herausbildung des auf sittliche Autonomie gegründeten Persönlichkeitsbegriffs“ (Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1962, S. 63). Vgl. auch *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt, in: Reinhard Koselleck (Hg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, 1977, S. 162. ¹¹ Zu Rationalismus und Aktivität als Merkmalen des modernen Staates: *Herbert Krüger*, Allgemeine Staatslehre, 1966, S. 53 ff., 62 ff. Vgl. auch *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (1922), Studienausgabe von Johannes Winckelmann, 2. Hbb. 1964, S. 1034 ff. – Zum Einfluß des Christentums, zumal dem des Katholizismus, auf die okzidentale Rationalität: *Gottfried Eisermann*, Max Weber und die Nationalökonomie, 1993, S. 159 ff. ¹² Dazu *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (1922), Studienausgabe von Johannes Winckelmann, 2. Hbb. 1964, S. 413 ff. ¹³ Dazu *Hans Hattenhauer*, Geschichte des deutschen Beamtentums, 1993, S. 11 ff.; *Josef Isensee*, Das Amt als Medium des Gemeinwohls in der freiheitlichen Demokratie, in: Gunnar Folke Schuppert/Friedhelm Neidhard (Hg.), Gemeinwohl – Auf der Suche nach Substanz, 2002, S. 241 (243 ff.). ¹⁴ Zu Tradition und aktueller verfassungsrechtlicher Bedeutung des Amtsprinzips: *Wilhelm Hennis*, Amtsgedanke und Demokratieprinzip, in: FS für Rudolf Smend, 1962, S. 51 ff.; *Herbert Krüger*, Allgemeine Staatslehre, 1966, S. 253 ff.; *Wolfgang Loschelder*, Vom besonderen Gewaltverhältnis zur öffentlichrechtlichen Sonderbindung, 1982, S. 227 ff.; *Peter Graf Kielmansegg*, „Die Quadratur des Zirkels“, in: Ulrich Matz (Hg.), Aktuelle Herausforderungen der repräsentativen Demokratie, 1985, S. 9 ff.; *Josef Isensee*, Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, in: AÖR 131 (2006), S. 241 ff. ¹⁵ Zum Res-publica-Prinzip: *Josef Isensee*, Republik – Sinnpotential eines Begriffs, in: JZ 1981, S. 1 ff.; *ders.*, Staat und Verfassung, in: *Josef Isensee/Paul Kirchhof* (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland (= HStR), Bd. II, 2004, § 15 Rn. 128 ff., § 57 Rn. 7 ff., 90 ff., 100 ff. ¹⁶ Zur wechselseitigen Bedingtheit der Potenzen Religion, Kultur und Staat *Jacob Burckhardt*, Weltgeschichtliche Betrachtungen (1905), Ausgabe von Rudolf Stadelmann 1949, S. 51 ff., 113 ff. Zur abendländischen Kulturidentität in Verhältnis von Staat und Kirche *Arnold Uhle*, Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, 2004, S. 65 ff. ¹⁷ Dazu *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Staat – Gesellschaft – Freiheit, 1976, S. 69; *ders.*, Der Staat als sittlicher Staat, 1978, S. 36 f.; *Josef Isensee*, Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: HStR Bd. V, 1992, § 115 Rn. 7 ff., 162, 163 ff.