

Theodor
Dieter

Der Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa

Die Denkfigur der zwei Regimente Gottes¹

Wonach ist eigentlich gefragt, wenn nach dem Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa gefragt wird? Die erste Antwort liegt auf der Hand: Der Auftrag einer lutherischen Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums. Und wenn hinzugefügt wird: „in Europa“, dann, so sieht es aus, wird nach den besonderen gesellschaftlichen Umständen gefragt, unter denen diese Verkündigung auszurichten ist. So verstanden, würde also gefragt: Wie sieht dieser Auftrag der Verkündigung aus in Gesellschaften, die durch weitgehende Säkularisierung, Pluralisierung, Patchwork-Religiosität usw. gekennzeichnet sind? Aber nun hat die Formulierung unseres Themas noch einen Untertitel: „die Denkfigur der zwei Regimente Gottes“. Das ist ja das Lehrstück, nach dem Lutheraner traditionell ihr Verhältnis zum Staat oder, wie man früher sagte, zur Obrigkeit bestimmt haben. Offenbar geht es bei unserem Thema nicht so sehr um Europa als Raum, um die Gesellschaften Europas, in denen die Kirchen den Ort ihres Wirkens haben, als vielmehr um Europa als politische Größe oder Institution oder um die politischen Institutionen Europas. Der Auftrag der Kirchen, nach dem hier gefragt wird, ist also ein besonderer Auftrag: Wie setzen sich die lutherischen Kirchen in ein Verhältnis zu Europa als politischer und quasistaatlicher Größe? Wenn wir im folgenden über diesen begrenzten Auftrag nachdenken, dürfen wir freilich nicht vergessen, dass der elementare Auftrag der lutherischen Kirche die Verkündigung des Evangeliums ist.

¹ Vortrag auf der Tagung „Die lutherischen Kirchen im zusammenwachsenden Europa“ des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg vom 21.–24. Oktober 2002. Der Vortragsstil wird beibehalten.

Nun könnte es überraschen, dass vom Auftrag der *lutherischen* Kirchen gegenüber dem politischen Europa die Rede ist; denn gegenüber der Europäischen Union oder dem Europarat oder der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) versuchen die Kirchen ja ökumenisch aufzutreten, etwa im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Haben zum Beispiel die reformierten Kirchen gegenüber dem politischen Europa einen anderen Auftrag als die lutherischen? Wir können die Frage hier offen lassen, denn eines ist klar: Auch wenn im Blick auf das politische Europa reformierte und lutherische Kirchen denselben Auftrag haben, so ist doch seine Begründung nicht dieselbe, jedenfalls traditionell nicht. Während die Reformierten etwa im Modell der Königsherrschaft Christi denken, tun Lutheraner das eben in der Denkfigur der zwei Regimente Gottes.

Ich verstehe meine Aufgabe also so: Wie können christliche Kirchen im Licht der Zwei-Regimenten-Lehre ihr Verhältnis zum politischen Europa verstehen? Da es sich um eine grundsätzliche Frage handelt, kann hier offen bleiben, ob „politisches Europa“ die Europäische Union mit ihren 15 Staaten meint oder den Europarat mit seinen 41 Staaten oder die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, zu der 54 Staaten, auch die GUS-Staaten sowie die USA und Kanada gehören.

Und so möchte ich vorgehen: In einem ersten Teil (I.) gebe ich eine elementarisierende Skizze dessen, was Zwei-Reiche- oder Zwei-Regimenten-Lehre bei Luther meint. Das ist bekanntlich höchst umstritten, so sehr, dass man für den Artikel „Zwei-Reiche-Lehre“ der ersten und zweiten (unveränderten) Auflage des Evangelischen Kirchenlexikons 1958 und 1962 je einen Vertreter der gegensätzlichen Positionen bitten musste, seine Sicht der Dinge darzulegen (Paul Althaus und Johannes Heckel)². In einem zweiten Teil (II.) frage ich, welche Konsequenzen es für die Aneignung der Zwei-Regimenten-Lehre hat, wenn es sich nicht mehr um eine Obrigkeit im frühneuzeitlichen Fürstenstaat wie bei Luther, sondern um einen demokratischen Verfassungsstaat moderner Prägung handelt. Welchen Sinn hat die Zwei-Regimenten-Lehre dann noch? Hat sie überhaupt noch einen? Dieser Klärungsschritt ist notwendig, bevor ich in einem dritten Teil (III.) frage, ob die Zwei-Regimenten-Lehre noch eine orientierende Funktion im Blick auf die Institutionen des politischen Europa hat und wenn ja, welche.

2 Vgl. EKL 1,2, Bd. III, Göttingen 1958, 1962, Sp. 1928–1936 (P. Althaus) und Sp. 1937–1945 (J. Heckel). – In der unten vorgestellten Skizze kann selbstverständlich nicht auf die höchst komplexe Diskussionslage eingegangen werden.

I. Eine Skizze der Zwei-Regimenten-Lehre

Die folgende Darstellung schließt sich an Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“³ von 1523 an. Es ist immer gut, sich in der Wiedergabe von Luthers Gedanken an einen größeren Text aus seiner Feder zu halten. So kann man eher vermeiden, seine eigenen Ideen in Luther hineinzutragen. Im ersten Teil dieser Schrift⁴ geht es um die Frage, wie die Obrigkeit begründet ist und ob Christen als Amtsträger in ihr tätig sein können. Für „Obrigkeit“ kann Luther auch sagen: weltliches Recht und weltliches Schwert. Es geht also um eine Ordnung, in der es eine Position mit Anordnungsbefugnis gibt (Obrigkeit), und zwar so, dass der Inhaber dieser Position das Recht hat, seine Anordnungen auch mit Zwangsmitteln durchzusetzen, während die Übrigen diesen Anordnungen unterworfen sind. Dass eine solche Obrigkeit nach Gottes Willen und Anordnung in der Welt ist, zeigt Luther mit Röm 13,1f und mit I Petr 2,13 und weiteren Bibelstellen. Sein Fazit lautet: „[...] so ist es gewiß und klar genug, daß es Gottes Wille ist, das weltliche Schwert und Recht zu handhaben zur Strafe der Bösen und zum Schutz der Frommen“⁵.

Aber nun gebietet Jesus in der Bergpredigt: „Man soll keinem Übel widerstehen, sondern so dich jemand auf den rechten Backen schlägt, dem halte auch den andern dar“ (Mt 5,39). Man hat hier einen Widerspruch vor sich. Die Widersprüchlichkeit zweier Aussagen kann man nur dann aufheben, wenn man eine Unterscheidung treffen und zeigen kann, dass sich die zwei Aussagen auf unterschiedliche Aspekte derselben Sache beziehen oder dass sie diese in unterschiedlichen Hinsichten ansprechen und aussagen. Die scholastischen Theologien unterscheiden zwischen dem Gebot, das für alle gilt, und dem Rat, der nur die Vollkommenen betrifft.⁶ Danach

3 M. Luther, Von weltlicher Oberkeytt, wie weytt man yhr gehorsam schuldig sey (WA 11, 245–281). Nachgewiesen wird dieser Text nach der Weimarer Ausgabe und zitiert nach der vorsichtig modernisierenden Wiedergabe durch H. Chr. Knuth in: K. Bornkamm/G. Ebeling (Hg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften, Frankfurt 1982, Bd. IV, 37–84 (abgekürzt: IL; es folgt die Angabe von Band und Seite). Zur Interpretation vgl. aus der beinahe unübersehbaren Fülle der Sekundärliteratur: H.-J. Gänsler, Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente, Wiesbaden 1983. Vgl. auch aus rechtsphilosophischer Sicht die kompetente Darstellung von E.-W. Böckenförde, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie (UTB 2270), Tübingen 2002, 371–402.

4 Vgl. WA 11, 247,21–261,24 (IL IV, 39–59).

5 WA 11, 248,29–31 (IL IV, 41).

6 Vgl. etwa Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II, qu. 108, art. 4, und II/II, qu. 184, art. 3 (freilich mit bemerkenswerten Differenzierungen, die ein von der traditionellen lutherischen Kritik abweichendes Bild ergeben).

ist die erwähnte Weisung aus der Bergpredigt ein solcher Rat, während Luther betont, dass sie ein allgemeines Gebot ist und für jeden Christen gilt.⁷ Wie kann er dann den Widerspruch auflösen? Er trifft folgende Unterscheidung: Er teilt die Menschen ein in zwei Gruppen, die einen, die zum Reich Gottes, die anderen, die zum Reich der Welt gehören. Die ersten sind alle Glaubenden, die anderen die Nichtglaubenden. Die Glaubenden brauchen keine weltliche Obrigkeit, weil sie durch den Hl. Geist in ihrem Herzen alle Gebote erfüllen und alles Unrecht leiden. Sie brauchen das weltliche Schwert nicht, denn ihnen muss nicht gewehrt werden, weil sie die Gebote und Gesetze mehr als erfüllen. Und sie bedürfen des Schutzes des weltlichen Schwerts nicht, weil sie bereit sind, Unrecht zu leiden. Das Gesetz hat für sie die Aufgabe, zur Sündenerkenntnis anzuleiten. Anders verhält es sich mit den Nichtglaubenden. Ihnen muss mit Zwangsmitteln gewehrt werden, „wie man ein wildes, böses Tier mit Ketten und Banden fesselt, daß es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, obwohl es gern wollte, dessen doch ein zahmes, zutrauliches Tier nicht bedarf, sondern ohne Ketten und Bande unschädlich ist“⁸. Wer nun sagt, die Welt sei mit dem Evangelium zu regieren, also mit dem bedingungslosen Zuspruch der Gnade Gottes, der übersieht, dass der größte Teil der Welt Nichtglaubende sind, die sich dem Evangelium gerade verweigern. Wer dann auf weltliches Recht und Schwert verzichtet, der würde eben so handeln, „als wenn ein Hirt in einem Stall Wölfe, Löwen, Adler, Schafe zusammentäte und jedes frei neben dem andern laufen ließe und sagte: Da weidet euch und seid rechtschaffen und friedlich untereinander, der Stall steht offen, Weide habt ihr genug. Hunde und Keulen braucht ihr nicht zu fürchten. Hier würden die Schafe wohl Frieden halten und sich friedlich so weiden und regieren lassen, aber sie würden nicht lange leben noch ein Tier vor dem andern bleiben.“⁹

Hier unterscheidet Luther zwei Menschengruppen, zwei Reiche. Ein Mensch kann nur im einen oder im andern Reich sein, nicht in beiden zugleich. Aber dann verschiebt Luther im Fortgang unmerklich die Unterscheidung und führt eine andere ein: Es gibt zwei Regimenter: eines, das fromm oder gerecht macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt.¹⁰ Der Christ steht unter beiden. Nur deshalb kann Luther sagen: Obwohl ein Christ für sich die Obrigkeit nicht braucht, unterwirft er sich ihr, weil sie um des Friedens aller Menschen willen, die ja

7 Vgl. WA 11, 249,9–23 (IL IV, 42).

8 WA 11, 251,8–11 (IL IV, 45).

9 WA 11, 252,5–11 (IL IV, 46).

10 Vgl. WA 11, 252,12–23 (IL IV, 46f).

zumeist Nichtglaubende sind, notwendig ist. Er ordnet sich aus Liebe zum Nächsten der Obrigkeit unter. Ja, er kann und soll auch selbst im Amt der Obrigkeit tätig sein: als Henker, Büttel, Richter, Herr oder Fürst¹¹. Hier kommt nun eine weitere Unterscheidung zum Tragen: Als Obrigkeit handelt der Christ nicht für sich selbst, sondern seinem Nächsten zugute. Das ist eine zweite elementare Unterscheidung: sich selbst oder dem Nächsten zugute handeln. Weil die Obrigkeit Gottes Werk, Ordnung und Schöpfung ist, kann ein Christ in ihr seinen Nächsten dienen und sie christlich ausüben. Ja, in der Obrigkeit tätig zu sein, ist nach Röm 13 ein Gottesdienst.¹²

Die eingangs erwähnte Interpretationskontroverse hängt wesentlich damit zusammen, dass Luther einmal zwei Reiche im Sinn von zwei Menschengruppen, ein andermal zwei Regimenter als Regierweisen Gottes, ein innerliches und ein äußeres Regiment unterscheidet. Die Kontroverse braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden, aber es sollte etwas von der inneren Spannung von Luthers Gedanken im Bewusstsein bleiben.

Im zweiten Teil seiner Schrift¹³ setzt Luther selbstverständlich voraus, dass der Christ der Obrigkeit unterworfen ist. Die Frage ist jetzt, wie weit die Kompetenz der Obrigkeit reicht und wie weit sie darum für ihre Anordnungen Gehorsam erwarten darf. Hier unterscheidet Luther zwischen der Seele auf der einen und „Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden“¹⁴ auf der anderen Seite. „Seele“ – das ist der Mensch vor Gott. Weltliche Gewalt kann der „Seele“ keine Gesetze geben; dies überschreitet ihren Kompetenzbereich: „Der Seele soll und kann niemand gebieten, er wisse ihr denn den Weg zum Himmel zu weisen“¹⁵. Nach einem verbreiteten Dictum gilt: „Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“¹⁶. Wollte weltliche Gewalt es anders tun und Gewissen zwingen, dann muss sie sehen: „alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwachen Gewissen tun, fallen zurück auf den, der sie erzwingt. Es wäre jedenfalls viel leichter, wenn ihre Untertanen schon irrten, daß sie sie schlechthin irren ließen, als daß sie sie zur Lüge und dazu bedrängten, etwas anderes zu sagen, als sie im Herzen haben. Es ist auch nicht recht, dass man Bösem mit Ärgerem wehren

11 Vgl. WA 11, 255,1 (IL IV, 50).

12 Vgl. WA 11, 257,16–28 (IL IV, 53f).

13 Vgl. WA 11, 261,25–271,26 (IL IV, 59–73). Dieser Teil hat – im Unterschied zum ersten Teil – eine Überschrift: „Das Ander Teyll. Wie weytt sich weltlich uberkeytt strecke“.

14 WA 11, 262,8f (IL IV, 60).

15 WA 11, 263,3f (IL IV, 61).

16 WA 11, 264,23 (IL IV, 63).

will.¹⁷ Die Kompetenz weltlicher Macht erstreckt sich auf die äußeren Güter Leib, Besitz und Ehre. Das ist in der Unterscheidung Jesu aufgenommen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21).

Luther muss in diesem Zusammenhang auch die Frage der Ketzerbehandlung erörtern. Hier hatte ja nach mittelalterlicher Tradition die weltliche Obrigkeit der Kirche ihr Schwert zu leihen. Den Ketzern wehren?, fragt Luther. „Das sollen die Bischöfe tun, denen ist solches Amt befohlen und nicht den Fürsten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt abwehren. Es gehört ein anderer Griff dazu, und es ist hier ein anderer Streit und Handel als mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten; wenn's das nicht ausrichtet, so wird's wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, und wenn sie gleich die Welt mit Blut füllte. Ketzerei ist ein geistliches Ding.“¹⁸ Wird die Ketzerei nicht mit dem Wort Gottes im Herzen überwunden, dann wird sie bei Anwendung von Gewalt nur noch verstärkt.

Leider hat Luther diese Haltung nicht durchgehalten. Während vom jüngeren Luther noch der Satz „Ketzer verbrennen ist wider den Heiligen Geist“ in der Bannandrohungsbulle als verdammenswerter Satz aufgeführt wird¹⁹, hat der Reformator später, als es mit den sog. Wiedertäufern umzugehen galt, einer Denkschrift der Wittenberger Theologen zugestimmt, in der es heißt: „Jedermann ist schuldig nach seinem Stand und Amt, Gotteslästerung zu verhüten und zu wehren. Und kraft dieses Gebots haben Fürsten und Obrigkeiten Macht und Befehl, unrechten Gottesdienst abzutun und dagegen rechte Lehre und rechten Gottesdienst aufzurichten. Also lehrt sie dieses Gebot auch, öffentliche falsche Lehre abzuwehren und die Halsstarrigen zu strafen. Dazu dient auch der Text Lev 24[,16]: ‚Wer Gott lästert, der soll getötet werden.‘“²⁰ Es gibt keine Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses oder gar Kultusfreiheit.

17 WA 11, 264,33–265,3 (IL IV, 64).

18 WA 11, 268,21–27 (IL IV, 69).

19 Leo X, Bulle „Exsurge Domine“, Nr. 33: „Daß Häretiker verbrannt werden, ist gegen den Willen des Geistes“ (Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg ³⁷1991, Nr. 1483). Vgl. WA 1, 625,4; 624,35–38.

20 WA 50, (9–15) 12,1–7 (Ob Christliche Fürsten schuldig sind, der Widerteuffer unchristlichen Sect mit leiblicher Straffe, und mit dem schwert zu wehren; leicht modernisiert). Vgl. die Textsammlung von M. Hoffmann, *Toleranz und Reformation* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 24), Gütersloh 1979, und J. Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, 231–252.

Für Luthers Theologie sind seine Unterscheidungen grundlegend. Es wird unterschieden das Handeln Gottes, in dem er durch Christus im Heiligen Geist Menschen aus ihrer Verlorenheit rettet und zu seinen Kindern macht, von einem Handeln, in dem er die Welt vor dem Untergang ins Chaos als den Folgen der Sünde bewahrt. Dem entspricht ein doppelter Gebrauch des Gesetzes. Das Gesetz im politischen Gebrauch wird von der Vernunft betätigt; diese ist hier durchaus in ihrem von Gott gegebenen Element. Aber, so gebraucht, arbeitet das Gesetz auch mit Zwangsmaßnahmen, um sich bei denen Geltung zu verschaffen, deren Herz durch den Hl. Geist nicht verwandelt worden ist und die der Vernunft nicht folgen wollen. Gesetz im theologischen Gebrauch deckt die Sünde auf als Selbstsucht und Misstrauen gegen Gott; es lässt den Menschen, den es in die Selbsterkenntnis führt, nach dem Evangelium rufen. In der Obrigkeit kann ein Christ tätig sein, weil sie von Gott zu Erhaltung der Welt eingesetzt ist, aber er tut dies – eine weitere Unterscheidung – nur in der Liebe zum Nächsten, also für andere, nicht für sich. Was den Kompetenzbereich der Obrigkeit betrifft, wird noch einmal eine Unterscheidung wichtig: Sie hat ihre Zuständigkeit für das Äußere des Lebens: Leib – Gut – Ehre, nicht jedoch für die Seele, den Menschen im Gegenüber zu Gott.

Woran aber soll sich die Obrigkeit in ihrem Handeln orientieren? So sehr Luther, wie wir gesehen haben, die beiden Regierweisen Gottes unterscheidet, so ist ihnen doch die Liebe gemeinsam, auch wenn sie unterschiedliche Weisen des Vorgehens und unterschiedlichen Gegenstand haben. Aber einem Fürsten, der christlich Fürst sein will, sagt Luther: „Und er soll Christus sich vor seine Augen stellen und sagen: Siehe, Christus, der oberste Fürst, ist gekommen und hat mir gedient, nicht gesucht, wie er Gewalt, Gut und Ehre an mir hätte, sondern er hat nur meine Not angesehen [...] So will ich auch tun: nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre, und will ihnen auch so mit meinem Amt dienen, sie schützen, sie anhören und sie verteidigen und allein mit der Absicht regieren, daß sie und nicht ich Gutes und Nutzen davon haben.“²¹ Das kann ein Fürst nur erreichen, wenn er das Recht nicht schematisch anwendet, sondern Vernunft und Urteilsvermögen beweist, zeigt doch, wie Luther hier überraschend sagt, die Vernunft der Liebe Recht, das zugleich das Naturrecht ist: „Denn die Natur lehrt, wie die Liebe tut: daß ich tun soll, was ich mir getan haben wollte“²² (also die Goldene Regel). Klug und weise handelt ein Fürst, der die Folgen bedenkt

21 WA 11, 273,13–20 (IL IV, 75).

22 WA 11, 279,19f (IL IV, 83).

und danach abwägt und entscheidet. Luther gibt ein eindrucksvolles Beispiel, das auch heute wieder aktuell ist: „So muß auch ein Fürst die Bösen so strafen, daß er nicht einen Löffel aufhebe und eine Schüssel zertrete und um eines Schädels willen Land und Leute in Not bringe und das Land voll Witwen und Waisen mache. Darum darf er nicht den Räten und Eisenfressern folgen, die ihn hetzen und aufreizen, Krieg anzufangen, und sagen: Ei, sollten wir solche Worte und solches Unrecht leiden? Es ist ein sehr schlechter Christ, der um eines Schlosses willen das Land in die Schanze schlägt. [...] Darum sei das seine Regel: Wo er Unrecht nicht ohne größeres Unrecht strafen kann, da lasse er sein Recht fahren, es sei wie billig es wolle.“²³ Das gehört schon zum dritten Teil der Schrift.²⁴

II. Der demokratische Verfassungsstaat

Das Gemeinwesen, dessen Obrigkeit Luther in der Zwei-Regimenten-Lehre theologisch reflektiert, unterscheidet sich tiefgreifend vom modernen westlichen Staat, der als Rechtsstaat und als demokratischer Verfassungsstaat zu verstehen ist und der die Achtung der Menschenrechte zu seiner Grundlage hat. Hier haben, wie sich leicht verstehen lässt, die Begriffe Obrigkeit und Untertan keinen Platz und Sinn. Zwar hatte Luther einen sehr klaren Begriff von der Pflicht zum Widerstand mit dem Wort gegen bestimmte Maßnahmen der Obrigkeit. Aber die Obrigkeit selbst war etwas schlicht Gegebenes, und auf dem Hintergrund der biblischen Texte und ihrer Auslegung in einer langen theologischen Tradition konnte sie als etwas von Gott Gesetztes erfahren werden. Demgegenüber sind in den modernen Staaten die Inhaber staatlicher Positionen von Menschen gewählt oder ernannt und können wieder abgewählt oder entlassen werden, wie viel Macht sie in der Zwischenzeit auch haben mögen. Und es gehört zum geschichtlichen Bewusstsein der Menschen, dass auch die Ordnungen als Ganze durch menschliches Tun zustande gekommen sind; sie sind ja vielfach durch Revolutionen etabliert worden. Mehr noch: Herrschaft lässt sich nach dem modernen Bewusstsein letztlich nur als Selbstherrschaft, als Herrschaft der Bürger über sich selbst rechtfertigen.

23 WA 11, 276,13–22 (IL IV, 79).

24 Vgl. WA 11, 271,27–281,29 („Das Dritte Teyll“).

Nun wissen wir, dass es so gut wie nie einstimmige politische Entscheidungen gibt, dass es also immer Minderheiten gibt, die die Entscheidung der Mehrheit als Fremdherrschaft empfinden müssen. Die entscheidende Frage ist dann: Unter welchen Bedingungen ist zu denken, dass Menschen eine Entscheidung, die sie inhaltlich nicht billigen, gleichwohl nicht nur als legal, sondern auch als legitim ansehen in dem Sinn, dass sie sich nicht nur rechtlich gezwungen sehen, sie zu befolgen, sondern sich auch innerlich dazu verpflichtet wissen? Um diese Frage zu beantworten, sollen einige Merkmale des demokratischen Verfassungsstaates kurz dargelegt werden:

- (1) Entscheidend ist, dass der Kern des Staates die Achtung vor der Würde des Menschen in der Bewahrung und im Schutz der Menschenrechte ist.²⁵ Menschenrechte sind jene Handlungsräume des Einzelnen, die weder vom Staat noch von anderen angetastet werden dürfen oder nur unter sehr erschwerten Bedingungen. Durch ihre Aufnahme in die modernen Verfassungen werden die Menschenrechte zu positivem Recht (Grundrechten), also gesetztem Recht, auf das man sich vor Gericht berufen kann.²⁶ Staatliche Macht rechtfertigt sich dadurch, dass sie ihre Macht einsetzt, um solche Freiräume der Menschen zu schützen. Die erste Bedingung für die Legitimität staatlicher Macht ist also ihre Begrenzung. Nur dann wird etwa ein religiöser Mensch zustimmen können, sich Mehrheitsentscheidungen zu unterwerfen, wenn das, was ihm besonders wichtig ist, nämlich sein Glaube, nicht Gegenstand von politischen Entscheidungen sein kann.
- (2) Grundrechte können nur geschützt werden in einem gewaltenteilenden Verfassungsstaat. Wir haben zwar nicht die klassische Gewaltenteilung von Legislative, Exekutive und Jurisdiktion, weil die Parlamentsmehrheit auch die Exekutive bestimmt, aber die weitgehende Unabhängigkeit der Richter ist grundlegend für die Sicherung der Grundrechte. Die Gesetzgebung ist im Rechtsstaat an die verfassungsmäßige Ordnung gebunden; aber damit das auch wirksam überprüft werden kann, ist die Unabhängigkeit der Verfassungsrichter erforderlich. Exekutive und Rechtsprechung sind, so will es das Rechtsstaatsprinzip, an Gesetz und Recht

25 Als Beispiel möge das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland dienen. Art. 1 I: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“

26 Das Grundgesetz legt, anders als die Weimarer Verfassung, ausdrücklich fest: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“ (Art. 1 III).

gebunden. Aber auch das muss sich überprüfen lassen, das eine durch Verwaltungsgerichte, das andere durch den Instanzenweg zu höheren Gerichten. Nur wo eine solche Gewaltenteilung besteht, wo also eine weitgehende Unabhängigkeit von Legislative und Rechtsprechung von der Exekutive besteht, können Menschenrechte – als Grundrechte – effektiv gesichert werden. Man kann das nicht hoch genug schätzen!

- (3) Im demokratischen Verfassungsstaat gibt es keinen Souverän. Auch das Volk ist nicht der Souverän, selbst wenn es manchmal so genannt wird. „Souverän“ – das ist ein Begriff aus dem Absolutismus. Souverän ist der absolute Herrscher, der, *legibus absolutus*, zwar Gesetze erlässt, aber selbst nicht an sie gebunden ist, gegen den es auch keine Appellationsmöglichkeit gibt.²⁷ Der Verfassungsstaat lässt sich gerade so begreifen, dass es in ihm keinen Souverän, sondern nur Kompetenzen, also begrenzte Handlungsmöglichkeiten und Handlungsrechte gibt.²⁸ Auch das Volk hat nur Kompetenzen, etwa in bestimmten Abständen Repräsentanten durch Wahlen zu bestimmen.²⁹ Aber das Volk ist kein Subjekt, das ständig politisch handelt. Das Volk kann, wie man etwa am Verlauf der Französischen Revolution gesehen hat, genauso tyrannisch werden wie irgendein wild gewordener absolutistischer Monarch.

Es gibt in einem solchen Verfassungsstaat, wie gesagt, keine Obrigkeit im Sinn Luthers. Aber diese Verfassungsordnung selbst verdient es, dass man sich ihr unterordnet, gerade auch aus theologischen Gründen. In ihrem Zentrum stehen nämlich die Grundrechte, darunter das der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die, wie wir gesehen haben, für Luthers Begrenzung der Obrigkeit eine so wichtige Rolle spielte. Die Aufgabe, den Folgen der Sünde zu wehren, nimmt die Verfassung eines modernen Staates dadurch wahr, dass in ihr nicht nur wie einst den Untertanen, sondern auch den Herrschenden mit Misstrauen begegnet wird und vielfältige Kontrollen ihrer Machtausübung vorgesehen sind. Die am Anfang des Grundgesetzes stehenden Sätze sind auch theologisch von höchster Bedeutung: „Die Würde des Men-

27 Vgl. M. Kriele, Einführung in die Staatslehre, Opladen ⁴1990, 56–59. A. a. O., 59: „Der Souverän besitzt die ungeteilte, unbedingte, unbeschränkte Macht, Recht zu schaffen, zu ändern und zu durchbrechen. Dieses Konzept ist in allem das Gegenteil des Verfassungsstaates der Neuzeit“ (Hervorhebungen getilgt).

28 Vgl. M. Kriele, a. a. O., 111–116.

29 Grundgesetz Art. 20 II: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt.“

schen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“³⁰ Denn die Rechtfertigungslehre spricht von der Unterscheidung von Person und Werk und verbietet, die Person durch ihre Werke bestimmen zu lassen. Gerade diese Pointe der Rechtfertigungslehre ist nun aber mit dem Insistieren auf der Unantastbarkeit der Menschenwürde – auf der Ebene des Rechts und der Verfassung – in den Grund und Kern des modernen Staates aufgenommen. Das will etwas bedeuten! Hier besteht eine erkennbare Affinität dieser Verfassung zu Grundanliegen der Rechtfertigungslehre und damit auch der Zwei-Regimenten-Lehre. Dies begründet die Unterordnung der Christen unter diese Verfassung, was nicht ausschließt, dass sie bestimmte Verwirklichungen dieser Verfassung scharf kritisieren können.

III. Der Auftrag der lutherischen Kirchen gegenüber dem politischen Europa

Was hat das nun für den Auftrag der lutherischen Kirchen gegenüber dem politischen Europa zu bedeuten? Hier möchte ich zwei einleitende Bemerkungen machen, die zwar den Gang der bisherigen Überlegungen unterbrechen, aber mir doch notwendig erscheinen. Es wird immer wieder die Zögerlichkeit, mit der evangelische Kirchen das Thema „Europa“ aufnehmen, beklagt. Dafür gibt es viele Gründe; zwei möchte ich nennen:

- (1) Von Zeit zu Zeit kommt in den europäischen evangelischen Kirchen der Wunsch auf, die evangelische Stimme in Europa zu stärken. Aber damit dieser Wunsch in Erfüllung gehen kann, braucht man eine Person oder eine Gruppe von Personen oder eine Institution (z. B. eine europäische Synode), die für diese Kirchen zu sprechen befugt ist, in denen also die Stimme der evangelischen Kirchen laut wird. Diese Stimme könnte aber nur dann die Stimme der Kirchen sein, wenn sie *verbindlich* für sie sprechen könnte. „Verbindlich“ heißt: dass sie nicht nur für die Öffentlichkeit, sondern auch für diese Kirchen selbst Autorität wäre. Äußert man diesen Gedanken, so folgt hierauf mit der Voraussehbarkeit einer Reflexhandlung die Reaktion: Das sei ferne! Es sei niemand über uns, der für uns sprechen könnte! Man ist also in der paradoxen Situa-

30 S. o. Anm. 25.

tion: Wir hätten gerne eine evangelische Stimme, die nach außen, für die europäische Öffentlichkeit eine Autorität darstellt; aber diese Autorität soll es ja nicht wagen, auch nach innen, für die einzelnen Kirchen Autorität zu beanspruchen. Nun kann man aber beides nicht trennen. Also kann man auch nicht wirklich überzeugend im politischen Europa auftreten. Wir müssen uns die realexistierende Paradoxie der evangelischen Position klarmachen! Man begegnet dem gleichen Problem, ob es sich um die Leuenberger Kirchengemeinschaft, den Lutherischen Weltbund oder um irgendeinen anderen Zusammenschluss evangelischer Kirchen handelt, jedenfalls wenn er über die Grenzen von Ländern hinausgeht. Es ist schwer zu sehen, wie evangelische Kirchen ihren Auftrag gegenüber dem politischen Europa sollen wahrnehmen können, wenn sie diese Paradoxie nicht aufzulösen vermögen.

- (2) Andererseits wird man auch Folgendes bedenken müssen: Denkt man an theologische oder kirchliche Stellungnahmen zum Thema „Nation“ in den letzten zwei Jahrhunderten, dann ist eine gewisse Vorsicht in der Befassung der Kirchen mit dem Thema des politischen Europa verständlich und auch angebracht. Theologie und Kirche haben so oft den in vielen Ländern grassierenden Gedanken der Nation aufgegriffen und noch weiter aufgebläht, ideologisch überhöht und vermeintlich theologisch vertieft und so dazu beigetragen, dass der Nationalismus in den letzten zwei Jahrhunderten eine Unheilsspur durch Europa ziehen konnte.³¹ Wie kann Europa in angemessener Weise ein Thema der Theologie werden? Wie politische Institutionalität theologisch reflektiert werden kann, zeigt die Zwei-Regimenten-Lehre. Im Fall Europas stellt sich aber folgendes Problem: Während Luther, wenn er das Verhältnis der Christen zur Obrigkeit theologisch bestimmt hat, von etwas Gegebenem ausgehen konnte, kann die theologische Reflexion auf das politische Europa sich nicht einfach auf etwas Gegebenes beziehen; vielmehr ist der Gegenstand der Reflexion etwas, das erst geschaffen oder doch wenigstens weiter entwickelt werden soll. Man muss schon fragen: Warum soll es Europa als politische Größe geben? Genauer: Als welche politische Größe soll es Europa geben und aus welchem Grund?

Im Folgenden wird eine Vorgehensweise, diese Frage zu beantworten, mit Hilfe des Begriffs der *Verantwortung* skizziert. Wir denken Verantwortung meistens so, dass wir fragen: Wenn ich in der und der

31 Vgl. dazu: H. Edelmann/N. Hasselmann (Hg.), *Nation im Widerspruch*, Gütersloh 1999.

Position bin, etwa als Vater oder Pfarrer oder Lehrer, dann habe ich die und die Verantwortung. Georg Picht hat angeregt, den Begriff der Verantwortung anders zu denken, nämlich von einem zu lösenden Problem aus: Wenn das und das ein Problem ist, welche Person oder Institution muss dann gesucht oder gar geschaffen werden, damit sie für die Lösung des Problems verantwortlich sein kann?³² Picht will also Verantwortung nicht von einem bereits feststehenden Subjekt aus denken, sondern umgekehrt vom Problem aus das Subjekt der Verantwortung suchen. Wenn sich nun also zeigen lässt, dass sich in den Staaten Europas unabweisbare Probleme stellen, die sich nur lösen lassen, wenn man Europa als politische Größe entwickelt, dann hat man eine Begründung dafür gefunden, warum dieses Europa politisch aufgebaut werden soll. Das ist keine theologische Begründung, aber ihr Ergebnis ist theologisch von Bedeutung, weil die Kirche dort ihre theologisch-ethische Aufmerksamkeit hinwenden muss, wo sich für Menschen Probleme stellen und Lösungen abzeichnen. Die vorgetragene Überlegung berührt sich eng mit dem für Europa so wichtigen Prinzip der Subsidiarität, wonach Probleme nur dann auf einer höheren und umfassenderen Ebene gelöst werden sollen, wenn das auf einer niedrigeren Ebene nicht möglich ist. Das ist ein sehr karger Begriff von Europa! Gewiss ist Europa viel mehr als das, aber hier soll es um die *politischen Institutionen* gehen und um die Frage, welche man braucht und wie man sie gestalten soll. Der Hinweis auf den geschichtlichen Hintergrund Europas hilft hier allein nicht weiter. Er sagt noch nicht, welche politischen Institutionen auf europäischer Ebene notwendig sind und wie sie organisiert werden sollen.

Es seien nun vier Aufgaben genannt, die sich im Licht der Zwei-Regimenten-Lehre für den Auftrag der Kirchen gegenüber dem politischen Europa ergeben.

- (1) Die kritische Unterstützung des europäischen Prozesses durch die Kirchen zeichnet sich nach dem, was die Zwei-Regimenten-Lehre sagt, durch zweierlei aus: durch Vernunft und Liebe. Die Probleme, die gelöst werden sollen, sind komplex und lassen sich nur durch die Vernunft erforschen. Theologie und Kirche haben hier keine besondere

32 Vgl. G. Picht, Der Begriff der Verantwortung, in: ders., Wahrheit Vernunft Verantwortung, Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 318–342.

Kompetenz. Luther hat das immer wieder betont. Aber was Vernunft und vernünftig ist, ist nicht eindeutig; es gibt viele Vernünfte. Der Theologie geht es um einen Vernunftbegriff, dem die Liebe nicht äußerlich ist oder zu dem sie sich bloß additiv verhielte. Die Schwierigkeiten für die Theologie, einen Vernunftbegriff, der an der Liebe orientiert ist, zu entwickeln, sind allerdings sehr groß, insbesondere wenn es sich um Fragen sozialer und politischer Gestaltung handelt. Denn Theologen sind es gewohnt, von Liebe primär in Ich-Du-Relationen zu sprechen. Die Frage, wann eine soziale oder politische Ordnung der Liebe entspricht, ist aber eine kategorial andere Frage als die, ob ein bestimmtes Handeln, das ein Ich und ein Du oder auch mehrere Andere betrifft, der Liebe entspricht. Wie komplex diese Frage ist, zeigt etwa das zweibändige Werk „Wirtschaftsethik“³³ von Arthur Rich. Die erste Aufgabe lutherischer Kirchen gegenüber dem politischen Europa besteht also darin, eine Theorie ethischer Urteilsbildung zu entwickeln, die Urteile über soziale und politische Institutionen als Ganze wie über einzelne soziale und politische Streitfragen begründet zu fällen erlaubt. Es gibt verschiedene Ansätze zu einer solchen Theorie, auch einige Gesamtentwürfe; aber sie verfügen nach meinem Urteil noch nicht über jene Bestimmtheit und Komplexität, die es erlauben würden, von prinzipiellen Urteilen in methodisch kontrollierten Schritten zu Stellungnahmen zu konkreten Streitfragen zu kommen. Die Schwierigkeiten aber liegen gerade in der Vermittlung des Allgemeinen mit der komplexen einzelnen Situation, und wo eine solche Vermittlung nicht gelingt, nützt die beste Prinzipienörterung wenig.³⁴ Hier liegt ein gravierender Mangel vor, wenn es um die Aufgabe lutherischer Kirchen – oder überhaupt evangelischer Kirchen – in Bezug auf das politische Europa geht.

33 A. Rich, *Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh ³1987; Bd. 2, Gütersloh ¹1990. Vgl. dazu: Th. Dieter, *Fundamentals of the Economic Ethics of Arthur Rich*, in: O. Bayer/A. Suggate (eds.), *Worship and Ethics. Lutherans and Anglicans in Dialogue* (Theologische Bibliothek Töpelmann 70), Berlin/New York 1996, 202–231.

34 Hilfreiche Übersichten über die Probleme bieten M. Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, und F.-W. Graf, *Die geschichtliche Rolle von Religion im Modernisierungsprozess der Wirtschaft*, in: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh 1999, 567–596. Bemerkenswerte Ansätze zur Lösung finden sich etwa bei E. Herms, *Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzüglichkeitsurteilen*, in: ders., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 44–55; ders., *Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung*, in: a. a. O., 56–94; T. Rendtorff, *Selbstverständnis und Aufgabe der Ethik*, in: *Handbuch der Wirtschafts-*

- (2) Trotz des eben beschriebenen Mangels kann freilich im Blick auf das, was im zweiten Teil dieses Beitrags über die Elemente des demokratischen Verfassungsstaates und über ihre Affinität mit Anliegen der Zwei-Regimenten-Lehre gesagt worden ist, Entscheidendes über die verfassungsmäßige Gestaltung Europas festgestellt werden. In die Verfassungsgeschichte der Staaten des modernen Europas sind ebenso sehr theologische und philosophische Überlegungen eingegangen wie auch Erfahrungen mit der Organisation von Staaten, die zu Chaos und Unterdrückung geführt hat. Die oben erwähnten Elemente, die sich im Laufe einer langen Leidens- und Erkenntnisgeschichte herausgebildet haben, sind der Theologie nicht fremd oder äußerlich; sie verdienen es, von den Kirchen energisch bejaht und immer wieder auch kritisch gegen die Wirklichkeit von Staaten vorgebracht zu werden. Das ist nicht selbstverständlich.³⁵ Sieht man viele ökumenische Verlautbarungen der letzten Jahrzehnte durch, dann fehlen Hinweise auf die Notwendigkeit, Menschenrechte als Grundrechte zu positivieren *und* sie durch einen demokratischen Verfassungsstaat zu gewährleisten, fast völlig. Das ist insbesondere vor 1989 der Fall. Darin wird man ein Versagen der Kirchen sehen müssen. Auch Gottes Regiment zur Linken, mit dem er die Welt vor dem Chaos bewahrt und das Zusammenleben der Menschen ermöglicht und fördert, steht im Zeichen seiner Liebe. Wenn die Kirchen das ernst meinen, müssen sie auch für die Staatsform eintreten, in der diese Liebe nach menschlichem Ermessen und Vermögen ihre angemessenste Realisierung auf rechtlich-politischer Ebene findet. Noch einmal: Das heißt nicht Blindheit gegenüber dem Auseinanderklaffen von Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Genau das Gegenteil ist der Fall: Erst wenn man begriffen hat, auch theologisch begriffen hat, welch großes Gut ein demokratischer Verfassungsstaat ist, kann man sich kritisch und konstruktiv für seine Verwirklichung einsetzen. So-

ethik, a. a. O., 152–207; H. E. Tödt, Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung, in: ders., Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, 21–48. Vgl. auch den Abschnitt „Sozialethik als Strukturethik“ im „Handbuch der Wirtschaftsethik“, a. a. O., 207–309, mit Beiträgen von A. Baumgartner, W. Korff und M. Vogt, ebenso: S. Feldhaus, Ethische Entscheidungsverfahren, a. a. O., 309–322, und K. Homann, Die Relevanz der Ökonomik für die Implementation ethischer Zielsetzungen, a. a. O., 322–343.

35 Eine rühmliche Ausnahme bildet die Denkschrift der EKD „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ (Gütersloh 1985).

weit die Prinzipien des demokratischen Verfassungsstaates in Debatten und Entscheidungen des politischen Europa berührt werden, sollten die Kirchen energisch für sie und vor allem für ihre Verwirklichung eintreten.

- (3) Vom Amtsträger hat Luther gesagt, dass er im Amt nicht das Seine suchen soll, sondern das, was den andern nützt. Dieser Grundsatz hat heute besondere Aktualität, nicht allein wegen der zahlreichen Korruptionsfälle in Politik und staatlicher Verwaltung, sondern mehr noch angesichts der Tatsache, dass häufig eine vernünftige Politik blockiert wird durch die exzessive Vertretung von Eigeninteressen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Sie tabuisieren erfolgreich jene Gedanken, die zwar langfristig ein drängendes Problem lösen, kurzfristig aber bestimmten Gruppen Nachteile bringen. Auch die Europapolitik wird, wie wir wissen, durch die zahlreichen Egoismen von Nationen und Regionen belastet. Können Kirchen, wenn sie zusammen handeln, das Ganze im Blick haben, oder würden sich, wenn die Kirchen Europas über ein politisches Thema diskutierten, die gleichen Konflikte wiederholen, weil die Kirchen an den nationalen Egoismen teilhaben? Haben die Kirchen den Mut, den von sinnvollen Maßnahmen betroffenen Interessengruppen zu erklären, dass sie Nachteile zu erleiden haben, die ganz unvermeidlich sind, wenn man langfristig Lösungen erreichen soll? Wenn die Kirchen diesen Mut hätten, den Politiker meist nicht haben und vielleicht auch nicht haben können, weil der Preis für sie zu hoch ist, dann würden sie ihren politischen Auftrag in Europa erfüllen und den Amtsträgern helfen, ihrer Verpflichtung auf das Gemeinwohl gerecht zu werden, statt Spielbälle von Sonderinteressen zu sein.
- (4) Luther hat immer wieder die Bewahrung des Friedens als höchste Aufgabe der Obrigkeit eingeschärft. Ich möchte diese Friedensaufgabe unter einem besonderen Aspekt aufnehmen. Der Staatsrechtslehrer Böckenförde hat in einem vielzitierten Satz einmal behauptet: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“³⁶ Der Staat hat, um der Freiheit, der Gewissensfreiheit willen, darauf verzichtet, mit Mitteln staatlicher Gewalt auf die innersten Überzeugungen von Menschen Einfluss nehmen zu wollen. Aber nun muss er mit dem Risiko leben, dass sich in und unter

36 E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 914), Frankfurt 1991, (92–114) 112 (Hervorhebungen bei Böckenförde getilgt).

seinen Bürgern Überzeugungen, insbesondere religiöse Überzeugungen breit machen, die in Widerspruch zu den Grundlagen des Staates stehen. Der Staat ist nämlich darauf angewiesen, dass nicht nur er sich selbst beschränkt, sondern dass auch die Kirchen und Religionen in seinem Bereich eine solche Selbstbeschränkung vollziehen. Sie verzichten etwa darauf erreichen zu wollen, dass der Staat ein christlicher Staat sein soll. Die christlichen Kirchen haben lange dazu gebraucht, und es ist ihnen auch sehr schwer gefallen. Aber wenn man die Überzeugung hat: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen [...]“³⁷ – dann kann man nicht mit staatlichen Mittel die Christlichkeit der Bürger erzwingen wollen. Aber nun wissen wir, dass es nicht in allen Religionen eine solche Selbstrelativierung im Blick auf das Zusammenleben in einem Staatswesen gibt, dass man in manchen Religionen vielmehr die eigenen religiösen Überzeugungen unmittelbar in staatliches Recht, das mit Zwangsmitteln versehen ist, umsetzen will. Das betrifft im Augenblick vor allem den Islam. Wer in Europa könnte den Dialog mit dem Islam gerade in diesen Fragen führen, wenn nicht die Kirchen? Sie können darlegen, wie sie jene Selbstrelativierung in einer schmerzlichen Geschichte gelernt haben. Sie können deutlich machen, dass sie mit dem Verzicht darauf, mit staatlichen Mitteln ihre religiösen Überzeugungen zu verbreiten, ihren Wahrheitsanspruch nicht aufgeben haben, dass es vielmehr religiöse Gründe sind, die jenen Verzicht ermöglichen und notwendig machen. Es ist eine Bedingung erster Ordnung für den inneren Frieden in Europa, dass die islamischen Gemeinschaften ihr Verhältnis zum demokratischen Verfassungsstaat in dem genannten Sinn klären. Sonst lässt sich auf lange Sicht der innere Frieden nicht sichern.

Ich habe vier Aufgaben für die christlichen Kirchen im Kontext des politischen Europa, wie sie sich im Licht der Zwei-Regimenten-Lehre ergeben, dargelegt. Natürlich ist diese Liste nicht vollständig. Aber wichtiger als eine möglichst umfassende Liste von Aufgaben war mir, einen Weg anzuzeigen, auf dem man von einer theologischen Lehre des 16. Jahrhunderts über die Obrigkeit zu einem theologischen Urteil über internationale Probleme des 21. Jahrhunderts kommen kann.

37 M. Luther, Kleiner Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ⁵1963, 511,46–512,3