

Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation

1. Es gehört für unsere Generation zum gesicherten Bestand des wissenschaftlichen Bewußtseins, daß der Begriff Staat kein Allgemeinbegriff ist, sondern zur Bezeichnung und Beschreibung einer politischen Ordnungsform dient, die in Europa vom 13. bis zum Ende des 18., teils Anfang des 19. Jahrhunderts aus spezifischen Voraussetzungen und Antrieben der europäischen Geschichte entstanden ist und sich seither, gewissermaßen abgelöst von ihren konkreten Entstehungsbedingungen, über die gesamte zivilisierte Welt verbreitet. Vom »Staat der Hellenen«, dem »Staat des Mittelalters«, dem »Staat der Inkas« oder vom »Staat« bei Plato, Aristoteles und Thomas von Aquin zu sprechen, wie es die Gelehrtengenerationen des 19. Jahrhunderts mit Selbstverständlichkeit und Selbstbewußtsein taten, ist heute nicht mehr möglich. Wir wissen, vor allem seit dem epochemachenden Buch »Land und Herrschaft« von Otto Brunner,¹ wie sich der Staat langsam aus den ganz un-staatlich strukturierten Herrschaftsbeziehungen und -ordnungen des Mittelalters herausgebildet hat; wie über die Stufen der Landesherrschaft, einem im Landesherrn zusammenlaufenden, territorial noch unabgeschlossenen Gefüge verschiedener Herrschaftssphären,² dann der Landeshoheit als der wesentlich territorial bestimmten, die verschiedenen Herrschaftstitel zusammenfassenden und überhöhenden hoheitlichen Herrschaftsgewalt des Fürsten im Lande (jus territorii),³ schließlich – im aufgeklärten Absolutismus, in der Französischen Revolution und danach – die einheitliche, nach außen souveräne, nach innen höchste und dem hergebrachten Rechtszustand überlegene, in ihrer Zuständigkeit potentiell allumfassende Staatsgewalt entstand und ihr gegenüber die herrschaftlich-politisch eingeebnete Gesellschaft der (rechtsgleichen) Untertanen bzw. Staatsbürger.

3. Dies ist die verfassungsgeschichtliche Seite der Entstehung des Staates. Sie ist jedoch nur eine Seite des geschichtlichen Vorganges. Daneben steht, nicht weniger bedeutsam, die andere Seite: die Ablösung der politischen Ordnung als solcher

4. von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchführung, ihre »Verweltlichung« im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (»politischer«) Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment. Auch diese Entwicklung gehört zur Entstehung des Staates. Ohne diese Seite des Vorgangs läßt sich der Staat, wie er geworden ist und sich uns heute darstellt, nicht verstehen und lassen sich die fundamentalen politischen Ordnungsprobleme, die sich im Staat der Gegenwart stellen, nicht begreifen.

Es ist gebräuchlich, einen Vorgang, wie er sich hier vollzogen hat, Säkularisation zu nennen. Das kann geschehen und ist zutreffend, wenn man sich dabei von den vielfältigen ideenpolitischen Assoziationen, die sich mit dem Begriff Säkularisation verbinden, freihält und ihn in seinem ursprünglichen, gegenüber Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit, Legitimität oder Illegitimität offenen Bedeutungssinn versteht.⁴ In diesem Sinn heißt Säkularisation schlicht »der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft«.⁵

I.

Spricht man von Säkularisation im Zusammenhang mit der Entstehung des Staates, so denkt man meist an die sogenannte Neutralitätserklärung gegenüber der Frage der religiösen Wahrheit, die von vielen Staatsmännern und politischen Denkern ausgesprochen und vollzogen wurde, um angesichts der nicht endenwollenden konfessionellen Bürgerkriege, die Europa im 16. und 17. Jahrhundert erschütterten, eine neue Grundlage und Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion zu finden. Am prägnantesten kommt diese Neutralitätserklärung, der Wirklichkeit der Zeit vorausseilend, in den Worten des Kanzlers des Königs von Frankreich, Michel de L'Hopital, zum Ausdruck, die dieser im Conseil des Königs am Vorabend der Hugenottenkriege, 1562, aussprach: Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie

man beisammen leben könne.⁶ Aber die darin erklärte Herausnahme der Politik aus einer vorgegebenen religiösen Einbindung und Zielausrichtung, die die Grundlage für die stufenweise Gewährung bürgerlicher Toleranz und die staatliche Anerkennung der Bekenntnisfreiheit als des ersten Grundrechts der Bürger darstellte, war nicht der Anfang jenes Vorgangs der Säkularisation, sondern nur eine Etappe innerhalb desselben. Die prinzipielle Säkularisation, die jene Trennung von Religion und Politik, wie sie L'Hopital aussprach, erst ermöglichte und sie zugleich in eine historische Kontinuität hineinstellte, liegt dem weit voraus. Sie muß im Investiturstreit (1057-1122) gesucht werden, jener von päpstlicher wie von kaiserlicher Seite mit äußerster Entschiedenheit geführten geistig-politischen Auseinandersetzung um die Ordnungsform der abendländischen Christenheit. In ihr wurde die alte religiös-politische Einheitswelt des orbis christianus in ihren Fundamenten erschüttert und die Unterscheidung und Trennung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹, seither ein Grundthema der europäischen Geschichte, geboren.⁷

Welche Bedeutung dem Investiturstreit als Säkularisationsvorgang zukommt, zeigt sich voll erst von der Einheit der res publica christiana aus, die durch ihn aufgelöst und aufgesprengt wurde. Diese Ordnung war nicht nur ›christlich‹ bestimmt in der Weise, daß das Christentum anerkannte Grundlage der politischen Ordnung war, sie war in sich selbst, in ihrer Substanz, sakral und religiös geformt, eine heilige Ordnung, die alle Lebensbereiche umfaßte, noch ganz ungeschieden nach ›geistlich‹ und ›weltlich‹, ›Kirche‹ und ›Staat‹.⁸ Das »Reich« lebte nicht aus römischem Kaisererbe, wenn gleich es daran anknüpfte, sondern aus christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung, es war das Reich des populus christianus, Erscheinungsform der ecclesia, und als solches ganz einbezogen in den Auftrag, das »regnum Dei« auf Erden zu verwirklichen und den Ansturm des Bösen im gegenwärtigen Aon aufzuhalten (kat-echon).⁹ Kaiser und Papst waren nicht Repräsentanten einerseits der geistlichen, anderseits der weltlichen Ordnung, beide standen vielmehr innerhalb der einen ecclesia als Inhaber verschiedener Ämter (ordines), der Kaiser als Vogt und Schirmherr der Christenheit ebenso eine geweihte, geheiligte Person (Novus Salomon) wie

der Papst: in beiden lebte die res publica christiana als religiös-politische Einheit.¹⁰ Das politische Geschehen war so von vornherein eingebunden in das christliche Geschichtsbild, erhielt von ihm aus seine Richtung und seine Legitimation.

Aber nicht nur in dieser allgemeinen Weise, auch in den konkreten Institutionen, im Rechtshandeln und im täglichen Lebensvollzug handelte es sich um eine religiös-politische Einheitswelt. Das Christentum hatte bald nach seiner Emanzipation durch Kaiser Konstantin die Funktion und Stelle der antiken Polis-Religion übernommen, war zum öffentlichen, die Lebensordnung bestimmenden Kult des Reiches geworden; es hatte anderseits sich viele Elemente der naturhaft-magischen Heilbringer-Religiosität der Germanen assimiliert: beides befestigte und verstärkte die religiös-kultische Durchformung des gesamten Daseins. Der Glaube selbst nahm so die Form einer religiös-politischen und zugleich rechtlichen Treuebindung an den machtvollen Gott-König Christus an; die »fides« des Gläubigen als des getreuen Dienst- und Gefolgsmannes Gottes war sein eigentlicher Inhalt, eine Trennung von ›innen‹ und ›außen‹ war ihm völlig fremd.

Was bewirkte der Investiturstreit für diese religiös-politische Einheitswelt?

Das Prinzip, das diesen Kampf innerlich ermöglichte und über eine Machtauseinandersetzung hinausführte, weil es ihm die geistige Begründung verlieh, war die Trennung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹. Von der jungen theologischen Wissenschaft erarbeitet, wurde diese Trennung die eigentliche geistige Waffe im Investiturstreit. Ihre Anwendung bedeutete freilich – und mußte bedeuten –, daß das »reichskirchliche Weltganze« (Mirgeler), das bis dahin bestand und in dem man lebte, von seinem innersten Kern her aufgelöst wurde. Die Träger des geistlichen Amtes beanspruchten alles Geistliche, Sakrale, Heilige für sich und die von ihnen gebildete ›ecclesia‹. Diese ecclesia löste sich als eigene, sich juristisch verfassende, sakramentalhierarchische Institution aus der umfassenden Einheit des orbis christianus – der alten ecclesia; der Schlachtruf »libertas ecclesiae« enthält diese Trennung schon in sich.¹¹ Der Kaiser, ja das Herrscheramt überhaupt, wurde aus dieser neuen ecclesia hinausgewiesen, verlor seinen geistlichen Ort und wurde in die Weltlichkeit entlassen. Der Kaiser war nicht

länger geweihte Person, sondern Laie wie jeder andere Gläubige auch, er unterstand hinsichtlich der Erfüllung seiner Christenpflichten wie jeder andere dem Urteil der geistlichen Instanz, die ihrerseits dem Urteil einer weltlichen Instanz nicht unterworfen war. Das ist der neue ›ordo‹, den der Dictatus papae zum Ausdruck bringt.¹²

Die Revolution, die sich hier vollzog, bedeutete mehr als nur die Entsakralisierung des Kaisers. Mit ihm wurde zugleich die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakramentalen Sphäre entlassen; sie wurde in einem wörtlichen Sinn ent-sakralisiert und sakularisiert, und damit freigesetzt auf ihre eigene Bahn, zu ihrer eigenen Entfaltung als weltliches Geschäft. Was als Entwertung gedacht war, um kaiserliche Herrschaftsansprüche im Bereich der ecclesia abzuwehren, wurde in der unaufhebbaren Dialektik geschichtlicher Vorgänge zur Emanzipation: der Investiturstreit konstituiert Politik als eigenen, in sich stehenden Bereich; sie ist nicht mehr einer geistlichen, sondern einer weltlichen, das heißt naturrechtlichen Begründung fähig und bedürftig.

Der Bruch mit der alten Ordnung kommt, worauf P. E. Hübinger jüngst aufmerksam gemacht hat,¹³ im Handeln Gregors VII. selbst sinnfällig zum Ausdruck. Als Gregor den Kaiser nach mehreren Ermahnungen und Fortdauer seiner Übergriffe schließlich in den Kirchenbann und damit im Rahmen der alten Ordnung auch des Königsamts für unwürdig erklärte, bewegte er sich grundsätzlich noch in der alten Einheitswelt, mochte sein Vorgehen auch, analog dem Heinrichs III. in Sutri, außergewöhnlich und nur einer Ausnahmesituation angemessen sein. Als er aber dann den Büsser-König in Canossa vom Banne lossprach, beschränkte er sich auf den religiösen, geistlichen Akt, die Versöhnung mit der ›Kirche‹; die Aufhebung der politischen Folgen des Bannes, also die Wiedereinsetzung ins Königsamt, kümmerte ihn als Papst nicht mehr; es war des Königs eigene Sache: die Trennung von geistlich und weltlich war manifest.

Der Ansatz zum kirchenherrschaftlichen (hierokratischen) System, der in dieser Trennung lag, ist offensichtlich; in der Verhältnisbestimmung zwischen geistlich und weltlich, auf die nun alles ankam, konnte und mußte in einer noch selbstverständlich christlichen Gesellschaft das Geistliche die Superiorität behaupten: der weltliche Herrscher ist Christ, und als solcher steht er unter den christlichen Geboten, über deren Auslegung und Einhaltung ratione salutis zu wachen, Aufgabe

der geistlichen Gewalt ist. Die Päpste und kurialen Kanonisten haben – um die weitergehenden, unmittelbar politischen Ansprüche etwa Bonifaz' VIII. hier außer Betracht zu lassen – diese Logik immer wieder zur Geltung gebracht und praktisch-politisch anzuwenden versucht. H. Barion hat gegenüber W. Kempfs Auseinandersetzung mit W. Ullmann dargelegt, daß gerade in der Beschränkung des kirchlichen Anspruchs darauf, nur ratione peccati bzw. salutis zu urteilen und zu entscheiden, die Suprematie der geistlichen Gewalt zur Entfaltung kommt.¹⁴ Denn für diese Entscheidung wird, ungeachtet aller politisch-rechtlichen Folgen, die damit in einer christlichen Gesellschaft unmittelbar verbunden sind, volle Maßgeblichkeit beansprucht. Die ratio peccati ist die allein maßgebende Maxime, der sich die ratio ordinis politici von vornherein unterzuordnen hat, wiewohl die ›res‹, um deren Beurteilung es geht, notwendig beiden Bereichen angehört. Der Vorsprung der Kirche in der Institutionalisierung¹⁵ tat ein übriges, ihrer Vorherrschaft Geltung zu verschaffen.

Diese Tatsachen dürfen jedoch nicht vergessen lassen, daß die Voraussetzung für das Geltendmachen jener Suprematie eben die Anerkennung der Weltlichkeit, die prinzipielle Säkularisation der Politik war. Das bedeutete aber zugleich, daß das Verhältnis sich auch umkehren konnte, und zwar sobald es der politischen Sphäre gelang, die ihr zudiktierte Weltlichkeit bewußt zu machen und gegenüber der geistlichen Gewalt die ratio und die Suprematie des Politischen zur Geltung zu bringen. Mit derselben Logik, mit der das weltliche Handeln ratione peccati in die Zuständigkeit der geistlichen Gewalt gezogen worden war, konnte das geistliche Handeln ratione ordinis politici der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt unterworfen werden. Th. Hobbes hat, das große Thema der politischen Theologie aufnehmend, diese Logik später eindrucksvoll dargelegt.¹⁶ Kirchliche Suprematie gegenüber der weltlichen Gewalt auf der einen, Staatskirchentum auf der anderen Seite waren nicht mehr eine Frage des unterschiedlichen Systems, sondern im Grunde zwei Seiten derselben Sache: die Realisierung der in der Trennung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹ angelegten Möglichkeiten nach dieser oder jener Richtung. Indem das Papsttum seit dem Investiturstreit Jahrhunderte hindurch versuchte, die kirchliche Suprematie durchzusetzen,

hat es wesentlich dazu beigetragen, daß die Träger der weltlichen Gewalt sich auf die Eigenständigkeit und Weltlichkeit der Politik besannen und den Vorsprung an Institutionalisierung, den die Kirche ihnen voraus hatte, durch die Ausbildung staatlicher Herrschaftsformen mehr und mehr aufholten. Die Vorformen des Souveränitätsgedankens und die territoriale Abschließung des Herrschaftsraumes haben sich, wie unter anderem die Beispiele einerseits der Stauer, andererseits der französischen Könige zeigen, gerade in der Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Suprematieanspruch herausgebildet.

28 Freilich, der Investiturstreit hatte geistig mehr entschieden, als sich unmittelbar geschichtlich und politisch realisierte. Albert Mirgeler¹⁷ hat darauf hingewiesen, daß die mit der Unterscheidung ›geistlich‹ – ›weltlich‹ tatsächlich eingetretene Säkularisierung dadurch verschleiert wurde, daß die neue, in sich aufgespaltene Christenheit im allgemeinen Bewußtsein einfach die alte Reichskircheneinheit fortsetzte und weiterhin in den Traditionen der alten sakralen Einheit von Reich und Kirche begriffen wurde. Trotz des prinzipiellen Wandels blieb so, gerade auf dem Boden des Reiches, faktisch eine Überdeckung von Imperium und ecclesia erhalten. Die äußeren Formen des alten Weltgebäudes bestanden noch lange fort, wurden freilich immer mehr zu Hohlformen, in denen Form und Gehalt keineswegs mehr zur Deckung kamen. Auch war es für den Kaiser und die weltlichen Herrscher keine reale Möglichkeit, daß nicht das ganze Volk und ihr weltliches Regiment christlich sein und bleiben solle. Die Säkularisierung hatte in dieser ersten Stufe nur die Entlassung aus dem Bereich des Sakralen und Geheiligten, der unmittelbaren (eschatologischen oder inkarnatorischen) Jenseitsorientierung, nicht die Entlassung aus der religiösen Fundierung schlechthin umgriffen. Die Landesherrschaften und Königreiche, nach dem Investiturstreit freigesetzt auf den Weg zur weltlichen Politik, waren dennoch christliche Herrschaften und Obrigkeiten. Die christliche Religion war die unbezweifelte Grundlage, der gemeinsame, die Homogenität verbürgende Boden zwischen Herrschern und Beherrschten. Auch die Bewegung zum Staat und die Entbindung einer auf Machtbildung und -auseinandersetzung zielenden Politik im 15. und beginnenden 16.

Jahrhundert¹⁸ vollzog sich zunächst in diesem Rahmen. Die neue Situation und Krise, die zur zweiten Stufe der Säkularisation führte, trat mit der Glaubensspaltung ein. 30

II.

Die europäische Christenheit stand, nachdem die Glaubensspaltung Wirklichkeit geworden war, vor der Frage, wie ein Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich sei. Vermöge der Bedeutung, die der christlichen Religion für die politische Ordnung zukam, war der Konflikt nicht nur ein religiöser, sondern zugleich ein politischer Konflikt. Für die beiden, später drei, Konfessionen war es ein Konflikt um den wahren Glauben, das reine Evangelium; als Kampf um die Wahrheit duldete er keine Kompromisse. Nach der Verhältnisbestimmung von geistlicher und weltlicher Gewalt, die Theologen und Kanonisten ausgebildet hatten, war es die Aufgabe der weltlichen Macht, mit ihren Mitteln öffentlich den Irrtum zu unterdrücken, Häretiker und Ketzer zu bestrafen. Katholiken, Lutheraner und Reformierte waren sich darin grundsätzlich einig.¹⁹ Nicht nur die aufrührerischen Häretiker, die zugleich politische Unruhestifter waren, sollten davon betroffen werden; auch die nicht-aufrührerischen Häretiker zu bestrafen, war das Amt der Obrigkeit, denn sie waren Lasterer gegen Gott.²⁰ Die Auffassung des Glaubens als rechtsartiges Treueverhältnis und die fortwirkende Tradition der Polis-Religion verschlossen den Weg zur bürgerlichen Toleranz. 31

Damit war es unvermeidlich, daß die Religionsfrage in vollem Umfang eine Angelegenheit der Politik wurde. Europa wurde im 16./17. Jahrhundert von einer Welle grauenvoller konfessioneller Bürgerkriege durchzogen; politische und religiöse Interessen, Einsatz für den wahren Glauben und Streben nach Machtausdehnung und Machtbehauptung kreuzten und verbanden sich unaufhörlich.²¹ An drei Stellen in Europa wurde dieser religiöspolitische Kampf exemplarisch und mit unterschiedlichen Ergebnissen ausgetragen: in Spanien unter Philipp II., im Reich in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Reichsständen, in Frankreich in den Hugenottenkriegen. Aus diesen konfessionellen Bürgerkriegen ging, wenn 32 33 34

25 man von der besonderen Entwicklung in Spanien absieht, die zweite Stufe der Säkularisation, der sich rein weltlich und politisch aufbauende und legitimierende Staat hervor; mit seiner Heraufkunft war zugleich auch über die Trennung von Religion und Politik grundsätzlich entschieden.

Es mag dahingestellt bleiben, wieweit diese Entwicklung in der Intention der damals Beteiligten lag, aber sie ergab sich aus der Logik der geschichtlichen Situation und den Bedingungen des Handelns, die in ihr vorgegeben waren. Die Unterscheidung von »geistlich« und »weltlich«, zuerst von den Päpsten verwendet zur Begründung kirchlicher Suprematie, entfaltete nun ihre Kraft in Richtung auf den Primat und die Suprematie der Politik. Die Anforderungen der geistlichen Gewalt an die weltliche Macht, die sich angesichts der Glaubensspaltung ergaben, beinhalteten den permanenten politischen Konflikt; sie waren aus sich selbst heraus in unmittelbarer Weise weltlich-politisch. Was Wunder also, daß die weltliche Gewalt, die Könige und Fürsten, wollten sie nicht Exekutionsbeamte ihrer Religionspartei werden, um der politischen Ordnung willen die geistlichen Dinge selbst in die Hand nahmen, das heißt ihrer Aufsicht und Entscheidung unterstellten und den Primat der Politik gegenüber der Religion zur Geltung brachten? Erst dadurch, daß sich die Politik über die Forderungen der streitenden Religionsparteien stellte, sich von ihnen emanzipierte, ließ sich überhaupt eine befriedete politische Ordnung, Ruhe und Sicherheit für die Völker und die einzelnen, wieder herstellen. Man muß diese prinzipielle Problemstellung vor Augen haben, wenn man die Ausbildung der königlichen Machtstellung in Frankreich, das »cuius regio, eius religio« im Reich, den schon um die Wende des 16./17. Jahrhunderts einsetzenden Territorialismus und Erastianismus der protestantischen Kirchenrechtslehre²² und schließlich die politische Theologie der Staatslehre des Thomas Hobbes richtig verstehen will.

37 Leopold von Ranke hat in seiner Französischen Geschichte den konfessionellen Bürgerkrieg in Frankreich beschrieben. Wer etwa meint, die ausweglose Situation jener Jahrzehnte werde heutzutage absichtsvoll überzeichnet, um eine Ideologie zur Rechtfertigung des modernen Staates zu schaffen, der mag zu jener Darstellung greifen und aus ihr entnehmen, wie

es eigentlich gewesen ist: nicht endenwollende kriegerische Auseinandersetzungen um die Bewilligung, Aufhebung, Erneuerung, Erweiterung und Beschränkung der Pazifikationsedikte für die Hugenotten, stets verbunden mit dem Machtkampf zwischen Königtum und frondierendem Adel, die durch dreißig Jahre hindurch in wechselnder Folge nahezu das ganze Land in ein Schlachtfeld des Bürgerkrieges verwandelten.²³ Diese Kriege und ihre Etappen brauchen und sollen hier nicht geschildert werden; was in unserem Zusammenhang interessiert, ist die Herausbildung eines spezifisch staatlichen Denkens in den Theorien der sogenannten Politiques, der staatsbezogenen französischen Juristen, und die darauf sich gründende staatliche Machtstabilisierung und -konzentrierung.

Diese Politiques entwickelten nun eine eigene, gegenüber der Tradition des scholastischen Naturrechts neuartige, spezifisch politische Argumentation.²⁴ Sie stellten einen formellen Begriff des Friedens auf, der nicht aus dem Leben in der Wahrheit, sondern aus der Gegenüberstellung zum Bürgerkrieg gewonnen wurde. Diesem formellen Begriff des Friedens, das heißt dem Schweigen der Waffen, der äußeren Ruhe und Sicherheit des Lebens, erkennen sie den Primat zu gegenüber dem Streit um die religiöse Wahrheit. Der Bürgerkrieg bringe nicht Sieg oder Unterwerfung der Ketzerei, sondern nur Haß, Elend und Feindschaft; die Waffen seien kein geeignetes Mittel, die Spaltung im Glauben zu überwinden. Der formelle Friede ist für die Politiques gegenüber den Schrecken und Leiden des Bürgerkrieges ein selbständiges, in sich gerechtfertigtes Gut. Er ist nur herzustellen durch die Einheit des Landes; diese Einheit des Landes ist nur möglich durch die Achtung des Befehls des Königs als oberstes Gesetz; der König ist die neutrale Instanz, die über den streitenden Parteien und den Bürgern steht, nur er kann den Frieden bewirken und erhalten.²⁵ Die Verschiedenheit der Konfessionen ist für die Politiques nicht mehr eine staatliche, sondern eine kirchliche Angelegenheit. Der König habe darauf zu achten, daß seine Untertanen sich nicht in blutigem und heimtückischem Starrsinn zu vernichten suchten; die Wahrheitsfrage selbst könne und solle er nicht entscheiden.²⁶ Die Trennung der Politik von der Religion, die Behauptung ihrer Autonomie

setzt sich hier ohne viel Aufhebens, aber nachdrücklich durch.
43 Was gibt der König den Untertanen, wenn er ihnen unter der Bedingung, daß sie sich seinen Gesetzen gegenüber loyal verhalten, die Freiheit ihres Gewissens läßt, fragt Michel de l'Hopital 1568 in einer Denkschrift an den König. »Er gibt ihnen eine Gewissensfreiheit oder vielmehr er läßt ihre Gewissen in Freiheit.« Dann fährt er fort: »Nennt ihr das kapitulieren? Ist es eine Kapitulation, wenn ein Untertan mit euch übereinkommt, daß er seinen Fürsten anerkennt und sein Untertan bleibt?«²⁷ Die rein weltliche Betrachtung des politischen Herrschaftsverhältnisses ist in dieser Argumentation schon vollzogen. Die Religion ist kein notwendiger Bestandteil der politischen Ordnung mehr.

44 Als Heinrich IV. von Navarra schließlich zum katholischen Glauben übertrat, um sein nach der loi salique bestehendes Anrecht auf den Thron zu verwirklichen, war dies kein Sieg der »wahren Religion« mehr, wie es nach außen scheinen könnte, sondern ein Sieg der Politik. Gründe der Staatsklugheit und politischen Vernunft waren es, die Heinrich zu seinem Schritt bestimmten:²⁸ um dem Land endlich den Frieden, der nur so erreichbar war, zu geben, um die königliche Herrschaft zu sichern, wurde der Glaubenswechsel vollzogen. Das erste, was Heinrich IV. tat, nachdem er das Land äußerlich befriedet hatte, war die Begründung einer gesetzlichen Existenz für die Hugenotten im Edikt von Nantes (1598).²⁹ Der einzelne konnte Bürger des Königreiches sein, alle zivilen Rechte genießen, ohne der wahren Religion anzugehören. Die erste, substantielle Trennung von Kirche und Staat war hiermit Wirklichkeit. Das Edikt von Nantes machte erstmals den Versuch, zwei Religionen in einem Staate zuzulassen.

Vergleichen wir Heinrich IV. mit Heinrich IV.: Heinrich IV., der Kaiser, als Büsser in Canossa, um innerhalb einer religiös-politischen Einheitswelt durch die päpstliche Absolution die Voraussetzung dafür zu schaffen, sein Königsamt wieder auszuüben; Heinrich IV. von Frankreich, zum katholischen Glauben konvertierend und der Ketzerei abschwörend, um seiner Herrschaft Sicherheit, dem Land Frieden und Ruhe zu geben: wie sehr hatten, trotz der äußeren Ähnlichkeit des Ablaufs, Sieger und Besiegter gewechselt.

45 Wenn gleichwohl fast überall in Europa, auch in Frankreich selbst, auf lange Zeit das Prinzip der Staatsreligion herrschte,

so spricht das nicht gegen diese Feststellung; denn die Entscheidung für die Staatsreligion war nicht eine Frage der Verwirklichung und Durchsetzung der Wahrheit, sondern eine Frage der Politik. »In einem Staat können nicht zwei Religionen bestehen«, Dieses Argument wurde immer wieder von vielen, von Theologen wie von Politikern, gegen Toleranz und Kultfreiheit ins Feld geführt.³⁰ Mochte es tatsächlich für die damaligen Verhältnisse vielerorts zutreffend sein – auch die Menschen, jahrhundertlang in den Formen der öffentlichen Kult-Religion lebend, mußten ja erst reif und fähig werden zur Toleranz –, ~~es war kein religiöses, sondern ein politisches Argument, bezogen auf Sicherheit und Ordnung des Staates. Die ganze Frage war damit aus der Unbedingtheit der Bindung an die Wahrheit entlassen und den Möglichkeiten und Bedingungen der Politik unterstellt. Sie war damit – und erst damit – auch der Abwägung, der Ausgrenzung von Freiheitsräumen, ja für den Weg zur Toleranz offen. Die Religion war nicht mehr de jure, sondern de facto garantiert; und sie war garantiert kraft der Entscheidung der politischen Macht. Es war folgerichtig, daß sie unter die Kuratel des »landesherrlichen Kirchenregiments« wie überhaupt des Staatskirchentums gestellt wurde. Daß die Herrscher nicht daran dachten, sich und ihre werdenden Staaten außerhalb der Grundlagen des Christentums zu stellen, daß sie selbst Christen waren und sein wollten, ändert an dem prinzipiellen Unterschied gegenüber der Zeit vor der Glaubensspaltung nichts. Für die sich ankündigende Ordnung war dies eine tatsächlich vorhandene und vorausgesetzte, aber keine notwendige Bedingung mehr.~~

Wie sehr die Säkularisation in diesem Sinne Staat und Politik fortan bestimmte, zeigt das politische Testament Richelieus. Der Kardinal der römischen Kirche spricht hier davon – das Testament richtet sich an einen sehr fromm und kirchentreu erzogenen Prinzen –, daß die »Regierung Gottes« die erste Grundlage für das Glück eines Staates sei: jeder Fürst müsse sie zur Geltung bringen.³¹ Aber worin besteht sie? Richelieu setzt das als bekannt voraus, er gibt keine Details außer der Ermahnung zum guten, vorbildhaften Leben. Die »Regierung Gottes« wird abgedrängt in den Bereich der Moral, bleibt ohne inhaltlich faßbaren Gehalt für die Politik. Für das politische

Handeln wird dann die ›raison‹ zur obersten Richtschnur erklärt. Die natürliche Einsicht läßt jeden erkennen, daß, da der Mensch raisonnable geschaffen ist, er alles nur aus raison tun darf, denn sonst würde er gegen seine Natur handeln und folglich gegen die Grundlagen seines eigenen Wesens.³² Der religiöse Bezug wird nur noch indirekt hergestellt, indem die menschliche raison von Gott erschaffen ist, aber in der Aktualisierung ist sie sich selbst Gesetz.

47
D.
Was sich so im kontinentalen Europa, vorab in Frankreich, als prinzipielle Lösung in der Beziehung von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Religion und Politik ankündigt, hat seinen klarsten theoretischen Ausdruck in der Staatslehre des Thomas Hobbes gefunden. Sie ist für unser Problem in besonderer Weise instruktiv. Hobbes begründet den Staat als souveräne Entscheidungseinheit, die äußeren Frieden und Sicherheit gewährleistet. Ausgangspunkt ist für ihn dabei allein die menschliche Bedürfnisnatur, das heißt die Erhaltung und Sicherung der elementaren, auf die äußere Existenz bezogenen Lebensgüter; die religiöse Bestimmung des Menschen, Religion als menschliches Lebensgut, gehen darin nicht ein. Salus publica in quo consistit? fragt Hobbes im 13. Kapitel von ›De cive‹ bei der Behandlung der Pflichten des Herrschers. Die Antwort ist von klassischer Prägnanz: »1. ut ab hostibus externis defendantur; 2. ut pax interna conservetur; 3. ut quantum cum securitate publica consistere potest, locupletentur; 4. ut libertate innoxia perfruantur.«³³ Die rein säkulare, diesseits-orientierte und religionsunabhängige Zielsetzung des Staates ist darin eindeutig ausgesprochen: Sicherung der Erhaltungsbedingungen des bürgerlichen Lebens und Ermöglichung der Befriedigung der individuellen Lebensbedürfnisse durch die Bürger. Um dieses Zieles willen wird der Staat begründet, um dieses Zieles willen wird er mit dem »summum imperium«, das heißt der höchsten, zur Letztentscheidung berufenen und darum souveränen Herrschaftsgewalt ausgestattet, weil nur durch eine solche souveräne, letztentscheidende Instanz, der gegenüber sich niemand auf sein ›privates‹ Urteil berufen kann, Frieden und Sicherheit erreicht, Recht und Unrecht sicher unterschieden werden können. Der Staat in diesem Sinn ist die »minimum condition« für Frieden und Sicherheit.

Die ›rectio ratio‹, die Hobbes als methodischer Leitfaden für seine Staatsbegründung dient, ist nicht mehr eine aus sich glaubensbestimmte und glaubensorientierte, sondern eine auf sich gestellte, individualistische und zweckgerichtete Vernunft.³⁴ Das bedeutet nicht, daß Hobbes Atheist gewesen sei oder sein System nur atheistisch verstanden werden könne, wie Leo Strauß gemeint hat.³⁵ Hobbes setzt den Herrscher als Träger der Staatsgewalt als einen Christen voraus und baut den christlichen Glauben als solchen in seiner unauswechselbaren Aussage, »that Jesus is the Christ«, in den Staat ein.³⁶ Aber dennoch enthält Hobbes' Staatskonstruktion die prinzipielle Säkularisation. Seine Staatsbegründung geht nicht aus dem christlichen Glauben hervor, sie ist nach Grund und Ziel von ihm unabhängig, steht auf dem Boden der reinen Bedürfnisnatur und der zweckgerichteten, individualistischen Vernunft in sich selbst. Was Hobbes im Hinblick auf die Christlichkeit seines Staates darlegt, ist der über den Ausschluß des Widerspruches erbrachte Nachweis, daß dieser Vernunftstaat, in dem der Herrscher Christ ist, auch selbst ein christlicher Staat sei; weder das Evangelium noch einzelne göttliche Gebote besagten etwas gegen die Herrschaftsgewalt des Souveräns und die unbedingte Gehorsamspflicht der Untertanen, auch nicht gegen die Zuständigkeit des Herrschers in geistlichen Dingen.³⁷ Das bedeutet, als These formuliert, daß Staat und Christentum zusammen bestehen können und die Anerkennung der souveränen staatlichen Entscheidungsgewalt keine Glaubensverleugnung zum Inhalt hat; die rein weltliche, utilitaristische Staatsbegründung und Staatszielbestimmung ist dadurch weder aufgehoben noch in ihrer Schlüssigkeit in Frage gestellt.

Auch für diese zweite Stufe der Säkularisation gilt, daß die Überführung des prinzipiell Entschiedenen in die Wirklichkeit nicht ein einmaliges Ereignis, sondern ein historischer Prozeß war. Die säkularisierende Umgestaltung der politisch-sozialen Ordnung vollzog sich allmählich, und lange Zeit lagen alte und neue Bauelemente dicht neben- und beieinander.

Die Französische Revolution brachte den politischen Staat, wie er in den konfessionellen Bürgerkriegen entstanden und von Hobbes vorgedacht worden war, zur Vollendung. Die

Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, das »erste Grundgesetz der neuen Gesellschaft«, wie Lorenz von Stein sagt, spricht vom Staat als »corps social«. Der Staat ist politische Herrschaftsorganisation zur Sicherung der natürlichen und vorstaatlichen Rechte und Freiheiten des einzelnen. Sein Um-willen und seine Legitimation hat er nicht in seiner geschichtlichen Herkunft oder göttlichen Stiftung, nicht im Dienst an der Wahrheit, sondern in der Bezogenheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersönlichkeit, das Individuum.

52 Seine Basis ist der Mensch *als Mensch*. Der Mensch, wie er in den Naturbegriff des Vernunftrechts und von dort in die Prinzipien der declaration eingeht, ist aber ein profanes, von einer notwendig religiösen Bestimmung emanzipiertes Wesen. Zu den Freiheiten, um deren Sicherung und Erhaltung der Staat besteht, gehört seit der Verfassung von 1791 die Glaubens- und Religionsfreiheit.³⁸ Damit ist der Staat als solcher gegenüber der Religion neutral, er emanzipiert sich als Staat von der Religion. Die Religion wird in den Bereich der

53 Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt, ohne aber Bestandteil der staatlichen Ordnung als solcher zu sein. Sie wird, im doppelten Sinn des Wortes, vom Staat frei-gegeben. Karl Marx hat diesen strukturellen Zusammenhang mit großer Deutlichkeit gesehen: »Die Religion«, sagt er, »ist nicht mehr der Geist des Staates . . . , sie ist zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden . . . Sie ist nicht mehr das Wesen der Gemeinschaft, sondern das Wesen des Unterschieds . . . Sie ist aus dem Gemeinwesen als Gemeinwesen exiliert.«³⁹ Überall, wo der Staat seinen Bürgern Religionsfreiheit als Grundrecht gewährleistet – und dies zu tun lag von

54 Anfang an in seinem »Auftrag«, wenn es sich auch erst später realisierte –, treffen diese Feststellungen zu. Die Religionsfreiheit als Freiheitsrecht enthält nicht nur das Recht, eine Religion privat und öffentlich zu bekennen, sondern ebenso das

55 Recht, eine Religion nicht zu bekennen, ohne daß die staatsbürgerliche Rechtsstellung davon berührt wird.⁴⁰ Die Substanz des Allgemeinen, das der Staat verkörpern und sichern soll, kann folglich nicht mehr in der Religion, einer bestimmten Religion gesucht, sie muß unabhängig von der Religion in weltlichen Zielen und Gemeinsamkeiten gefunden werden.

Das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet daher das Maß der Weltlichkeit des Staates.

Das 19. Jahrhundert hat lange versucht, diesen Konsequenzen auszuweichen. Gegen die Emanzipation des Staates von der Religion, die in der Gewährleistung der Religionsfreiheit lag, stellte man im Zeichen der Restauration die Idee vom »christlichen Staat«. Der »christliche Staat« sollte die allgemein sichtbar werdende prinzipielle Säkularisation aufhalten oder gar rückgängig machen. Aber was wurde erreicht? Nicht mehr als eine Überlagerung der Wirklichkeit mit einem nicht-säkularisierten Schein, ohne doch das Fortbestehen und die Ausbreitung des Staatsgedankens und damit das politische Prinzip der Säkularisation irgendwie beeinträchtigen zu können. Das Ergebnis waren Surrogate: das Königtum von Gottes Gnaden, der Bund von Thron und Altar, die heilige Allianz . . .⁴¹ Das Christentum wurde zum Dekor für höchst weltliche Geschäfte, eingesetzt zur Stabilisierung von Macht-lagen und zur Sanktion zeitbedingter politisch-sozialer Verhältnisse, um sie gegenüber einem verändernden Zugriff zu konservieren. Auch hier hat Marx die prinzipielle Seite des Vorgangs klar erkannt: »Der sogenannte christliche Staat ist die christliche Verneinung des Staates, aber keineswegs die staatliche Verwirklichung des Christentums.«⁴² Die Versuche, auf solche Weise gegen die strukturbedingte Weltlichkeit und Neutralität des Staates einen angeblich institutionell-christlichen Charakter zu bewahren oder wieder herzustellen, sind denn auch sämtlich gescheitert. Nicht nur im 19. Jahrhundert, auch bei der Neubegründung deutscher Staatlichkeit nach 1945, als wiederum ein christlicher statt des säkularisierten Staates aufgerichtet werden sollte, behielt die Religionsfreiheit das letzte Wort.⁴³ Sie mußte es behalten, wollte der Staat sich nicht selbst aufgeben.

III.

Überblickt man die hier geschilderte Entwicklung, so stellt sich zunächst die Frage nach der sachlichen Bedeutung dieses Säkularisationsvorgangs. Hatte diese Entwicklung zum Staat die Ausschaltung des Christentums von öffentlicher, weltformender Wirksamkeit zum Inhalt und muß infolgedessen der

Staat als eine im spezifischen Sinn unchristliche oder a-christliche politische Ordnungsform begriffen werden? Oder hat sich in der Entstehung des Staates ein Prinzip politisch-sozialer Ordnung verwirklicht, das in der Sache dem Inhalt der christlichen Offenbarung entspricht, sich allerdings gegen die institutionalisierten Mächte des Christentums zur Geltung bringen mußte?

ck. Diese Frage läuft darauf hinaus, inwieweit die Entsakralisierung der politischen Ordnung, die »Entweltlichung des geistlichen« und »Entgeistlichung des weltlichen« Bereichs (H. Krüger),⁴⁴ die sich in und mit der Entstehung des Staates vollzog, auch eine *Entchristlichung* bedeutet. Es ist zweifelhaft, ob sich diese Frage überhaupt in der einen oder anderen Richtung beantworten läßt. Denn die Antwort hängt wesentlich von der theologischen und geschichtsphilosophischen Deutung ab, die dem Säkularisationsvorgang zuteil wird, und führt damit hinüber in das Selbstverständnis und die sich wandelnde Selbstinterpretation des christlichen Glaubens. Ist der christliche Glaube seiner inneren Struktur nach eine Religion wie andere Religionen auch und ist deshalb seine gültige Erscheinungsform die des öffentlichen (Polis-)Kults, oder transzendiert der christliche Glaube die bisherigen Religionen, liegt seine Wirksamkeit und Verwirklichung gerade darin, die Sakralformen der Religion und die öffentliche Kult-Herrschaft abzubauen und die Menschen zur vernunftbestimmten, »weltlichen« Ordnung der Welt, zum Selbstbewußtsein ihrer Freiheit zu führen? Kein Geringerer als Hegel hat die Säkularisationsbewegung der europäischen Neuzeit, christlich gesehen, positiv interpretiert, nicht als Negation, sondern als Verwirklichung des Inhalts der Offenbarung, die mit Jesus Christus in die Welt gekommen sei.⁴⁵ Und Karl Marx hat, von seinem Standpunkt aus mit Kritik, darauf hingewiesen, daß die Emanzipation des Staates von der Religion ja nicht die wirkliche Religiosität des Menschen aufhebe und aufzuheben strebe.⁴⁶ Als persönliches Bekenntnis des einzelnen, als durch die religiöse Überzeugung der Bürger vermittelte gesellschaftliche (und insofern auch politische) Kraft vermag der christliche Glaube auch und gerade im »weltlichen« Staat wirksam zu sein, ja die Religion wird in diesem Staat gerade zu solcher Wirksamkeit freigegeben: Religionsfreiheit ist nicht nur »nega-

tive«, sondern ebenso »positive« Bekenntnisfreiheit der Bürger. Verwehrt ist der Religion allerdings die institutionell-öffentliche Existenzform und die notwendige Teilhabe am Allgemeinen des Staates. Läßt sich sagen, daß schon dadurch der christliche Glaube zum Verlust seiner Weltwirksamkeit und möglichen Geschichtsmächtigkeit verurteilt ist? Diese Frage ist nicht nur rhetorisch gemeint.

Aktueller noch ist eine andere Frage. Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann? Bis zum 19. Jahrhundert war ja, in einer zunächst sakral, dann religiös gedeuteten Welt die Religion immer die tiefste Bindungskraft für die politische Ordnung und das staatliche Leben gewesen. Läßt sich Sittlichkeit innerweltlich, säkular begründen und erhalten, kann der Staat sich auf eine »natürliche Moral« erbauen? Wenn nicht, kann er – unabhängig von dem allen – aus der Erfüllung der eudämonistischen Lebenserwartung seiner Bürger leben? Diese Fragen führen zurück auf eine tieferliegende, prinzipielle Frage: Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des einzelnen leben ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?

Der Vorgang der Säkularisation war zugleich ein großer Prozeß der Emanzipation, der Emanzipation der weltlichen Ordnung von überkommenen religiösen Autoritäten und Bindungen. Seine Vollendung fand er in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Sie stellte den einzelnen auf sich selbst und seine Freiheit. Damit aber mußte sich, prinzipiell gesehen, das Problem der neuen Integration stellen: Die emanzipierten einzelnen mußten zu einer neuen Gemeinsamkeit und Homogenität zusammenfinden, sollte der Staat nicht der inneren Auflösung anheimfallen, die dann eine totale sog. Außenlenkung heraufführt. Dieses Problem blieb zunächst verdeckt, weil im 19. Jahrhundert eine neue einheitsbildende Kraft an die Stelle der alten trat: die Idee der Nation. Die Einheit der Nation folgte der Einheit aus der Religion und begründete eine neue, allerdings mehr äußerlich-politisch gerichtete Homogenität,⁴⁷ innerhalb deren man noch weithin aus der Tradition der christlichen Moral lebte. Diese nationale

- 8 Hierzu und zum folgenden mit vielen Quellenzeugnissen Friedrich Heer, *Aufgang Europas*, Wien-Zürich 1951.
- 9 Das Reich als kat-echon: Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europäum*, Köln 1950, S. 29/30.
- 10 Eugen Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter*, in: *Das Königtum*, Konstanz-Lindau 1954, S. 71 ff.; Eduard Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland*, Bd. 1, Würzburg 1942, S. 105-108, 109-125.
- 11 Dazu Mirgeler, a.a.O., S. 122.
- 12 *Dictatus papae Gregorii VII.*, insbes. These XVIII: *Quod [Romanus pontifex] a nemine ipse iudicari debeat, und These XII: Quod illi liceat imperatores deponere.*
- 13 Vortrag über Gregor VII. in Münster/W. im Frühjahr 1964, bislang unveröffentlicht. [Vgl. aber jetzt P. E. Hübinger, *Die letzten Worte Papst Gregors VII. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 185)*, Opladen 1973].
- 14 Hans Barion, *Sav. Zs., Kan. Abt. Bd. XLVI (1960)*, S. 485 ff., insbes. S. 493 ff. (Besprechung von F. Kempf, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, in: *Saggi storici intorno al Papato die Professori della Facoltà die Storia Ceelemastica*, Roma 1959, S. 117-169).
- 15 Mirgeler, a.a.O., S. 127.
- 16 Dazu neuestens Carl Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in: *Der Staat 4 (1965)*, S. 64 f.
- 17 A.a.O., S. 129 und 122 f.
- 18 W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. 2, Berlin und Leipzig 1914, S. 246 ff.; Georg Dahm, *Deutsches Recht*, Stuttgart 1951, S. 266.
- 19 Darstellung und Quellen bei J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 148 ff., 240-252, 439 ff., 456 f.
- 20 Thomas von Aquin, *Sentenzenkommentar IV*, d. 13, qu. 2, ad 3; Luther: siehe Lecler, a.a.O., Bd. 1, S. 249 f.; Melancthon: *Corpus Reformatorum IV*, c. 737-740.
- 21 Ein guter Überblick jetzt bei J. Lecler, a.a.O., Bd. 1 und 2.
- 22 Dazu Johannes Heckel, *Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra*. Neudruck Darmstadt 1962, S. 44 ff., 53 f., 67 ff. Die ablehnende Beurteilung des kirchenpolitischen Territorialismus bei Lecler, a.a.O., Bd. 2, S. 381 f., 530 ff. wird diesem Zusammenhang nicht gerecht.
- 23 *Französische Geschichte*, 4. bis 6. Buch, a.a.O., Bd. 1, S. 117-275.
- 24 Roman Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg*, Berlin 1962, insbes. S. 16-23; ferner auch Lecler, a.a.O., Bd. 2, S. 109 ff.
- 25 Schnur, a.a.O., S. 21-23.

- 26 So Michel de L'Hopital in der *Denkschrift an den König von 1568*, vgl. Lecler, a.a.O., Bd. 2, S. 111.
- 27 *Cœuvres*, Bd. 2, S. 199, angeführt bei Lecler, a.a.O., Bd. 2, S. 112.
- 28 Ranke, *Französische Geschichte*, a.a.O., Bd. 1, S. 265 ff.
- 29 »Das war das Schlimmste von der Welt« soll der Papst im Hinblick auf die im Edikt zugestandene Gewissensfreiheit gesagt haben, als der französische Gesandte ihm davon berichtete; vgl. Lecler, a.a.O., Bd. 2, S. 183. In der Tat, die alte Beziehung von Religion und Politik war mit diesem Edikt an ihr Ende gekommen.
- 30 Vgl. Lecler, a.a.O., Bd. 1, S. 367, 549, Bd. 2, S. 63/64, 137 f., 143 f., 385 f.
- 31 Richelieu, *Politisches Testament*, Teil II, cap. 1. *Ausg. Mommsen (Klassiker der Politik)*, Berlin 1926, S. 164 f.
- 32 *Ebd.*, cap. 2, a.a.O., S. 167.
- 33 Thomas Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, cap. 13, 7.
- 34 Kennzeichnend für die Definition des »natürlichen Gesetzes« bei Hobbes, *De cive*, c. 2, 1: »*Dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem quantum diuturnum fieri potest.*« Der Übergang von der seinsvernehmenden, an einer universalen Ordnung der Zwecke orientierten Vernunft zur zweckhaft-funktionalen Vernunft ist hier vollzogen.
- 35 Leo Strauß, *Hobbes politische Philosophie*, Neuwied 1966, S. 78 ff.
- 36 Das hat die neue Hobbesforschung nachgewiesen, vgl. zuletzt Th. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964; dazu Carl Schmitt, *Die vollendete Reformation*, a.a.O., S. 51 ff.; Bernard Willms, *Von der Vermessung des Leviathan, Aspekte neuerer Hobbes-Literatur*, in: *Der Staat 6 (1967)*, S. 255 ff., 230 ff.
- 37 Vgl. *De cive*, cap. 15; *Leviathan*, Teil 3, cap. 32, 40, 42. Insoweit weiche ich von der bei B. Willms, a.a.O., gegebenen Beurteilung ab.
- 38 *Verfassung von 1791*, Tit. I; die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 4. 8. 1789 enthielt nur die Garantie der religiösen Meinungsfreiheit in den Grenzen der gesetzlichen öffentlichen Ordnung.
- 39 Karl Marx, *Zur Judenfrage* = Karl Marx, *Die Frühschriften*, hrsg. von Landshut, Stuttgart 1953, S. 183; ferner Eric Weil, *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Ansehens in der Neuzeit*, in: *Marxismusstudien*, 4. Folge, Tübingen 1962.
- 40 Gerhard Anschütz, *Die Religionsfreiheit*, in: *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, hrsg. v. Anschütz und Thoma, Bd. 2, Tübingen 1932, § 106.
- 41 Zum Königtum von Gottes Gnaden: Otto Brunner, *Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip*, in: *Das Königtum*, Konstanz-Lindau 1954, S. 279 ff. (291 ff.). Als Karl X. von Frankreich die in der Krönungszeremonie als Auswirkung der göttlichen Heilskraft

Der König vorgeschriebene Handauflegung bei Leprosenkranken vornahm, hatte er Handschuhe an.
Frühschriften, a.a.O., S. 183.

Die westdeutschen Länderverfassungen der ersten Jahre nach 1945 enthalten sehr zahlreiche ideologische Restaurationsversuche eines christlichen Staates, die einer näheren Untersuchung wert sind. Das »letzte Wort« der Religionsfreiheit: Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 19, S. 206 ff., 226, und dazu A. Hollerbach, Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Archiv des öffentlichen Rechts, Bd. 92 (1967), S. 99 ff.

Herbert Krüger, Staatslehre, Stuttgart 1963, S. 43.

G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ausg. Gaus, § 185; ders., Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, § 552.

Karl Marx, a.a.O., S. 183.

Siehe die grundlegende historisch-systematische Untersuchung von Eugen Lemberg, Geschichte des Nationalismus in Europa, Stuttgart 1950; ders., Nationalismus, I. und II. Bde, Hamburg 1964.

Vgl. den Beitrag von Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, in Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967, S. 37 ff.

Das ist für die Aufnahme der antiken Polis-Tradition ganz übersehen in der Arbeit von W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963; dazu auch Bernard Willms, Ein Phoenix zu viel, in: Der Staat 3 (1964), S. 488 ff. Grundsätzlich zum Problem der Entzweiung Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution, Köln-Opladen 1957.

Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 1830, § 552. Das Problem des Verhältnisses von Staat und Religion ist hier auf einer Höhe geistiger Reflexion diskutiert, die seither nicht wieder erreicht worden ist.