

Auf dem Weg zur Religionsfreiheit

Impulse der Reformation

1 Religionsfreiheit und Reformation: Zwischen aufklärerischem Narrativ und historischer Wirklichkeit

Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sind ein wesentlicher Teil jener Freiheitsrechte, die in der Moderne allgemein als universelle, unveräußerliche Menschenrechte angesehen werden. Besteht zwischen diesen Rechten und der Reformation ein sachlicher oder womöglich sogar historisch-genetischer Zusammenhang?

Der historische Befund ist relativ eindeutig. Das Zeitalter der Reformation war kein Zeitalter der Toleranz, und die neu entstandenen evangelisch-reformatorischen Kirchentümer samt den politischen Obrigkeiten, die in ihnen die bischöflichen Rechte wahrnahmen, waren ebenso wenig wie die Anhänger der römischen Kirche geneigt, abweichende religiöse Anschauungen und Praxen zu dulden oder gar grundsätzlich freizustellen. Calvins Schüler und Genfer Nachfolger Theodor Beza bezeichnete die Gewissensfreiheit sogar als ein „teufliches Dogma“¹. Der katholische Kirchenhistoriker Arnold Angenendt stellt daher mit Recht fest:

„In Wirklichkeit agierten [...] bald zwei Verfolgungskirchen, die altgläubige wie die neugläubige, dazu dann noch – was lange übersehen wurde – auch der Staat, dieser als Verfolger des Gottesfrevels.“²

Vom blutigen Vorgehen evangelischer Fürsten gegen die Täufer bis zur Ketzerverbrennung des Antitrinitariers Michael Servet im Genf Calvins lassen sich zahlreiche Beispiele programmatischer wie praktischer Intoleranz in religiösen Dingen beibringen. Dementsprechend trug das vom Kirchenamt der EKD herausgegebene Begleitheft zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“ der Lutherdekade den melodramatischen Titel

¹ Brief an den Krakauer Humanisten Andreas Dudith vom 18.6.1570, abgedruckt bei Mino Celsi: *De haereticis capitali supplicio non afficiendis*, o. O. [Basel] 1584, 243; in deutscher Übersetzung bei Joseph Lecler: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965, I, 477: „Sollen wir erklären, daß man die Gewissensfreiheit erlauben soll? Keinesfalls in dem Sinne, in dem diese Freiheit verstanden wird, als könnte ein jeder Gott nach einem Willen anbeten. Das ist ein teufliches Dogma, wenn man behauptet, daß jeder verderben darf, wenn er es so will.“

² Arnold Angenendt: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2009, 320.

„Schatten der Reformation“, und in seinem einleitenden Aufsatz sprach Thies Gundlach von einem „Thema der Scham- und Schuldgeschichte der reformatorischen Kirchen“³. Tatsächlich sind die Menschenrechte auf Gewissens- und Religionsfreiheit keine Errungenschaft der Reformation, sondern erst der Aufklärung. Die 1776 verabschiedete Virginia Bill of Rights, mit der die nordamerikanische Kolonie ihre drei Wochen später erklärte Unabhängigkeit vom britischen Mutterland einleitete, bekannte sich in ihrem letzten, dem 16. Artikel zum Recht der freien Religionsausübung entsprechend der Stimme des individuellen Gewissens: „the free exercise of religion, according to the dictates of conscience“⁴. Der Grundsatz der Religionsfreiheit fand dann 1789 auch in den ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika Eingang.⁵ Die von der französischen Nationalversammlung verkündete Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte sah in ihrem 10. Artikel demgegenüber vorerst nur die Freistellung religiöser Überzeugungen – also nicht etwa auch der öffentlichen Religionsausübung – vor.⁶ Es erscheint nun aber bemerkenswert, dass viele Aufklärer, namentlich in Deutschland und soweit sie Protestanten waren, die Grundsätze der Gewissens- und Religionsfreiheit ausdrücklich auf die Reformation und insbesondere auf Luther zurückführten. Während sie für die theologischen Errungenschaften der Reformation meist kein Interesse und Sensorium hatten, sahen sie deren eigentliche Leistung in der Abschüttelung des römisch-päpstlichen Jochs und der Beseitigung von Gewissenszwang und Dogmenbindung, in der Befreiung der Individuen zur unvoreingenommenen, allein dem eigenen Gewissen verpflichteten Wahrheitssuche. Der Jurist Christian Thomasius in Halle stellte fest:

„So ist gewiß, daß die Intention der Reformation zu Lutheri Zeiten nicht war, daß die Leute ferner unter dem Gewissens-Zwang oder unter dem Joch der Clerisey bleiben sollten, sondern sie sollten davon frey seyn [...]“⁷

³ Thies Gundlach: Verdunkelter Christus, in: Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz. Das Magazin zum Themenjahr 2013 Reformation und Toleranz, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2012, 4 – 6, hier 4.

⁴ The Papers of James Madison, ed. William T. Hutchinson and William M. E. Rachal, Bd. 1: 16 March 1751 – 16 December 1779, Chicago 1962, 174f, http://www.gunstonhall.org/georgemason/human_rights/vdr_final.html (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 13.1.2018).

⁵ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]“, Amendments to the Constitution of the United States of America, ed. Congress of the United States of America, <https://www.congress.gov/content/conan/pdf/GPO-CONAN-REV-2016-10-2.pdf> (1071); The Declaration of Independence and the Constitution of the United States of America, ed. United States Government Printing Office, Washington 1979, 31.

⁶ „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi“, Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789, in: Jacques Godechot (Hg.): Les constitutions de la France depuis 1789, Paris 1970, 33 – 35, hier 34.

⁷ Christian Thomasius: Dreyfache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchensachen, Frankfurt a. M. 1701, 59. Vgl. dazu Christoph Strohm: Luther-Rezeption bei dem Juristen Christian Thomasius, in: Wolf-Friedrich Schäufele/Christoph Strohm (Hg.): Das Bild der Reformation in der Aufklärung, Gütersloh 2017, 252ff.

Johann Salomo Semler, der wohl bedeutendste Vertreter der Neologie, sah Luthers eigentliches Verdienst darin, „daß er [...] jedem Christen die Freiheit zugestund, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen“⁸. Noch Herder pries Luther dafür, die Gewissensfreiheit als das „Principium der Reformation“ etabliert zu haben.⁹ In dieser Herleitung der Gewissens- und damit indirekt auch der Religionsfreiheit aus dem Geist der Reformation trafen sich übrigens protestantische Befürworter mit katholischen Gegnern der Aufklärung. Auch diesen galt es als ausgemacht, dass die in ihren Augen bedrohliche Duldung von religiösem Irrtum eine verhängnisvolle Wirkung der Reformation sei.

Auf diese Weise etablierte die Aufklärung zugleich das Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit und die Überzeugung von dessen Grundlegung durch die Reformation. Diese war bald fester Bestandteil eines machtvollen historischen Narrativs, wonach es maßgeblich die Reformation und der Protestantismus gewesen seien, die die Moderne heraufführt hätten. Die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts hat dieses Narrativ dahingehend modifiziert, dass die geschichtliche Verwirklichung hinter dem idealen Wollen der Reformation zunächst zurückgeblieben und der Protestantismus der Gegenwart berufen sei, die damals begonnene Umgestaltung des Christentums konsequent zu Ende zu führen.¹⁰ Ernst Troeltsch schließlich wollte überhaupt nur noch eine indirekte Wirkung der Reformation auf die Konstituierung der Moderne zugestehen, und als historisches Bindeglied sah er dabei nicht die großen reformatorischen Kirchentümer, sondern die protestantischen Dissidenten, die Täufer und Spiritualisten.¹¹ Für einen Protestantismus, der sich gerne als Avantgarde der Moderne versteht, bedeutet diese Einsicht so etwas wie eine narzisstische Kränkung – und diese Kränkung erklärt auch die larmoyanten Töne, die im EKD-Themenheft „Schatten der Reformation“ in den Vordergrund traten. Tatsächlich aber hat es in historischer Perspektive wenig Sinn, das Fehlen von Toleranz und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert in Kategorien von „Schuld“ und „Scham“ zu beklagen. Ebenso sehr könnte man das Fehlen der historisch-kritischen Bibelauslegung, das Fehlen des Ideals der Geschlechtergerechtigkeit oder das mangelnde Verständnis für naturwissenschaftliche oder medizinische Phänomene beklagen. Dabei fällt bei näherem Zusehen die Bilanz für das Thema „Reformation und Gewissens- und Religionsfreiheit“ gar nicht nur negativ aus. Die Berufung der Aufklärer auf die Reformation war keineswegs einfach aus der Luft gegriffen, sondern traf einen wahren

⁸ Johann Salomo Semler: Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt, Bd. 2, Halle 1781, 128; bei Ernst Walter Zeeden: Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 2: Dokumente, Freiburg i. Br. 1952, 272f.

⁹ Johann Gottfried Herder: Briefe das Studium der Theologie betreffend IV (1788), in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan (33 Bde., Berlin 1877 – 1913), Bd. 11, Berlin 1879, ND Hildesheim 1994, 203.

¹⁰ Vgl. Walther von Loewenich: Luther und der Neuprottestantismus, Witten 1963, bes. 140 – 143.

¹¹ Vgl. Ernst Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München/Berlin 1911.

Kern. Tatsächlich gibt es in der Theologie, der politischen Theorie und der politischen Praxis der Reformation Ansatzpunkte, auf die sich die spätere Idee der Gewissens- und Religionsfreiheit als Menschenrecht berufen konnte. Wir wollen im Folgenden nur zwei wesentliche Aspekte in den Blick nehmen: Luthers Zwei-Reiche-Lehre und die pragmatischen Regelungen religiöser Pluralität in verschiedenen europäischen Staaten. Wir übergehen die Beiträge des Humanismus, namentlich in seiner von Erasmus von Rotterdam geprägten Spielart, zu den vielfältigen Vermittlungsversuchen zwischen den sich formierenden Konfessionen. So wichtig diese auch waren – das Ziel der Humanisten bestand nicht in der Freigabe der religiösen Überzeugung und Religionsausübung, sondern in der friedlichen Herbeiführung einer Einigung über die strittigen Punkte. Praktisch blieb der Erfolg derartiger Unternehmungen begrenzt, ob man nun an die von humanistisch geprägten Akteuren dominierten Reichsreligionsgespräche der Jahre 1540 und 1541 oder an vergleichbare Unternehmungen in einzelnen Reichsterritorien oder anderen europäischen Ländern denkt. Ja, in dem gescheiterten französischen Religionsgespräch von Poissy 1561 kann man mit einem gewissen Recht sogar ein Dokument des endgültigen Scheiterns dieser humanistischen Ausgleichsversuche sehen.¹²

Wir übergehen hier auch die Beiträge, die Vertreter der sogenannten radikalen Reformation für die Entwicklung von Gewissens- und Religionsfreiheit geleistet haben. Hier wäre an erster Stelle Sebastian Castellio zu nennen, der anlässlich der Causa Servet in Genf Argumente und Belege gegen das Recht zur Verfolgung vermeintlicher Häretiker zusammengestellt hat.¹³ Doch auch im englischen Puritanismus des 17. Jahrhunderts¹⁴ und in dessen Ausstrahlungen nach Nordamerika sind bedeutende Entwicklungen zu konstatieren. Den wohl größten Einfluss auf die spätere aufklärerische Konzeption der Gewissens- und Religionsfreiheit dürften indessen wohl die Sozinianer ausgeübt haben.¹⁵

2 Luthers Zwei-Reiche-Lehre als theoretische Begründung von Religionsfreiheit

Die Lehrbildung der Reformation hat in Gestalt von Luthers Zwei-Reiche-Lehre eine bis heute leistungsfähige theologische Ressource zur Begründung von Religionsfreiheit hervorgebracht. Dagegen führt von dem ebenfalls auf Luther zurückgehenden

¹² Vgl. Roger Aubert: Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Heinrich Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 422 – 454, hier 432.

¹³ Vgl. Hans Rudolf Guggisberg: Sebastian Castellio 1515 – 1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.

¹⁴ Vgl. Lecler: Geschichte der Religionsfreiheit, (s. Fußnote 1), II, 495 – 515.

¹⁵ Vgl. Kestutis Daugirdas: Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa (VIEG 240), Göttingen 2016.

reformatorischen Konzept von Gewissensfreiheit keine direkte Verbindungslinie zum neuzeitlichen Menschenrecht der Gewissens- und Religionsfreiheit. Diese Feststellung mag überraschen, gilt doch weithin insbesondere jene klassische Szene protestantischer Memorialkultur, in der Luther in Worms 1521 vor Kaiser und Reich unter Berufung auf sein Gewissen den geforderten Widerruf verweigerte, sozusagen als Stiftungsereignis des modernen Rechts auf Gewissensfreiheit, aus dem sich dann folgerichtig das Recht auf Religionsfreiheit entwickelt habe.

Tatsächlich ist eine derartige Ableitung kurzschlüssig. Denn die Freiheit des Gewissens, auf die Luther sich berief und von der auch die anderen Reformatoren sprachen, ist nicht identisch mit der Gewissensfreiheit der Aufklärer. Für die Reformatoren handelt es sich nicht um das autonome, ungebundene Gewissen. Vielmehr denken sie an das Gewissen, das durch Gottes Wort von der Bindung an das Gesetz und an menschliche Vorschriften befreit wird, um für Gott frei zu sein. Damit aber ist das Gewissen nun an und durch das Wort Gottes gebunden und unterliegt insofern einem objektiven, äußeren Kriterium – ganz so, wie Luther es in Worms formuliert hat:

„[...] da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun.“¹⁶

In demselben Sinn wie Luther sprechen auch Melanchthon und Calvin von der Freiheit des Gewissens.¹⁷

Wenn demnach auch von dem von Luther geprägten Begriff der Gewissensfreiheit keine direkte Entwicklungslinie zu dem gleichnamigen späteren Menschenrecht führt, so gibt es dennoch ein bedeutendes Element reformatorischer Theologie, das für die theoretische Begründung der Religionsfreiheit nutzbar gemacht werden kann. Ich spreche von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, dem Kernstück der politischen Ethik des Wittenberger Reformators in den 1520er Jahren.

Luthers Zwei-Reiche-Lehre hat einen unverdient schlechten Ruf. Das hat nicht zuletzt mit ihrer problematischen Rezeption im Luthertum des 19. Jahrhunderts zu tun, aber auch mit dem übermächtigen Einfluss der Theologie Karl Barths und seinem Konzept der Königsherrschaft Christi im 20. Jahrhundert und mit der Politisierung des Protestantismus seit den 1970er Jahren. Tatsächlich ist die Zwei-Reiche-Lehre, so wie Luther sie 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ entworfen und in den folgenden Jahren in

¹⁶ Martin Luther: Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt a. M. 1982, 269; WA 7, 838, 7: „[...] *capta conscientia in verbis Dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.*“

¹⁷ Vgl. Joseph Lecler: Die Gewissensfreiheit. Anfänge und verschiedene Auslegung des Begriffs, in: Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (s. Fußnote 12), 331 – 371, hier 339 – 342.

verschiedenen Kontexten ausgebaut und weiterentwickelt hat, nicht nur zu seiner Zeit der modernste Entwurf einer christlichen Ethik des Politischen gewesen, sondern in ihren Grundlinien bis heute von bleibender Aktualität.¹⁸

Ausgangspunkt ist die vom mittelalterlichen Konzept der Gesellschaft als *corpus christianum* radikal abweichende Unterscheidung von „Christen“ (im emphatischen Sinne) und „Unchristen“. Was für uns heute selbstverständlich erscheint, war unter den Bedingungen der Frühen Neuzeit, als – mit Ausnahme der wenigen Juden, wo es sie gab – alle Menschen getauft und Kirchenmitglieder waren, revolutionär: die Anerkennung einer religiösen Heterogenität oder, wenn man so will, einer religiösen Pluralität der Gesellschaft. Kaum einer unter tausend Menschen sei ein wahrer Christ,¹⁹ schreibt Luther.

„[...] die Welt und die Menge sind und bleiben Unchristen, obgleich sie alle getauft sind und Christen heißen. Aber die Christen wohnen, wie man sagt, fern voneinander.“²⁰

Luther wertet damit die von ihm so genannten „Unchristen“ nicht ab. Im Gegenteil, im Zusammenleben müssen die Christen ihnen mit besonderer Rücksicht und Liebe begegnen. Praktisch heißt das vor allem, dass man von Namens- und Nichtchristen nicht dasselbe fordern und sie nicht denselben hohen Maßstäben unterwerfen darf wie die Christen.

Den zwei verschiedenen Arten von Menschen entsprechen zwei verschiedene Arten von Sozialität und von Herrschaft. Die Christen tragen den Geist Gottes in ihren Herzen und führen ein Leben der Liebe gegenüber Gott und den Nächsten. Sie tun niemandem Unrecht, und wenn ein anderer ihnen Unrecht tut, so ertragen sie dies großmütig. Sie bedürfen daher weder zu ihrer Erziehung noch zu ihrem Schutz äußerer Zwangsgewalt oder weltlicher Herrschaft. Die Christen leben im Reich Gottes, und hier herrscht allein Christus durch den Heiligen Geist über sie.

Anders verhält es sich mit den „Unchristen“. Sie leben im „Reich der Welt“ und stehen unter der Herrschaft der Sünde, sind daher von Natur aus ungerecht und böse. Luther malt die Bosheit der „Unchristen“ drastisch aus: Wenn man ihnen keinen Riegel vorschöbe, so „würde eins das andere fressen, so daß niemand könnte Weib und Kind

¹⁸ Vgl. Martin Heckel: Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkung auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und der Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“ (Jus Ecclesiasticum 114), Tübingen 2016, 557 – 638; Wolf-Friedrich Schäufele: „Luther als Urheber der Freiheit“. Die Zwei-Reiche-Lehre und die politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne, in: Christine Axt-Piscalar/Mareile Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, Leipzig 2015, 175 – 217.

¹⁹ Vgl. Martin Luther: Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 4: Christsein und weltliches Regiment, Frankfurt a. M. 1983, 45.

²⁰ Ebd., 46.

aufziehen, sich nähren und Gott dienen, womit die Welt wüst würde“²¹. Damit will Luther nicht etwa sagen, dass Nichtchristen nicht auch moralisch handeln könnten; er formuliert hier, idealtypisch zugespitzt und verallgemeinert, das Ergebnis seiner eigenen Introspektion und Selbstreflexion aus den Klosterjahren: dass der natürliche Mensch unter der Macht der Sünde zum Guten unfähig ist. Deshalb braucht es unter den „Unchristen“ im „Reich der Welt“ äußere Sicherungen, die verhindern, dass das Böse ungestraft getan wird. Es braucht eine äußere, weltliche Regierung, Gesetze, Gerichte, Polizei und Vollzugsbeamte. Nur dadurch wird ein friedliches Zusammenleben der Menschen, werden Ruhe und Gemeinwohl garantiert. Auch die Christen, die für sich selbst eigentlich keine äußere Herrschaftsgewalt brauchen, unterwerfen sich dieser gerne aus Liebe zu den Unchristen, denen man nicht zumuten kann, im Geist der Bergpredigt Unrecht zu leiden und die andere Wange hinzuhalten.

Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass das Reich der Welt kein autonomer, gott-loser Raum ist. Gott herrscht in beiden Reichen, im Reich Gottes wie im Reich der Welt. Christen wie Unchristen stehen beide immer in einer unauflöselichen Gottesbeziehung. Zwar sind nur die Christen in Christus mit Gott versöhnt und Gottes Kinder geworden. Doch auch die „Unchristen“ hat Gott nach seinem Ebenbild geschaffen, und er erhält und versorgt sie mit allem Lebensnotwendigen. Im Reich Gottes herrscht Gott als der Erlöser direkt über die Herzen der Gläubigen, im Reich der Welt herrscht Gott als der Schöpfer mittelbar, durch die weltliche Herrschaft und staatliche Ordnung, über die Sünder. Die weltliche Herrschaft ist daher, wie Paulus im Römerbrief feststellt, eine göttliche Ordnung (Röm 13,4b).

Die Aufgaben der weltlichen Herrschaft sind klar umschrieben. Nach Römer 13 hat sie die Guten zu beschützen und die Bösen zu bestrafen. In das Reich Gottes einzugreifen, ist ihr dagegen nicht gestattet – gerade weil sie Gottes Dienerin ist. In der Obrigkeitsschrift hat Luther es vor allem unternommen, die Grenzen der weltlichen Gewalt zu bestimmen. Diese sind immer dann erreicht und überschritten, wenn die weltliche Obrigkeit sich nicht damit begnügt, die äußerlichen, irdischen Belange zu ordnen, sondern eine Autorität über die Seelen und den Glauben beansprucht.

„Wo weltliche Gewalt sich anmaßt, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen.“²²

Eine derartige Grenzüberschreitung war etwa das Verbot von Besitz und Lektüre des deutschen Neuen Testaments durch Herzog Georg von Sachsen und andere Fürsten. Ebenso frevelhaft wäre es, jemanden zum Glauben zwingen zu wollen, was ohnehin unmöglich wäre:

²¹ Ebd., 45.

²² Ebd., 60.

„Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen.“²³

Auch eine konkrete Verpflichtung auf bestimmte Glaubensnormen ist nicht statthaft, etwa „wenn sie gebieten, man solle der Kirche, den Vätern, den Konzilien glauben, obgleich kein Gotteswort da sei“²⁴. Ebenso ist die gewaltsame Verfolgung von Ketzern durch die weltliche Gewalt unsinnig und unstatthaft:

„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 ausrichtete, so wird’s wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, und wenn sie gleich die Welt mit Blut füllte.“²⁵

Was sich hier anbahnt, ist eminent modern. Luther propagiert nichts weniger als die Säkularisierung des Staatszwecks, die für uns heute selbstverständlich, für damalige Verhältnisse aber revolutionär erscheint: Die Inhaber der weltlichen Herrschaft haben keine religiöse Aufgabe. Die Werte und Normen, nach denen sie handeln, sind nicht spezifisch christlich, sondern solche einer natürlichen Ethik, wie sie für alle Menschen kraft ihrer schöpfungsmäßigen Vernunftausstattung einsichtig und verbindlich sind. Die Inhaber obrigkeitlicher Ämter müssen daher nicht notwendig Christen sein. Luther kann zugespitzt formulieren: Der Kaiser muss kein Christ sein; es genügt, dass er Vernunft besitzt.²⁶

Aus der rein säkularen Bestimmung des Staatszwecks folgt, dass die Obrigkeit das religiöse Bekenntnis und die Religionsausübung eigentlich ganz freigeben müsste – jedenfalls solange dadurch nicht das friedliche Zusammenleben der Menschen gestört wird. Luther hat diesen Grundsatz anfangs auch in der praktischen Auseinandersetzung mit seinen Gegnern verfolgt. Als Thomas Müntzer 1524 im sächsischen Allstedt zu gewaltsamen Aktionen rüstete, da rief Luther in seinem „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“ die Inhaber der weltlichen Herrschaft auf, gegen jede Art von Aufruhr hart einzuschreiten. Zugleich aber trat er für das Recht Müntzers und seiner Anhänger auf freie Äußerung ihrer Überzeugung ein:

„Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können, und gegen wen sie wollen. [...] Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen. [...] Wenn sie aber wollen mehr tun als mit dem Wort fechten, wollen auch mit der Faust zerstören

²³ Ebd., 63.

²⁴ Ebd., 61.

²⁵ Ebd., 69.

²⁶ WA 27, 418, 2 – 5: „Non indiget Christianis ad magistratum. Ideo non opus ut Sanctus sit Cesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Cesarem, ut habeat rationem. Ideo dominus deus conservat regnum Tattarorum, Turcae.“

und dreinschlagen: Da sollen E.F.G. [= Euer Fürstliche Gnaden] eingreifen – es seien wir oder sie! Und es gehört ihnen geradezu das Land verboten und gesagt: Wir wollen gerne zulassen und zusehen, daß ihr mit dem Wort fechtet, damit die rechte Lehre sich als wahr erweise. Aber die Faust haltet stille – denn das ist unser Amt –, oder begeben euch zum Lande hinaus!“²⁷

1528 sprach Luther sich gegen die blutige Verfolgung der Täufer aus:

„Man solt ia einen iglichen lassen gleuben, was er wolt, Gleubet er unrecht, so hat er gnug straffen an dem ewigen fewr ynn der hellen. [...] Mit der schriftt und Gottes wort solt man yhn weren und widder stehen, Mit fewr wird man wenig ausrichten.“²⁸

Ganz ähnlich äußerte sich im selben Jahr auch der gleichfalls von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her argumentierende Reformator von Schwäbisch Hall, Johannes Brenz:

„Was geht sie [die weltliche Obrigkeit] der unglaub und ketzerey an? Sie lug zu, das sie weltlich frid und erbarkeit erhalte, und nem sich eins dings nit an, das yhr zu straffen nit befohlen ist.“²⁹

Im Jahr darauf wies Luther in seiner Schrift „Vom Kriege wider die Türken“ die Auffassung zurück, dass der Kaiser außer seiner politischen auch eine religiöse Aufgabe als Oberhaupt der Christenheit oder als Beschützer des Evangeliums oder des Glaubens wahrzunehmen habe. Er soll seine Untertanen gegen Angriffe schützen, nicht aber die Ungläubigen vernichten:

„Laß den Türken glauben und leben, wie er will, gleich wie man das Papsttum und andere falsche Christen leben läßt. Des Kaisers Schwert hat nichts mit dem Glauben zu schaffen, es gehört in leibliche, weltliche Sachen.“³⁰

Wohlgemerkt: Luther vertritt nicht das Ideal einer Gewissens- oder Religionsfreiheit im modernen Sinne, ja nicht einmal das Recht des irrenden Gewissens. Worum es ihm in erster Linie geht, ist die Freiheit des Glaubens, der ein unverfügbares Werk Gottes ist. Selbstverständlich ist auch auf dem Gebiet des Glaubens die eine und unteilbare Wahrheit zur Geltung zu bringen. Doch kann und darf dies eben nicht mit weltlich-

²⁷ Luther: Ausgewählte Schriften, Bd. 4 (s. Fußnote 19), 96.

²⁸ WA 26, 145, 23 – 146, 2. 6f.

²⁹ Johannes Brenz: Ob eine weltliche Obrigkeit mit billigem Recht möge die Wiedertäufer durch Feuer und Schwert vom Leben zu dem Tode richten lassen (1528), in: ders.: Werke. Frühschriften, hg. von Martin Brecht, Bd. 2, Tübingen 1974, 472 – 498, hier 487.

³⁰ WA 30.II, 130, 22 – 26; 131, 6 – 9 (Zitat; hier nach LD 7, 102).

politischen Zwangsmitteln geschehen, sondern muss durch geistige, theologische Auseinandersetzung bewirkt werden. Auf dem Weg dahin ist eine Pluralität der religiösen Anschauungen zu dulden.

Trotzdem tragen Luthers Gedanken den Keim einer konsistenten theologischen Begründung der Gewissens- und Religionsfreiheit in sich. Nicht zufällig hat sich der in der Geschichte der religiösen Toleranz zu Recht berühmte Humanist Sebastian Castelli 1554 in seinem Protest gegen die Verbrennung des Antitrinitariers Michael Servet ausdrücklich auf Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 berufen.³¹ Wohin der Ansatz von Luthers Zwei-Reiche-Lehre hätte führen können, zeigt ein Gutachten, das der Nürnberger Kanzleischreiber Georg Frölich (ca. 1500 – 1575) im Frühjahr 1530 für den einflussreichen Ratsschreiber Lazarus Spengler erstellte. Auch hier ging es konkret um den Umgang mit Täufern. Dabei vertrat Frölich unter ausdrücklicher Berufung auf die von Luther entwickelte Unterscheidung der beiden Reiche die Position, dass die weltliche Obrigkeit nur in weltlichen Belangen, nicht aber in Fragen des Glaubens Gewalt anwenden dürfe. Jede Ketzerverfolgung verbiete sich daher. Stattdessen plädierte Frölich für die Duldung von Anhängern verschiedener Glaubensüberzeugungen nebeneinander; das Beispiel des Königreichs Böhmen, in dem Katholiken, Utraquisten, Böhmisches Bruder und Juden friedlich zusammenlebten, beweise, dass dadurch die Wohlfahrt des Gemeinwesens nicht gestört werde.³²

Letztlich konnten sich diese auf der Zwei-Reiche-Lehre fußenden Toleranzideen damals nicht durchsetzen. Luther selbst hat die relativ offene Position der Obrigkeitsschrift und die konsequente Säkularisierung des Staatzwecks nicht auf Dauer durchgehalten. Je enger sich die Reformation mit dem Landesfürstentum verband, je länger der erwartete Sieg des Evangeliums ausblieb und je schärfer die Auseinandersetzungen mit Täufern und Spiritualisten wurden, desto mehr kehrte Luther zu den alten Ordnungsvorstellungen zurück.

Zwei Grundideen waren dabei leitend. Zum einen erkannte er jetzt der weltlichen Obrigkeit doch wieder eine religiöse Funktion zu, indem er sie für die rechte Verkündigung des Evangeliums und die Unterbindung von Blasphemie verantwortlich sein ließ. Bestärkt wurde er darin von Philipp Melancthon, der die Verantwortung der weltlichen Obrigkeit für beide „Tafeln“ des Dekalogs, also auch für die rechte Gottesverehrung, betonte und in seinen Stellungnahmen etwa zum Täuferum ganz und gar nicht dem

³¹ Vgl. Guggisberg: Sebastian Castelli (s. Fußnote 13), 91.

³² Vgl. Lazarus Spengler: Schriften, Bd. 3: Schriften der Jahre Mai 1529 bis März 1530, hg. von Berndt Hamm u. a. (QFRG 84), Gütersloh 2010, 365 – 390; der Text ebd., 377 – 390. Auszüge bei Manfred Hoffmann: Toleranz und Reformation, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 24, Gütersloh 1979, 53 – 58; Thomas Kaufmann: Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016, 347. – Zum Beispiel Böhmens vgl. Jiří Just: Der Kuttener Religionsfrieden von 1485, in: Joachim Bahlcke/Stefan Rohdewald/Thomas Wunsch (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013, 838 – 850.

Klischeebild des milden, toleranzgeneigten Humanisten entsprach.³³ Dieselbe Überzeugung teilte auch Calvin.³⁴ Es war übrigens, in Klammern gesagt, genau diese Überzeugung von der Verpflichtung der weltlichen Obrigkeit, gegen Blasphemie vorzugehen, die den theologischen Grund für die berüchtigten scharfen Stellungnahmen Luthers in seinen Judenschriften des Jahres 1543 abgab.

Dazu kam ein zweiter Gedanke. Anfangs hatte Luther zwischen der friedlichen Propagierung falscher Lehren, die mit geistigen Mitteln zu bekämpfen sei, und gewaltsamem Aufruhr, der von der weltlichen Obrigkeit mit Gewalt unterbunden werden müsse, unterschieden. Nun setzte er öffentliche Irrlehre und Aufruhr umstandslos in eins und erwartete von den Obrigkeiten, das eine wie das andere zu bekämpfen. In einer 1530 gedruckten Auslegung von Psalm 82 forderte er, jeden zu bestrafen, der eine in der Bibel klar geoffenbarte Glaubenswahrheit wie etwa die Gottheit Christi oder seinen Sühnetod bestreite:

„nu ist yhe die öberkeit schuldig die offentlichen lesterer zu straffen [...] Denn solche lerer schenden mit yhrem lestern Gottes namen und nemen dem nehisten seine ehre für der welt.“³⁵

Das heiße nicht, einen Menschen zum Glauben zu zwingen:

„denn er kann dennoch wol gleuben, was er wil, allein das leren und lestern wird yhm verboten.“³⁶

Dementsprechend hat Luther sich dann auch verschiedentlich in Gutachten und praktischen Ratschlägen geäußert. Damit war die Linie der 1520er Jahre verlassen:

„Der Bereich der Duldung wird [...] ganz eingeeengt auf die innerste Überzeugung, die nach wie vor nicht justitiabel sein soll. Aber diese innere Überzeugung soll sich nun nicht mehr äußern dürfen – nicht mehr vom ‚Aufeinander-Platzen‘ der Geister! Die Predigt falscher Lehre wird unter dem Titel der Gotteslästerung nun doch Teil des öffentlichen Rechtsbereichs, die Propaganda des ‚falschen‘ Glaubens zur gesellschaftlichen Unruhefestigung.“³⁷

³³ Vgl. Hoffmann: Toleranz und Reformation (s. Fußnote 32), 41 – 48.

³⁴ Vgl. Institutio Religionis Christianae, bei Hoffmann: Toleranz und Reformation (s. Fußnote 32), 80f.

³⁵ WA 31.1, 207 – 213; Hoffmann: Toleranz und Reformation (s. Fußnote 32), 33 – 35. Zitat: WA 31.1, 208, 18 – 21.

³⁶ WA 31.1, 208, 31f.

³⁷ Hellmut Zschoch: Toleranz und Intoleranz – Erbe der Reformation?, in: Andrea Bieler/Henning Wrogemann (Hg.): Was heißt Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge, Neukirchen-Vluyn 2014, 51 – 62, hier 59.

Es wäre allerdings verfehlt, die Intoleranz des Reformationszeitalters lediglich als Ergebnis eines Rückfalls Luthers hinter die Grundsätze seiner Zwei-Reiche-Lehre anzusehen. Die seit mehr als drei Jahrzehnten intensiv betriebene Konfessionalisierungsforschung hat gezeigt, dass und wie im Heiligen Römischen Reich die entstehenden frühmodernen Staatswesen die dogmatisch normierte Konfession als wichtigsten Faktor zur Integration und zur Schaffung eines homogenen Untertanenverbandes einsetzten. Diese eminent politisch-gesellschaftliche Instrumentalisierung von Religion ließ Religionsfreiheit schlechterdings nicht zu; ihr Fehlen ist mit Heinz Schilling unter die „antilibertären Kosten“ der staatlichen Integration zu verbuchen.³⁸

Auch wenn Luther selbst das freiheitliche Potenzial seiner Zwei-Reine-Lehre für die theologische Begründung der Gewissens- und Religionsfreiheit nicht dauerhaft zur Geltung brachte, hat er damit eine bis heute fruchtbare theologische Ressource erschlossen. Es ist durchaus möglich, mit der Theologie Luthers das Menschenrecht auf Religionsfreiheit und den religiös-weltanschaulich neutralen säkularen Staat der Moderne zu begründen. Man muss nur mit Luther gegen Luther argumentieren.

3 Pragmatische Regelungen religiöser Pluralität als praktische Wegbereiter von Religionsfreiheit

Abseits der eigentlichen reformatorischen Intentionen und der theologischen Theoriebildung ist festzustellen, dass die Reformation in Europa faktisch zu Ergebnissen führte, die langfristig den Weg zur modernen Religionsfreiheit mit gebahnt haben. Der amerikanische Historiker Brad S. Gregory hat vor einigen Jahren die bemerkenswerte These aufgestellt, dass die Entstehung der säkularisierten Gesellschaften der Moderne insgesamt eine unbeabsichtigte Wirkung der Reformation gewesen sei.³⁹ Selbst wenn man Gregorys Rekonstruktionen im Einzelnen nicht zustimmen mag, so ist an dieser These viel Richtiges. Auch die Religionsfreiheit wird man wenigstens teilweise zu den unbeabsichtigten Wirkungen der Reformation zählen dürfen.

Die Durchsetzung der Reformation im Heiligen Römischen Reich gelang nur, weil der Zentralgewalt des altgläubigen Kaisers zahlreiche der aufstrebenden Landesfürsten gegenüberstanden, die die evangelische Sache zu der ihren machten. Andererseits verhinderte diese starke Rolle der Partikulargewalten aber auch die flächendeckende Durchsetzung der Reformation. So bildete sich der föderative, territoriale Aufbau des Reiches bald in einer pluralen Konfessionsverteilung ab. Das Nebeneinander von Territorien mit traditioneller römisch-katholischer Religionspraxis und solchen mit evangelisch-

³⁸ Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), 1 – 45, hier 45.

³⁹ Vgl. Brad D. Gregory: The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society, Cambridge 2012.

reformatorischer Religionspraxis war von keiner der beiden Seiten gewollt, aber politisch nicht revidierbar. Es verhinderte eine Perpetuierung der für vormodernes Denken essenziellen religiösen Einheit von Staat und Gesellschaft und verlangte nach der Entwicklung neuer, nicht unmittelbar religiös fundierter Ordnungen des Zusammenlebens.

Mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde im Reich das Nebeneinander von katholischem und lutherischem Bekenntnis rechtlich sanktioniert.⁴⁰ Es muss nicht eigens erwähnt werden, dass damit nicht etwa Religionsfreiheit herrschte. Ein Wahlrecht kam nur den weltlichen Reichsfürsten und den Magistraten der Reichsstädte zu. Dadurch gelang es, das auf Reichsebene unhaltbar gewordene Prinzip der religiösen Einheit auf der Ebene der Territorien zu retten. Die Untertanen erhielten nur – aber immerhin – das Recht der Auswanderung aus Glaubensgründen. Und auch für die Fürsten und Magistrate stand nicht jedes religiöse Bekenntnis zur Wahl, sondern lediglich das römische und das lutherische. Trotzdem war damit ein Modell für das Zusammenleben unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse gefunden, das sich als relativ erfolgreich erwies. Zu einer wirklichen Konvivenz der unterschiedlichen Bekenntnisse im Alltag kam es indessen nur selten, vor allem in den bikonfessionellen paritätischen Reichsstädten (Augsburg, Biberach, Ravensburg, Dinkelsbühl) und dort, wo der landsässige Adel sein vom Landesherrn abweichendes Bekenntnis behaupten konnte. Ein ähnliches Modell der Parzellierung der Bekenntnisse war übrigens bereits ein Vierteljahrhundert zuvor in der Schweiz, die als Föderation rechtlich selbstständiger „Orte“ in gewisser Weise ähnlich verfasst war wie das Alte Reich, im Zweiten Kappeler Landfrieden von 1531 verfolgt worden.⁴¹

Ein anderes Modell staatsrechtlich abgesicherter Mehrkonfessionalität entwickelte sich in dem zentralistisch verfassten Königreich Frankreich während der jahrzehntelangen Hugenottenkriege. Die Partei der sogenannten „Politiker“ (Politiques) um den Kanzler Michel de L'Hospital entwickelte hier eine kategoriale Unterscheidung zwischen den auf den zeitlich-menschlichen Bereich beschränkten Zielen des Staates und den überzeitlich-geistigen Zielen der Religion, die langfristig die Gewährung begrenzter Autonomierechte für die Hugenotten im Edikt von Nantes 1598 ermöglichte.⁴²

Besonders weitgehende religiöse Freiheitsrechte wurden in Siebenbürgen und in Polen-Litauen gewährt. In beiden Fällen war dafür die starke Stellung des Adels ausschlagge-

⁴⁰ Vgl. Lecler: *Geschichte der Religionsfreiheit* (s. Fußnote 1), I, 363 – 368; Wolf-Friedrich Schäufele, *Die Konsequenzen des Westfälischen Friedens für den Umgang mit religiösen Minderheiten in Deutschland*, in: *Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen*, hg. von Günter Frank, Jörg Haustein und Albert de Lange (Bensheimer Hefte 95), Göttingen 2000, 121 – 139, hier 123 – 127.

⁴¹ Vgl. Gottfried Wilhelm Locher: *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen/Zürich 1979, 537f.

⁴² Vgl. Lecler: *Geschichte der Religionsfreiheit* (s. Fußnote 1), II, 11 – 154; Aubert: *Das Problem der Religionsfreiheit* (s. Fußnote 12), 432; Thierry Wanegffelen (Hg.): *De Michel de L'Hospital à l'édit de Nantes. Politique et religion face aux Églises*, Clermont-Ferrand 2002.

bend. Im Fürstentum Siebenbürgen kam dazu die besondere Situation, die sich durch die Vasallität gegenüber der Hohen Pforte ergab. Unter diesen Umständen erließ der siebenbürgische Landtag am 13.1.1568 das Toleranzedikt von Torda, mit dem Lutheranern, Reformierten, Katholiken und Antitrinitariern sowie faktisch auch Orthodoxen die freie Predigt und Religionsausübung garantiert wurde – bemerkenswerterweise unter Hinweis auf die Unverfügbarkeit des Glaubens, der nach Römer 10,17 aus dem Hören auf Gottes Wort entstehe.⁴³

In Polen-Litauen beruhten die religiösen Freiheiten rechtlich auf der Konföderation von Warschau.⁴⁴ Nach dem Tod des letzten Jagiellonen-Königs Sigismund II. August, der selbst schon eine vergleichsweise milde Religionspolitik betrieben hatte, war dem traditionell starken Adel des Landes daran gelegen, seine religiös-konfessionelle Freiheit vertraglich abzusichern, was mit der am 28.1.1573 vom Sejm vereinbarten Konföderation gelang, durch die Lutheraner, Calvinisten, Böhmisches Brüder, Antitrinitarier und Orthodoxe den Katholiken gleichgestellt wurden.

Während das Parzellierungsmodell in der Schweiz und im Reich im Großen und Ganzen als erfolgreich betrachtet werden kann und schließlich zur Grundlage der allmählichen Gewährung weiterreichender religiöser Freiheitsrechte wurde, haben sich die andersartigen Formen der Moderation religiöser Vielfalt in Polen und Frankreich nicht auf Dauer halten können. In Polen begannen die Könige schon wenige Jahre nach der Warschauer Konföderation eine Rekatholisierungspolitik, und im Lauf des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts wurden die Rechte der „Dissidenten“ zunehmend eingeschränkt. In Frankreich kam es ebenfalls zu immer gravierenderen Einschränkungen der Rechte der Hugenotten bis hin zur Aufhebung des Edikts von Nantes im Jahr 1685. Allein in Siebenbürgen blieb eine relative religiöse Toleranz erhalten.

So oder so: Die von niemandem gewollte, aber nicht mehr zu beseitigende Pluralität der religiösen Bekenntnisse bildete eine Konstante im nachreformatorischen Europa – und eine offene Frage, die nach Antworten verlangte. Christoph Kampmann und Ulrich Niggemann haben diese Realität treffend als eine Pluralität ohne Pluralisierung – man könnte auch sagen: als eine Pluralität ohne Pluralismus – charakterisiert.⁴⁵

⁴³ Vgl. Julia Dücker: Das Religionsedikt von Thorenburg, in: Bahlcke u. a. (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte (s. Fußnote 32), 874 – 882.

⁴⁴ Vgl. Lecler: Geschichte bzw. Religionsfreiheit (s. Fußnote 1), I, 536 – 547; Alfons Brüning: *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569 – 1648)* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 72), Wiesbaden 2008, 111 – 141; Tomasz Kempa: Die Warschauer Konföderation von 1574, in: Bahlcke u. a. (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte (s. Fußnote 32), 883 – 896.

⁴⁵ „[...] die religiöse bzw. konfessionelle Entwicklung, die durchaus treffend und prägnant mit dem Gegensatz von Pluralität und Pluralisierung gefasst wird. Die religiöse Landkarte des frühneuzeitlichen Europa war bekanntlich spätestens seit der Mitte des 16. Jahrhunderts von einer faktischen Pluralität auf engem Raum zusammenlebender unterschiedlicher Konfessionen geprägt, ohne dass die weitaus überwiegende Zahl der Menschen diese Pluralität zu akzeptieren bereit war“ (Christoph Kampmann/Ulrich Niggemann: Einleitung, in: dies.: *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation*, Bd. 2, Wien u. a. 2013, 12 – 27, hier 15f).

Wie auch immer die Modelle multikonfessioneller Konvivenz konkret rechtlich ausgestaltet waren, stets lief die Konstruktion darauf hinaus, die religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüche der verschiedenen Konfessionen im öffentlichen Bereich zu suspendieren.⁴⁶ An die Stelle einer religions- und kirchenrechtlichen trat eine pointiert säkulare Rechtsargumentation.⁴⁷ Damit aber war eine Grundkonzeption vorgegeben, die sich spätere Generationen positiv aneignen konnten. Die Herausbildung der aufklärerischen Konzepte der Gewissens- und Religionsfreiheit war so etwas wie die nachholende theoretische Rechtfertigung der faktischen Pluralität im Sinne eines programmatischen Pluralismus. Es war die theoretisch-politische Einholung einer unbeabsichtigten praktischen Wirkung der Reformation.

Zusammenfassend können wir festhalten: Das Zeitalter der Reformation war kein Zeitalter der Gewissens- oder gar der Religionsfreiheit. Dennoch verdanken wir dem Hauptstrom der Reformation zwei nicht zu unterschätzende Impulse in dieser Richtung: eine nicht verwirklichte theologische Begründung und eine nicht gewollte praktische Realisierung.

⁴⁶ Vgl. Kaufmann: Erlöste und Verdammte (s. Fußnote 32), 344; Zschoch: Toleranz und Intoleranz (s. Fußnote 37), 57, 60f.

⁴⁷ Vgl. Heckel: Martin Luthers Reformation und das Recht (s. Fußnote 18), 768 – 772.