

# Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa

- 1. Der Verfassungsstaat ist geschichtliches Derivat des Christentums.
- 2. Die christliche Vorprägung der Gesellschaft, mag sie auch vielfach säkular gebrochen und vermittelt sein, ist heute eine soziokulturelle Voraussetzung für den Verfassungsstaat.

Diese Thesen bedürfen der Erläuterung.

## I. Der Verfassungsstaat als Derivat des Christentums

### 1. Politische Wirkungsgeschichte einer unpolitischen Botschaft

Der Verfassungsstaat entwickelt sich im Kulturraum des Christentums: Europa und Nordamerika. Hier, und nur hier, treibt er tiefe Wurzeln, zeigt er Lebenskraft, erlangt er Dauer. Das ist kein Werk des Zufalls, sondern Ergebnis vielfältiger geschichtlich wirkender Faktoren. Einer von diesen ist das Christentum<sup>1</sup>. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Botschaft des Christentums sich auf die Prinzipien des Verfassungsstaates richtete oder daß es einen direkten Ableitungszusammenhang, sei er theologischer oder sei er juridischer Art, zwischen biblischer Verkündigung und menschenrechtlicher wie demokratischer Staatsverfassung gäbe.

Das [Evangelium](#) enthält kein staatspolitisches Programm und kein sozialetisches System. Die wenigen neutestamentarischen Aussagen über den Staat ergeben kein Konzept für seine richtige Verfassung.

Das Reich, das im Evangelium verkündet wird, ist das Reich Gottes<sup>2</sup>. Und dieses Reich ist nicht von dieser Welt. Vor ihm versinken die diesseitigen Dinge, die politischen Probleme und die rechtlichen Unterscheidungen ins Wesenlose. Ob einer Herr oder Sklave ist, erweist sich aus [eschatologischer](#) Sicht als gleichgültig. Es zählt allein, daß der von Christus erlöste Mensch, sei er Herr oder Sklave, den Willen Gottes erfüllt<sup>3</sup>. Es kommt auch nicht darauf an, ob das jüdische Volk frei ist oder ob es dem römischen Kaiser Steuer zahlen muß. Entscheidend ist, ob es Gott gibt, was Gottes ist ([Mt. 22, 21](#)). Das Evangelium verkündet nicht den idealen Staat und nicht die optimale Verfassung. Es will nicht das Paradies irdischer Gerechtigkeit heraufführen. Die menschlichen Maßstäbe der Gerechtigkeit werden im Reich Gottes gerade aufgehoben, so daß die Arbeiter im Weinberg des Gleichnisses, wie unterschiedlich auch Arbeitszeit und Arbeitsanstrengung des einzelnen gewesen sind, am Ende alle den gleichen Lohn erhalten; das Prinzip rechenhafter Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung gilt sub specie aeternitatis nicht mehr ([Mt. 20, 1 - 16](#)).

Vom Inhalt der [Offenbarung](#) muß unterschieden werden die Wirkungsgeschichte. Wenn das Neue Testament auch keine Staatslehre enthält, so zeitigt es doch Einflüsse auf das staatliche Denken und Handeln. "Das Evangelium ist nicht soziale Botschaft, aber es wirkt als soziale Forderung.... Dieses Evangelium verlangt Entscheidung über alle Weltverhältnisse hinweg. Es setzt sich als Botschaft von einer anderen Welt aufs stärkste ab von dieser Welt; es fordert nicht um die Welt nach Möglichkeit zu

---

<sup>1</sup> Zu den christlichen Voraussetzungen des Verfassungsstaates: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt, in: Reinhart Koselleck (Hrsg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, 1977, S. 154 ff.; ders., Kirche und modernes Bewußtsein, in: Communio 15 (1986), S. 153 ff.; Johannes Schwartländer (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, 1981; Ernst-Wolfgang Böckenförde / Robert Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde, 1987.

<sup>2</sup> Dazu Helmut Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, 1983.

<sup>3</sup> Aufschlußreich der Fall des Onesimus im Philemon-Brief. Zu der Stellung des Christentums zur Sklaverei: Joseph Höffner, Christentum und Menschenwürde, 1947, S. 60 ff., 195 f.

verbessern, sondern um den Menschen für das Reich zu wandeln. Dem Evangelium eignet also unbedingte Aktualität; es enthält radikale ‚Kritik und radikale Forderung‘<sup>4</sup>

Keine politische Theorie und kein geschichtliches Ereignis hat das Staatsbewußtsein und die Staatsrealität so grundstürzend verändert wie das Christentum, das doch seinem Ursprung nach gar nicht auf solche Änderung ausgeht. Seine Wirkungen sind indirekter Natur, in praktischen Folgerungen aus der religiösen Botschaft, in Auseinandersetzung mit der vorgefundenen staatlichen und kulturellen Umwelt und Aneignung ihrer Gehalte, in philosophischer Reflexion und naturrechtlicher Deduktion. Die Wirkungen vollziehen sich im Prozeß der Säkularisierung: der Mutation religiöser Substanz in innerweltliche Denkweisen und Handlungsmuster<sup>5</sup>. Säkularisierung aber ist eine Eigentümlichkeit des Christentums; für Hegel bedeutet die Verweltlichung des Christentums geradezu seine Sinnerfüllung durch Realisierung in der Welt<sup>6</sup>. Vergleichbare Säkularisierungsprozesse gehen von anderen Weltreligionen wie dem Islam nicht aus.

Geschichtliche Wirkungen müssen nicht den Absichten derer entsprechen, welche die geschichtlichen Ursachen setzen. Sie entziehen sich ihrer Herrschaft und können sich sogar gegen sie kehren. So kann das Christentum in seinen historischen Wirkungen die Entstehung und Anerkennung der Menschenrechte begünstigen, obwohl das Lehramt der Kirche sich ihnen in einer bestimmten historischen Situation widersetzt. Auch in den Beziehungen zwischen Verfassungsstaat und Kirche waltet Hegel'sche List der Vernunft. Ein der Moderne gnädiger Gott schreibt gerade auf den krummen Linien päpstlicher Enzykliken.

Die These, daß der Verfassungsstaat ein Derivat des Christentums ist, bedeutet nicht, daß diese politische Form die einzig mögliche, die zwingende Konsequenz des Christentums sei. Die Geschichte kennt andere politische Derivate des Christentums; und manche davon sind inkompatibel dem Verfassungsstaat. Vielmehr sagt die These nur, daß das Christentum zu seinen historischen Ursachen gehört. Der Verfassungsstaat ist auf dem Kulturboden des Christentums entstanden. Hier nur ist seine Entstehung möglich gewesen.

---

<sup>4</sup> Martin Dibelius, Das soziale Motiv im Neuen Testament, in: ders., Botschaft und Geschichte, Bd. II, 1953, S. 178 ff. Zur neutestamentarischen Sicht auch Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Neudruck der Ausgabe 1922, 1977, S. 16 ff.

<sup>5</sup> Zum Begriff und zum Phänomen der Säkularisierung: Martin Heckel, Säkularisierung (1980), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. II, 1989, S. 773 ff., bes. 822 ff., Hans Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, <sup>2</sup>1983, S. 9 ff.

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Der Geschichte der Philosophie zweiter Theil, Philosophie des Mittelalters, pr. (zuerst gehalten 1805/6) in: ders., Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden hrsg. von Hermann Glockner), 19. Bd., <sup>3</sup>1959, S. 107.

## 2. Wechselwirkungen zwischen Christentum und politischer Umwelt— Ausstrahlung und Rezeption

Weltgeschichtlich gesehen, liegen in der "unpolitischen" Botschaft des Christentums die Keime zu zahlreichen politischen Entwicklungen. Die [eschatologischen](#) Offenbarungsgehalte werfen Schatten in der Realität der Welt. So ist im Glaubenssatz von der Erlösung und der endzeitlichen Verantwortung des Menschen der Schluß auf die weltimmanente Personalität des Menschen angelegt, auf seine aktuelle Würde und Freiheit. Aus dem existentiellen Gebot der Nächstenliebe lassen sich institutionelle Folgerungen ableiten, daß das Gemeinwesen die Not des Schwächsten als die Sache der Allgemeinheit begreift und Solidarität übt.

Die Botschaft des Neuen Testaments verweist den Christen auf die konkretindividuelle Lage, in welcher er den Anruf Gottes erfährt. Sie verweist damit auf die Geschichte. Aus [offenbarungstheologischer](#) Sicht ist das Christentum offen zur geschichtlichen Welt, wenn es sich um eine gerechte Ordnung im politisch-gesellschaftlichen Bereich bemüht.

Da das Christentum kein eigenes Staatskonzept mitbringt, ist es beweglich und vermag, sich den unterschiedlichen staatlichen Ordnungen, die es in seiner Ausbreitung über die Erde und im Gang durch die Geschichte vorfindet, einzufügen, ohne sich mit einer von ihnen zu identifizieren oder sich vorbehaltlos anpassen zu müssen. Es findet seinen Ort im römischen Imperium der Spätantike wie im Reich des Mittelalters, im Feudalismus und im Absolutismus, in Monarchien und Republiken.

Die geistige Auseinandersetzung mit der vorgefundenen säkularen Umwelt kann es nicht allein mit Hilfe der [Offenbarungstheologie](#) bestreiten, die auf die Fragen nach Staatsform, Staatszweck und Stellung des Bürgers, wenn überhaupt, dann keine abschließende Antwort gibt. Damit ist es verwiesen auf die natürliche Vernunft als Erkenntnisquelle und auf das Gespräch mit der "Welt".

Die Kirche öffnet sich der Welt, auf die sie einwirken will. Die Entwicklung christlicher Staatsauffassungen vollzieht sich durch Annahme und Aneignung vor- und außer-christlicher Gehalte. Wichtig wird vor allem die Rezeption [naturrechtlicher](#) Lehren durch die Kirche. Am Anfang der christlichen Staatslehre steht die Rezeption des [stoischen Naturrechts](#), als die Kirche in die spätantike Gesellschaft hineinwächst und die Reflexion über diese Gesellschaft notwendig wird<sup>7</sup>. Die stoische Vorstellung von einem goldenen Zeitalter der Tugend, seinem Zerfall durch die Leidenschaften der Menschen, dem weltbürgerlichen Menschheitsziel, der universalen Weltvernunft lassen sich mit der christlichen Offenbarung verbinden: mit der Lehre vom paradisischen Urzustand, von Sündenfall und Erlösung, von der göttlichen Lenkung des Weltgeschehens. Die Grundstrukturen dieser Naturrechtskonzeption bleiben für die christliche Staatsphilosophie offen oder latent wirksam, nicht minder für ihre säkularen Ableger in der Neuzeit bei Hobbes, Locke, Rousseau. Ihre höchste Reife erlangt die kirchliche Sozialphilosophie im Mittelalter, als [Thomas von Aquin](#) die aristotelische Philosophie aufnimmt und in ein universales System einschmilzt, in dem biblisch-stoische Tradition, römische und germanische Rechtsvorstellungen, kirchliche, imperiale wie feudale Institutionen, patriarchalisches Staatsdenken auf der Grundlage von Autorität und Pietät, ständisches Ethos von Treue und Fürsorge sowie das christliche Liebesgebot zusammenfinden.

Die Rezeption säkularer Gehalte ist allerdings nur einer der Vorgänge in der Symbiose von Christentum und Welt. Beide Seiten geben und nehmen. Der gegenläufige Prozeß, der hier die vorrangige Aufmerksamkeit fordert, ist der Einfluß des Christentums auf die Welt, wie er sinnfällig wird im Gleichnis vom Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert.

## 3. Ambivalenz des Christentums

a) Distanz zum Staat und Umgestaltung des Staates

Wenn das Reich, das Christus verkündet, nicht von dieser Welt ist, kann kein irdischer Staat beanspruchen, die Verheißung zu erfüllen und das endzeitliche Reich des Heils zu sein. Zwischen der

---

<sup>7</sup> Unübertroffene Darstellung, ungeachtet aller kulturprotestantischen Patina, Troelsch (N 4), bes. S.148 ff.,178 ff.

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 staatlichreligiöse 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"<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Zitat: Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (1905), Ausgabe von Rudolf Stadelmann, 1949, S. 149.

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.

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 [Investiturstreites](#) dazu führt, daß Kaiser und Papst ihre Sphären unterscheiden und die Reichweite des weltlichen wie des geistlichen Schwertes abgrenzen müssen. Thomas betrachtet zwar wie Aristoteles den Staat als *societas perfecta*; aber er relativiert die Deutung, indem er dem Staat die Kirche, ihrerseits *societas perfecta*, an die Seite stellt und die eine vollkommene Gemeinschaft dem natürlichen, die andere dem übernatürlichen Bereich zuordnet<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>.

Doch bereits in der mittelalterlichen Staat-Kirche-Polarität wird der christliche Dualismus geschichtsmächtig: zwischen Immanenz und Transzendenz, Profanem und Sakralem, Gesetz und Gewissen<sup>11</sup>. Die Unterscheidungen treiben 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 Entwicklung mündet schließlich ein in den Verfassungsstaat: den Typus des sektoralen, säkularen, gewaltenteiligen Staates, den Antitypus zum totalitären Staat, wie er, Ende des 18. Jahrhunderts inauguriert von den Jakobinern, im 20. Jahrhundert zu voller Entfaltung im Sozialismus von links und von rechts gelangt.

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 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<sup>12</sup>.

Noch einmal: Die Entwicklung zur Gewaltenteilung erfaßt nicht die ganze Welt der Christenheit. Der Osten, der Raum der Orthodoxie, nimmt nicht daran teil. Nur in der lateinischen Welt ereignen sich Renaissance und Aufklärung, die Geburt der Moderne und die Inkubation des Verfassungsstaates. Doch brechen sich diese Entwicklungen nicht an den konfessionellen Grenzen, wie sie seit der Reformation bestehen. In ihrer säkular-politischen Dimension wahrt die lateinische Christenheit über die konfessionelle Spaltung hinweg ein hohes Maß an Gemeinsamkeit<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Zur *Societas-perfecta*-Lehre: Joseph Listl, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, 1978, S. 104 ff. (Nachw.).

<sup>10</sup> 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. 1, 1970

<sup>11</sup> Zu dem Dualismus des Christentums: Böckenförde, Zum Verhältnis von Kirche (N 20), S. 159 ff. Überzogen, wenn auch mit richtigem Kern: Peter Koslowski, Gesellschaft und Staat, 1982, S. 47 ff.

<sup>12</sup> Vgl. Hans Maier, Das totalitäre Zeitalter und die Kirchen, in: Historisches Jahrbuch 112 (1992), S. 383 ff.; Josef Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum, in: ZRG kan. Abt. LXXIII (1987), S. 296 (S. 324 f.). Zu Begriff und Sache des Totalitarismus: Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen, 1976, S. 33 ff.; Bruno Seidl / Siegfried Jenkner (Hrsg.), Wege der Totalitarismus-Forschung,<sup>3</sup>1974.

<sup>13</sup> Auf reformatorischer Seite weist die geschichtliche Entwicklung deutliche Parallelen zur katholischen auf: von der Ablehnung der Menschenrechte und der Demokratie zu ihrer Annahme. Dazu: Martin Heckel, Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie (1987), in: ders. (N 5), Bd. II, S. 1122 ff. (Nachw.).

#### b) Rechtfertigung und Relativierung des Staates

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 den Clausula Petri Menschen ([Apg. 5, 29](#)) aufscheint, ist Menschen [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, was nicht, 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.

## 4. Christliches Menschenbild und Menschenrechte

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 zu irdischer Bewährung gehalten ist<sup>14</sup>. Die dignitas humana kommt dem Menschen als Person zu. Die dignitas gründet im göttlichen Ursprung des Menschen und in der Menschwerdung Gottes. Das Opfergebet der tridentinischen Messe faßt die christliche Begründung großartig in Worte: "Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti: da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus, Filius tuus, Dominus noster". Die Staatsverfassung vermag die Würde des Menschen nur anzunehmen, nicht aber zu begründen. 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.

---

Freilich verbleiben durch alle Säkularisierung hindurch konfessionstypische Unterschiede der politischen Mentalität und des sozialen Verhaltens. Aufschlußreich: Gerhard Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, 1973; Andreas Püttmann, Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Zum Zusammenhang von Konfession und Staatsgesinnung in der grundgesetzlichen Demokratie, (noch ungedruckte) phil. Diss., Bonn 1993.

<sup>14</sup> Zum christlichen Menschenbild und seinem Einfluß auf moderne Menschenrechte: Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit, 1988, S. 14 ff.; Frank-Lothar Hossfeld, Grundzüge des biblischen Menschenverständnisses, in: Anton Rauscher (Hrsg.), 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 (48f.).

Die Entsprechung des christlichen Menschenbildes mit dem der modernen Menschenrechte 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"<sup>15</sup>.

Das Christentum hat sich freilich im Mittelalter mit patriarchalischen Gewaltverhältnissen und mit universalistischem Staatsdenken verbunden. Erst in der Neuzeit bricht sich der Individualismus politische Bahn, und der Einzelne begreift seine Freiheit, Gleichheit und Würde als Recht, sich von hergebrachten Autoritäten und aus tradierten Ordnungen zu emanzipieren. Die Rolle der Kirche in der Wirkungsgeschichte der Freiheitsidee ist 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 Menschen [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. Wenn nach Thomas die staatliche wie die kirchliche Autorität den häretischen oder den abtrünnigen Christen (nicht jedoch den Heiden oder den Juden) zwingen durften, auch mit Drohung der Todesstrafe, ihr einmal gegebenes Taufversprechen zu erfüllen<sup>16</sup>, also insoweit die Berufung auf das Gewissen nicht half, so erkannte Thomas dennoch dem Gewissen, sogar dem schuldlos irrenden Gewissen, sittliche Letztverbindlichkeit zu. Im Konflikt mit dem staatlichen oder dem kirchlichen Gebot gehe das Gebot des Gewissens vor, auch auf die Gefahr der Exkommunikation hin<sup>17</sup>, Wer im Gewissen überzeugt sei, der Glaube an Christus sei etwas Schlechtes, sei auch kraft seines Gewissen verpflichtet, sich diesem Glauben fernzuhalten<sup>18</sup>. 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 Scheiterhaufen 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<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-40), (dt.) *Über die Demokratie in Amerika* (hrsg. von Jacob P. Mayer), 1976, I. Teil, Einleitung (S. 14).

<sup>16</sup> *Summa theologiae*, II 2 qu. 10, 8 und qu. 11, 3 ad 3. Dazu und zum Folgenden Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 41962, S. 63 ff.

<sup>17</sup> *Summa theologiae*, II 2 qu. 104, 1 ad 1: *De veritate* XVII 5 ad 4.

<sup>18</sup> *Summa theologiae*, II I qu. 19, 5.

<sup>19</sup> Welzel deutet die thomastische Gewissenslehre als "einen Höhepunkt im Entwicklungsprozeß um die Herausbildung des auf sittliche Autonomie gegründeten Persönlichkeitsbegriffs" (N 16, S. 63). Vgl. auch Böckenförde, *Zum Verhältnis von Kirche* (N 1), S. 162.

## 5. Aktivität und Rationalität

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 und geistlosem Gehorsam gegenüber Regeln und Institutionen.

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<sup>20</sup>. 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<sup>21</sup>. Auswirkungen des Christentums auf die säkulare Mentalität werden deutlich im Kontrast zum Hinduismus. Wenn im Glauben an die Wiedergeburt das Leben als wiederholbar erscheint, erstet 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 Einzigartigkeit des Lebens als diesseitige Bewährung für das ewige Heil gibt das Kairos-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<sup>22</sup>. 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.

## 6. Das Prinzip des Amtes

Der moderne Staat, der das mittelalterliche Feudalwesen ablöst, übernimmt von der katholischen Kirche das Prinzip des Amtes<sup>23</sup>. 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

---

<sup>20</sup> Zu Rationalismus und Aktivität als Merkmalen des modernen Staates: Herbert Krüger, Allgemeine Staatslehre, <sup>2</sup>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.

<sup>21</sup> u diesen Erfassungserwartungen: Josef Isensee, Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: HStR Bd. V, 1992, § 115 Rn 228.

<sup>22</sup> Dazu Max Weber (N 20), S. 413 ff.

<sup>23</sup> Dazu Hans Hattenhauer, Geschichte des deutschen Beamtentums, <sup>2</sup>1993, S. 11 ff. Vgl. auch Böckenförde, Zum Verhältnis von Kirche (N 1), S. 166 f.



rechtsstaatliche Bindung der Staatsgewalt, die föderale Kompetenzverteilung, die demokratische Legitimation<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Zu Tradition und aktueller verfassungsrechtlicher Bedeutung des Amtsprinzips: Wilhelm Hennis, Amtsgedanke und Demokratieprinzip, in: FS für Rudolf Smend, 1962 S. 51 ff.; Krüger (N 20), 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 (Hrsg.), Aktuelle Herausforderungen der repräsentativen Demokratie, 1985, S. 9 ff., Josef Isensee, Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat, in: HStR Bd. III, 1988, § 57 Rn. 10, 57 ff.

Die mittelalterliche Kirche kämpft im [Investiturstreit](#) um die Unabhängigkeit der Stellenbesetzung und der Amtsführung von der weltlichen Gewalt. Sie kämpft auch um die Lauterkeit, die Sachlichkeit, die hierarchische Loyalität des Amtes in der Abwehr von Simonie und Nepotismus. Der Zölibat fordert die vorbehaltlose Hingabe an die Sachaufgabe; er schließt die Erblichkeit des Amtes aus, damit private Verfügbarkeit.

Mit dem Amtsgedanken übernimmt die Kirche antikes Staatsethos, daß Herrschaft nicht im Eigeninteresse des Herrschenden ausgenützt werden darf und das gute Gemeinwesen durch das Gemeinwohl konstituiert wird: *res publica res populi*. Die *Res-publica*-Tradition wird über die katholische Kirche dem neuzeitlichen Staat vermittelt, wie sie ihm denn auch sonst antikes Erbe, etwa das Römische Recht, weitergibt. Sie 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, das legitim ist nur die Herrschaft durch das Volk<sup>25</sup>. Der moderne Staat findet in der Kirche auch sein Organisationsmodell: die zweckrationale, hierarchisch strukturierte Anstalt.

## **II. Das Christentum als soziokulturelle Voraussetzung des Verfassungsstaates**

### **1. Fortdauernde Bedeutung der christlichen Ursprungsbedingungen**

Zwischen Christentum und Verfassungsstaat besteht nicht allein ein historischer, sondern auch ein aktueller Wirkungszusammenhang. Der Verfassungsstaat lebt weiter auf dem europäischen Kulturboden, in dem er entstanden ist, aus dem Humus seiner Geschichte, und er zehrt von seinen Substanzen, zu denen das Christentum gehört, das diesen Boden im Laufe der Jahrhunderte durchdrungen und geprägt hat. 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 daran erinnern und sich zu ihr bekennen müßte. 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 Verfassungsstaates ein. Mehr als jeder andere Staatstypus ist er abhängig von Voraussetzungen, die seinem Zugriff nicht unterliegen<sup>26</sup>. Er gründet auf der Freiheit der Bürger, und, was ihm an Ordnungsmacht zukommt, geht aus deren Leistungen hervor, die er, aufs Ganze gesehen, nicht erzwingen und nicht ersetzen kann. Daher steht und fällt er damit, daß die Bürger, wenn nicht in der Absicht, so doch im Effekt, von ihrer Freiheit einen gemeinwohlförderlichen Gebrauch machen. Seine Erwartungen 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.

Damit richtet sich auf das Christentum eine Erwartung des säkularen Verfassungsstaates, die nicht seiner eigentlichen, religiösen Botschaft gilt, sondern deren säkularen, gemeinwohldienlichen Nebenwirkungen<sup>27</sup>. Diese werden von den Theoretikern des Verfassungsstaates von jeher aufmerksam beobachtet. Nach Tocqueville rufen auch die Anhänger des modernen Freiheitsgedankens, "deren Blicke mehr auf die Erde als zum Himmel gerichtet sind", die Religion eilig um Hilfe; "denn sie müssen wissen, daß man das Reich der Freiheit nicht ohne die guten Sitten zu errichten und die guten Sitten nicht ohne den Glauben zu festigen vernag"<sup>28</sup>. Montesquieu untersucht die verschiedenen Religionen der Welt auf den Nutzen hin, den der Staat aus ihnen zieht, und zwar gleich, ob es sich um eine Religion handele, die ihren Ursprung im Himmel habe, oder um die vielen

---

<sup>25</sup> Zum *Res-publica*-Prinzip: Josef Isensee, Staat, in: Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft (=StL), Bd. 5, <sup>7</sup>1989, Sp. 141f.; ders. (N 24), § 57 Rn. 7 ff., 90 ff., 100 ff.

<sup>26</sup> Dazu Böckenförde (N 10), S. 69, ders., Der Staat als sittlicher Staat, 1978, S. 36 f.; Isensee (N 21), § 115 Rn. 7 ff., 162, 163 ff.

<sup>27</sup> Näher Josef Isensee, Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche, in: Essener Gespräche Bd. 25 (1991), S. 104 ff. (bes. S. 136 ff.).

<sup>28</sup> Tocqueville (N 15), S. 14.

anderen, die auf der Erde wurzelten. Er stellt fest, daß eine gemäßigte, freiheitliche Regierung gerade der christlichen Religion entspreche und daß diese, indem sie den Menschen befehle, einander zu lieben, auch darauf hinwirke, daß jedes Volk die besten politischen und bürgerlichen Gesetze habe. "Es ist wunderbar: die christliche Religion, die nur auf die Glückseligkeit des Jenseits zu zielen scheint, beschert uns auch das Glück im irdischen Leben"<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* (1748), XXXIV, 1, 3 (dt. von Ernst Forsthoff, 21992, S. 160 f., 163 ). Zur Instrumentalisierung der Religion für Zwecke der Aufklärung: Christoph Link, *Christentum und moderner Staat*, in: Luigi Lombardi Vallauri / Gerhard Dilcher (Hrsg.), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht*, Baden-Baden und Mailand 1981, S. 853 (854, 858 ff. -"natürliche Religion" als Gebot der Staatsraison); Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 1986, S. 219 ff.

## 2. Universalisierbarkeit des Verfassungsstaates als Problem

Der Verfassungsstaat strebt nach weltweiter Verbreitung<sup>30</sup>. Sein Erfolg ist heute größer denn je, seit sein wichtigster Rivale im 20. Jahrhundert, der totalitäre Staat des Sozialismus, politisch am Boden liegt, ökonomisch und moralisch diskreditiert. Unter den Staatstypen der Gegenwart hat der Verfassungsstaat des Westens die ideelle Hegemonie erlangt. Die Idee, die er verkörpert, erweist sich heute als die mächtigste aller politischen Ideen: die Freiheit in ihrer zwiefachen Ausprägung als grundrechtliche Selbstbestimmung des Individuums und als demokratische Selbstbestimmung des Volkes, die aus der Mitbestimmung des Bürgers hervorgeht. Die Menschenrechte, ihrer Intention nach angelegt auf universale Geltung für einen jeden, der Menschenantlitz trägt, werden weltweit anerkannt in Staatsverfassungen wie in internationalen Deklarationen und Pakten. Nahezu kein Staat, der sich nicht als demokratisch deklarierte. Neuerlich mehren sich auch die Bekenntnisse zu Rechtsstaat, Gewaltenteilung und Parlamentarismus. Alle Welt erweist den Gedanken des Verfassungsstaates semantische Reverenz.

Freilich handelt es sich weitgehend auch nur um Semantik, wenn sie außerhalb ihres europäisch-amerikanischen Herkunftsraumes Zustimmung finden. Der Konsens im Namen der Menschenrechte und der Demokratie ist vielfach Formelkonsens, der den Dissens in der Sache verschleiert. Menschenrechte und Demokratie erweisen sich in der babylonischen Sprachenverwirrung, die in der Staatenwelt herrscht, als sinnvariabel. Hier wirkt sich der unterschiedliche Verständnishorizont der Kultur aus, die in ihren Grundlagen vorgeprägt ist durch die Religion. In Asien und Afrika ist es im wesentlichen die europäisierte Oberschicht, welche die genuin europäischen Staatsgedanken aufnimmt. Die Oberschicht aber ist dünn und fragil. Noch steht der Nachweis aus, ob der Verfassungsstaat tiefere Wurzeln treiben kann, ob etwa in Indien die "Westminster"-Demokratie den ganzen Demos erreicht oder ob die Menschenrechte unter heterogenen soziokulturellen Voraussetzungen effektive Wirksamkeit erlangen, etwa in einer afrikanischen oder asiatischen Gesellschaft, der emanzipatorische Bestrebungen fremd sind, die nicht auf die Freiheit des Individuums sieht, sondern auf seine Einbindung in Familie, Sippe, Orts- oder Stammesgemeinschaft. Zunehmend regen sich Zweifel daran, ob der Islam, dem die Trennung von Staat und Religion fremd ist, jemals zu einem *modus vivendi* wird finden können mit dem säkularen Verfassungsstaat, mit der Religionsfreiheit wie überhaupt mit individuellen Freiheits- und Gleichheitsrechten. Aus dem Islam wie aus anderen außereuropäischen Kulturkreisen erhebt sich prinzipielle Kritik am "Eurozentrismus" der Menschenrechte<sup>31</sup>. Die Kritik läßt sich nicht leichter Hand abtun, indem man sich auf ein kosmopolitisches Menschenbild beruft. Denn dieses ist das Menschenbild der Europäer. Die Europäer aber können nach ihrem Bilde die Menschenrechte für alle Welt konzipieren, aber nicht die Menschen. Die Menschenrechte wie auch die demokratischen Rechte kommen den Menschen zu, wie sie kraft ihrer kulturellen Herkunft und ihrer sozialen Umwelt tatsächlich sind, und sie können nur Wirksamkeit erlangen, wenn sie sich mit den [autochthonen](#) Kulturen und Strukturen verbinden.

Die Frage, ob die europäischen Staatsgedanken tatsächlich universalisierbar sind, also über den christlich-europäischen Kulturkreis hinauswachsen können, läßt sich heute noch nicht beantworten. Das Experiment der Universalisierung läuft noch. Immerhin ist schon die weltweit verbreitete Semantik der Menschenrechte und der Demokratie ein Hoffnungszeichen für einen erfolgreichen Ausgang des Experiments. Die Geschichte gerade der jüngsten Zeit zeigt: Der Sieg des Wortes kann den Sieg der Sache nach sich ziehen.

---

<sup>30</sup> Zu den Universalisierungstendenzen der Menschenrechte: Christian Tomuschat, Probleme des Menschenrechtsschutzes auf weltweiter Ebene, in: Thomas Berberich/ Wolfgang Holl / Knut-Jürgen Maaß (Hrsg.), Neue Entwicklungen im öffentlichen Recht, 1979, S. 9 ff.; ders., Human Rights in a World Wide Framework, in: ZaöRV 45 (1985), S. 547 ff.- Ludger Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte, 1987, bes. S. 107 ff. (Nachw.), Isensee, Staat (N 25), Sp. 139 f., 141 f.; Werner von Simson, Überstaatliche Menschenrechte, in: FS für Karl Josef Partsch, 1989, S. 47 ff.; Klaus Stern, Idee der Menschenrechte und Positivität der Grundrechte, in: HStR Bd. V, 1992, § 108 Rn. 45 ff., 54 ff.

<sup>31</sup> Dazu mit Nachw. Kühnhardt (N 30), S. 107 ff.

### III. Das Europäische der Europäischen Union

Die Frage der soziokulturellen Fundierung des Verfassungsstaates gewinnt praktische Bedeutung für die Europäische Union, wenn sie sich zu entscheiden hat, welchem Beitrittsbegehren weiterer Staaten sie sich öffnen soll. Die Entscheidung stellt sich gegenüber der Türkei und den osteuropäischen Staaten. Der Staatenverein mit seiner wachsenden Kompetenzausstattung und Integrationsdichte und der zunehmenden Reichweite des Mehrheitsprinzips ist auf Homogenität seiner staatlichen Mitglieder angewiesen<sup>32</sup>. Die Homogenität ergibt sich wesentlich aus ihren Verfassungen, doch nicht aus der verbalen Übereinstimmung der Verfassungstexte, sondern aus der substantiellen Gemeinsamkeit der rechtlichen Grundordnungen. Diese aber hängen ab von soziokulturellen Voraussetzungen.

Kultur und gesellschaftliches Ethos sind nicht nur mittelbar bedeutsam im Hinblick auf die Verfassungen. Sie sind letztlich die Sache selbst: das Europäische an der Europäischen Union. Europa ist keine Einheit der physischen Geographie, sondern eine Einheit des in langer Geschichte gewachsenen und gereiften sittlichen und kulturellen Bewußtseins<sup>33</sup>. Dieser Kontinent des Geistes ist wesentlich geformt durch das Christentum, genauer: durch das lateinische Christentum, das der Ort übernationaler säkularer Erfahrung ist, wie sie sich in Renaissance und Barock, Aufklärung und in der wissenschaftlich-technischen Epoche vollzogen hat. Das ostkirchliche Europa hat diese Entwicklung nicht mitvollzogen. Im politischen Bewußtsein reicht "Europa" nicht bis zum Ural, sondern nur bis Finnland und zum Baltikum, bis Polen und Ungarn, Slowenien und Kroatien— aber nicht darüber hinaus. Auf dem Balkan stoßen die religiös geformten Elemente des Erdteils unverträglich und unversöhnt aufeinander: das lateinische Element, das orthodoxe und das islamische.

---

<sup>32</sup> Dazu Hans Peter Ipsen, über Verfassungs-Homogenität in der Europäischen Gemeinschaft, in: FS für Günter Dürig, 1990, S. 159 ff. Näher Josef Isensee, Europa -die politische Erfindung eines Erdteils, in: ders. (Hrsg.), Europa als politische Idee und als rechtliche Form, 1993, S. 103 (122 ff.).

<sup>33</sup> Näher Isensee (N 32), S. 107 ff. ( 110 ff.).