

„Der lange Weg zur Religionsfreiheit“

Aus der Perspektive landeskirchlicher Tradition

CHRISTIAN POLKE

„Der lange Weg nach Westen“, so heißt eine umfängliche, breit rezipierte und sehr lesenswerte Darstellung der bundesdeutschen Geschichte aus der Feder des Berliner Historikers Heinrich August Winkler.¹ Darin geht es um die Auf- und Abwäge eines eben doch besonderen und darin auch besonders langen Weges, den es brauchte, bis Deutschland und mit ihm die deutsche Gesellschaft sich mit der Demokratie, ihren Regeln, Strukturen aber auch Verfahren politisch und mental vertrugen. Und ähnlich lang, wie der Weg der Deutschen nach Westen, dem symbolisch codierten Ort von Demokratie, individueller Freiheit und Menschenrechte, war, ließe sich auch der Weg oder besser die Annäherung der großen Konfessionskirchen hin zur Akzeptanz und vollumfänglichen Anerkennung von Religionsfreiheit schildern. Religionsfreiheit hier nicht nur verstanden im Sinne einer nunmehr eben unausweichlichen Hinnahme des Umstandes, dass andere Menschen, andere Gemeinschaften anders glauben könnten, sondern mehr denn je im Sinne einer aus eigenen Glaubenseinsichten und -traditionen legitimierten Grundhaltung, mehr noch Grundanforderung an unser politisches und soziales, und in beidem forthin demokratischen Zusammenleben.

Diesen Weg hin zu einer breiten Anerkennung von Religionsfreiheit und damit zugleich zu einer breiteren, affirmativen Rezeption von christlichen Stimmen und Positionen, die, wie Roger Williams im 17. Jahrhundert etwa², schon sehr viel länger den theologischen und ethi-

1 Vgl. *Heinrich August Winkler*, *Der lange Weg nach Westen*. Deutsche Geschichte, Bd. 1: Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bd. 2: Vom ‚Dritten Reich‘ bis zur Wiedervereinigung [2000], Sonderausgabe München 2020.

2 Zu Williams siehe den Beitrag von *Erich Geldbach* in diesem Band, S. 213–230. Über den ideengeschichtlichen Zusammenhang mit der Idee der religiösen Toleranz, die jedoch stets von

schen Wert von Religionsfreiheit aus genuin christlicher Sicht zu verteidigen wussten, diesen Weg nachzuzeichnen, müsste nun eigentlich folgen. Doch das würde schon an Platzgründen scheitern. Mehr noch aber bedürfte es dazu einer notwendigen historischen Expertise, derer es gelänge, zu fokussieren und zu elementarisieren, ohne zu trivialisieren. Stattdessen konzentrieren sich meine Ausführungen als Systematischer Theologe und Ethiker auf zwei Annäherungen, in denen einmal mehr historisch, einmal mehr systematisch, versucht wird, aufzuzeigen, welche geschichtlichen (1) und welche strukturellen (2) Bedingungen als Hindernisse für eine raschere Annäherung und Anerkennung von Religionsfreiheit seitens der Majoritätskonfessionen und ihrer kirchlichen Institutionen geltend gemacht werden können. Erst vor diesem Hintergrund, gleichsam sowohl die Geschichte als auch die (normative) Funktionslogik von Organisationsformen kritisch als Lernprozesse rekonstruierend³, soll bevor am Ende knappe Schlussfolgerungen für die eigene Gegenwart (4) gezogen werden, ein ethisches Leitkriterium für das Vorhandensein von Religionsfreiheit – diesseits wie jenseits von Majoritäts- und Minoritätspositionen – benannt sein (3). Streng genommen spreche ich nur an diesem zuletzt genannten Punkt aus meiner eigenen Position als Vertreter der theologischen Ethik.

I

Die metaphorische Wendung vom „langen Weg“ zur Religionsfreiheit trifft für den landeskirchlich bzw. zuvor territorial verfassten Protestantismus der klassischen Reformationskirchen auf besondere Weise zu. „Klassisch“ ist hier nicht im wertenden, sondern im Sinne ihrer Rückführbarkeit auf die erste Generation von Reformatoren – namentlich Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin gemeint. Denn sowohl das Luthertum als auch die aus den oberdeutschen und schweizerischen Prägungen hervorgegangenen Reformationsgestalten sind – zumal aus der Perspektive einer historischen Soziologie – nicht von der Entste-

dem Gedanken der Religionsfreiheit zu differenzieren ist, informiert für diese Epoche der Geistesgeschichte und darüber hinaus: *Perez Zagorin*, *How the Idea of Religious Toleration came to the West*, Princeton Univ. Press: Princeton/Oxford 2003.

3 Insofern kann ich dem Theorieansatz, den *Jürgen Habermas* für seine großangelegte Genealogie des nachmetaphysischen Denkens gewählt hat, nämlich die Rekonstruktion auf sozial- und moralkognitive, historische Lernprozesse hin auszurichten, einiges abgewinnen, ohne hier allerdings ausschließlich auf kognitive Gehalte abstellen zu müssen. Vgl. *Jürgen Habermas*, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 136–145.

hung neuzeitlicher Territorialstaaten zu trennen.⁴ Das gilt, obgleich insbesondere die genannten Reformatoren in ihren Schriften nach wie vor von Obrigkeit geredet und wie selbstverständlich – trotz faktischer Zersprengung – an der Vorstellung des *Corpus Christianorum*, wenigstens in kleiner territorialer Münze, festgehalten haben. Insofern war es folgerichtig, dass mit der Konfessionalisierung eine striktere Sozialdisziplinierung (G. Oestreich) einherging.⁵ Allmählich jedoch und Zug um Zug setzte sich dann die Idee einer einheitlichen politischen Herrschaft und Ordnung auf dem Boden eines gemeinsamen Territoriums durch, und zwar im Verbund mit einem (meist stehenden) Heer und einer Fiskalordnung, mit Hilfe derer sich weitere, genuine staatliche – wenngleich bisweilen noch als „obrigkeitlich“ titulierte – Aufgaben einer „öffentlichen Policey“⁶ wahrnehmen ließen. Anders als der sog. „linke“ oder „radikale“ Flügel der Reformation und seine dann immer diverser werdenden Nachfolgegestalten kommt den reformatorischen Kirchen, in deren Erbfolge zumindest in Deutschland und der Schweiz die sog. Landeskirchen bewusst stehen, von vornherein eine quasi politische Bedeutung und Funktion zu. Und dass dies massive Auswirkungen auf deren Verhältnis zur sowie auf die Durchsetzung und Aneignung von Religionsfreiheit hatte, ist kaum weiter explikationsbedürftig.

Man kann sich das alles auch noch einmal aus der Perspektive der eigenen Gegenwart verdeutlichen. Nichts war – euphemistisch gesprochen – historisch anachronistischer als der Versuch in Vorbereitung auf das vergangene Reformationsjubiläum 2017, die Reformation zum Farnal und Geburtsort der Religionsfreiheit zu deklarieren. Zwar waren die Initiatoren der Reformationsdekade sensibel genug, im Jahr 2013 thematisch den Schwerpunkt auf „Reformation und Toleranz“ zu legen. Gleichwohl ließ es so manche Stellungnahme, Äußerung und auch Inszenierung an Sensibilität hinsichtlich der Differenz zwischen einem Toleranzgebot aus religiöser Überzeugung auf der einen und dem Be-

4 Statt vieler verweise ich nur auf die zusammenfassenden Ausführungen bei: *Wolfgang Reinhard*, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte von den Anfängen in die Gegenwart*, München 2000, v. a. 56–59, 109–124, 125–209.

5 Folgerichtig meint freilich nicht zwangsläufig. Zudem gilt das oben Behauptete auch eingedenk der Tatsache, dass das von Historikern, wie dem Berliner Frühneuzeitgelehrten Heinz Schilling vertretene Konfessionalisierungsparadigma im Grunde nur für Mitteleuropa einschlägig ist, somit weder für große Teile West- noch Nordeuropas von besonderem Gewicht erscheint.

6 Dazu informativ: *Andrea Iseli*, *Gute Policey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 2009.

kenntnis zu umfassender Religionsfreiheit auf der anderen Seite vermissen. Die Glaubensfreiheit, die Luthers Theologie zumindest in den 1520er Jahren zu vertreten ermöglichte und deren Missachtung zudem unmittelbarer Anlass zu seiner für die Politische Ethik wohl einflussreichsten Schrift – „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) – war, stellt im Grunde ein auf das Individuum und sein Gewissen bezogenes Recht dar, nicht mit Zwang und Gewalt vom wahren Glauben überzeugt zu werden.⁷ Darin ruht ein gewisses Toleranzpotenzial, das an der Wiege der Reformation zum Tragen kommt, das aber anderes und weniger meint als das neuzeitliche Ideal umfänglicher Religionsfreiheit. Dieses wiederum lässt sich in meinen Augen historisch gar nicht früher als in das 18. Jahrhundert verorten. Schließlich gehören zum einen dazu streng genommen stets Institutionen des Rechts bzw. rechtliche Appellationsinstanzen seiner Wahrung, Verteidigung oder Durchsetzung. Deshalb ist der Kontext der Neuengland-Kolonien und derjenige der Amerikanischen Revolution von 1776 hierfür wesentlich. Zum anderen lassen sich die Verschränkungen von Ideen und Interessen, die sich in diesem Zeitraum für die Neugestaltung des öffentlichen Raums bemerkbar machen, nicht von einer strukturellen Transformation losgelöst betrachten, wie sie für die europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften ab 1800 zunehmend einschlägig wird: die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft.⁸ Damit zusammen hängt eine veränderte Vorstellung davon, was eine Gesellschaft an institutionellen Leitplanken bedarf und was nicht – und welche Aufgaben und Rechte dem Staat zukommen und welche eben nicht, etwa, weil sie den Individuen als solchen zukommen und somit

7 Insofern tut man gut daran, bei aller Wertschätzung der Toleranzidee im Werk von Luther mit Martin Heckel festzuhalten, dass deren theologisch begründete und dann auch mentalitätsgeschichtlich äußerst einflussreiche „religionskritische Ausrichtung die *Pluralismusprobleme der Religionsfreiheit und Parität* konträrer Religionsgemeinschaften nicht zu lösen“ (*Martin Heckel, Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkungen auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“*, Tübingen 2016, 697) vermochte.

8 Auf diesen strukturellen Zusammenhang hat im Übrigen schon Böckenförde unter Bezug auf Einsichten, die sich bei Karl Marx prägnant formuliert finden, in seiner berühmten Studie zum Vorgang der Säkularisation hingewiesen. Durch die Garantie der Glaubens- und Religionsfreiheit „ist der Staat gegenüber der Religion neutral, er emanzipiert sich als Staat von der Religion. Die Religion wird in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt, ohne aber Bestandteil der staatlichen Ordnung als solcher zu sein.“ (*Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in: *ders., Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M. 2006, 92–114, 108.)

die Grenze selbst des staatlichen Handelns markieren. Insofern lässt sich eher umgekehrt behaupten: Die für die reformatorischen Majoritätskirchen historisch womöglich unumgängliche, jedenfalls aber für lange Zeit, bis weit hinein in das 19. Jahrhundert prägende Symbiose aus Territorialstaat und homogener Konfessionalität hat mentalitätsbezogen aus dem langen zugleich einen äußerst steinigen Weg zur Religionsfreiheit gemacht. Sowohl der Augsburger Religionsfriede von 1555 mit seinem Prinzip *cuius regio, eius religio* als auch der Westfälische Friede von Münster und Osnabrück von 1648 mit der Festlegung der Rechte und konfessionellen Prägung eines Territoriums im Normaljahr (*annus decretorius* bzw. *annus normalis*) 1624 stehen jedenfalls diesseits oder jenseits – je nachdem, wie man es betrachten mag – zur Geschichte der Durchsetzung von Religionsfreiheit. Um es scharf zu formulieren: Toleranz und Religionsfreiheit fordern eben nicht das gleiche, stellen schon aufgrund ihrer unterschiedlichen Adressatenbezogenheit verschiedene normative Erwartungen dar. Während wir bis heute den Wert und die Tugend der Toleranz mehr denn je für unsere multireligiösen und multikulturellen Zusammenhänge als Mitglieder ein und derselben (Zivil-)Gesellschaft benötigen, zielt das Institut der Religionsfreiheit auf den Staat und das positive Recht, einschließlich seiner Instanzen und Institutionen. Es geht dabei um ein Anspruchsrecht der einzelnen Bürger*innen, das zur Not als Abwehrrecht zu begreifen ist, und betrifft darüber hinaus religiöse wie nicht-religiöse Gruppen und Gruppierungen unter der Herrschaft des Rechts (*rule of law*). Schlichter formuliert: So wenig der demokratische Staat zu tolerieren hat, sondern die Rechte und Freiheiten des Einzelnen zu schützen und zu garantieren hat, so wenig müssen seine Bürger*innen und die einzelnen Gruppierungen mehr als nur Toleranz üben, wo ihrer Meinung und Überzeugung nach Falsches behauptet wird oder Ansichten als fehlgeleitet zu erachten sind.

Es ist ein Doppeltes, worauf ich darin und damit anspiele: Zum einen scheint mir, dass die eigentliche Idee der Religionsfreiheit erst dann richtig begriffen wird, wenn sie ihren Adressaten nicht in Religionsgemeinschaften oder anderen Gruppierungen gefunden hat, sondern sich – als normative Erwartung und politische Forderung – an den Staat, seine Rechtsordnung und seine Institutionen richtet. Zum anderen setzt eine solche Gesellschaftsstruktur oder jedenfalls die Vorstellung von ihr eine spezifische Unterscheidung in den dabei verwendeten Semantiken und Mentalitätsmustern voraus. Letztere kulminiert in der dezidierten Nicht-Gleichsetzung von Religiosität, Moralität und Legalität. Diese

Größen setzen sich nicht zwingend voraus, so sehr sie sich wechselseitig stützen können und vielleicht auch sollten. Es ist von daher nur konsequent, dass im Grunde erst Denker, die, wie Roger Williams, Pierre Bayle oder auch Wilhelm von Humboldt,⁹ der Überzeugung sind, dass Moral nicht zwingend der Religion bedarf; dass Atheist*innen und Religionslose nicht minder gute Staatsbürger*innen sein können; weswegen erst sie im Grunde Religionsfreiheit im vollumfänglichen Sinne verstanden haben. Mehr noch: Das *salus populi* hängt nicht mehr, wie noch bei den Reformatoren, von der öffentlich richtigen und wahren Religionsausübung ab. Gerade in dieser vor-neuzeitlichen, geschichtstheologischen Folie, die beim (späten) Luther mit allerlei apokalyptischen Konnotationen versehen ist, liegt es begründet, dass nach anfänglicher Toleranz gegenüber Dissidenten auch die Ketzer-Verfolgungen wieder an Fahrt aufgenommen haben. Und man sollte nicht vergessen, dass bis weit in die Tage der Frühaufklärung, also noch bei Hugo Grotius und Samuel Pufendorf, Motive der *custodia utriusque tabulae* wirksam waren,¹⁰ d. h. der von den jeweiligen Landesherren zu gewährleistenden öffentlichen Sorge um die rechte Religionsausübung, nicht ausschließlich zum Heil der Seelen, sondern mehr noch zur allgemeinen Wohlfahrt.

II

Das führt nun zum zweiten, eher strukturellen Gesichtspunkten gewidmeten Gedankengang, der sich jedoch mit diesen historischen Beobachtungen verbindet. Für ihn stütze ich mich – scheinbar anachronistisch – auf Überlegungen eines der bedeutendsten Historiker wie Theoretiker des Protestantismus, nämlich auf Ernst Troeltsch. Vor mehr als hundert Jahren hat er in seinem großen Werk über „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) in seinen Schlusspassagen eine heuristische Idealtypologie der Sozialformen christlicher Gemeinschaftsbildung vorgelegt. Kirche – Sekte – Mystik, wir könnten für heute etwas vereinfacht sagen: Volkskirche, Denomination (Freikirche), religiöser Individualismus, repräsentieren nicht nur Formen

9 Für ein auf dieser Gedankenlinie entfaltetes neues Verständnis vom Auftrag und der Aufgabe des Staates verweise ich auf die große Programmschrift des Berliner Reformers: *Wilhelm von Humboldt*, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), in: *ders.*, Werke in fünf Bänden, Bd. I: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Darmstadt 1960, 56–233, v. a. 110–145.

10 Dazu immer noch erhellend: *Emanuel Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh 1960, 24–30, 89–94.

der religiösen Vergemeinschaftung auf dem Boden der christlichen Ideenwelt, sondern spiegeln auch jeweils divergente gesellschaftsstrukturelle und machtpolitische Konstellationen und Herrschaftsansprüche wider. Ohne das eine auf das andere zu reduzieren, muss man sagen: Religiöse Impulse und die jeweiligen politischen, sozialen und ökonomischen Kontexte beeinflussen sich wechselseitig. Die Konstitution von Gemeinschaften und ihre Wechselwirkung mit ihren sozialen und politischen Umwelten ist somit nie ausschließlich in Form äußerlicher Anpassung zu denken. Dazu machen die religiösen Gemeinschaftsformen und -ideen jeweils ihren Einfluss auf politische, gesellschaftliche und ökonomische Faktoren und Prozesse zu stark geltend. Eine wichtige Folge ist, dass die religiösen und soziomoralischen Mentalitäten wie auch die christlichen Dogmen und Soziallehren nie ohne ihre soziohistorische Konstellationen in ihren Reichweiten begriffen werden können.¹¹ In diesem Zusammenhang fallen dann folgende Sätze, die ich gerne für sich selbst als längere Passage sprechen lassen will:

„Es tritt die Verschiedenheit des christlichen Wahrheitsbegriffes in den drei Typen zutage, und von ihm aus klärt sich das verwickelte und widerspruchsvolle Verhältnis des Christentums zur Staatsgewalt und Toleranzidee. Die Kirche will Massen- und Volkskirche sein und verlegt daher die Göttlichkeit und Heiligkeit aus den Subjekten in die objektive Heilsanstalt und ihre göttliche Gnaden- und Wahrheitsausstattung [...] Solche Wahrheit muss ihrem Wesen nach uniform und allbeherrschend sein [...] Hier darf man die Menschen zu ihrem Wohle zwingen. Das aber verlangt die Mitwirkung der materiellen Gewalt oder des Staates, ohne welchem weder die Uniformität der Kirche nach innen noch die Ausbildung von Volks- und Landeskirchen jemals zustande gekommen wäre. Er tut damit nur seine Pflicht gegen die göttliche Wahrheit [...] Ganz anders aber denken hier die Sekten.“ [und wir können hier stattdessen besser sagen: die Independentisten oder Freikirchen; C.P.] „Sie wollen nicht Massenkirchen, sondern Bekenntnisgemeinden heiliger Christen sein [...] Auch sie behaupten die absolute Wahrheit des Evangeliums zu haben, aber sie erheben sie hoch über jede Erkenntnisquelle der Masse und des Staates und verlangen daher die Freiheit vom Staate; da überdies gerade dieses absolute Evangelium ihnen Gewalt, Macht und Recht verbietet, so müssen sie auch auf die gewalttätige Durchsetzung nach innen und nach außen verzichten. So fordern sie die Toleranz nach außen, die religiöse Neutralität des Staates [...] Sie kennen die Toleranz und Gewissensfreiheit als eine solche neben den Kirchen und als den Standpunkt der herrschenden Gewalten.“¹²

11 Hans Joas hat deshalb zu Recht in Troeltschs Soziallehren ein gewichtiges Exempel für eine differenzsensible „historische Soziologie des Christentums“ gesehen. Vgl. dazu seine eigene Rekonstruktion von Troeltschs Unterfangen in: *Hans Joas, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 169–201.

12 *Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994, 970–972. Ich zitiere hier bewusst aus der

Sieht man zunächst einmal von den Mystiken oder religiösen Individualisten, die nach Troeltsch allein „Toleranz und Gewissensfreiheit auch innerhalb der religiösen Gemeinschaft“¹³ praktizieren, freilich bis hin zur völligen Indifferenz, ab, so geht es bei diesen (stereotypischen) Beobachtungen nicht primär um historische Präzision im Einzelfall, sondern um das Scharfstellen der strukturellen Komponenten, wie sie auch für unsere Zwecke hier allein von Belang sind.¹⁴ Heuristisch geht es um die Verbindung von Gesellschaftsstruktur und religiöser Organisationsform, um den Zusammenhang zwischen Wertsemantiken und Glaubenssymbolen mit Blick auf die soziale Realität und ihre Beurteilung. Anders gesagt: Wahrheits- und Toleranzidee – und im Grunde darin und darüber hinaus auch die Idee von Religionsfreiheit – hängen in ihrer Bedeutung stets mit von der eigenen Position im Geflecht politischer, ökonomischer und religiöser Machtverhältnisse ab. Umgekehrt provozieren geradewegs Ideen von einer uniformen alleingültigen Wahrheit vielleicht nicht gerade Herrschaftsformen, die in sich notwendig absolutistisch sind; aber sie ermöglichen doch Ansichten darüber, was legitimer Weise restriktiv zu handhaben ist, auch und gerade auf dem Gebiet von Glaube und Religion, und zwar insbesondere auf dem Feld ihrer öffentlichen, sozialen Wirksamkeit. So bedingen sich Mentalitätskultur und Sozialstruktur, wenn es darum geht, möglichst effektiv habitusformierend und -prägend zu sein. Konkret geht es um die Lebensführungspraxen von Menschen und die darin und darüber sich aufbauenden Weltansichten.

Natürlich ist vor diesem Hintergrund vor Generalisierungen, sowohl historischer als auch systematisch-theologischer Art, zu warnen. Schon Troeltsch wandte gegen die Generalthese seines Heidelberger Fachkollegen und Freundes Georg Jellinek, wonach die Reformation und insbesondere der Puritanismus in den USA die Religionsfreiheit zur „Mutter aller Menschenrechte“ machte, ein: „Der Vater der Men-

leicht greifbaren Taschenbuchausgabe, verweise aber auf die nunmehr in drei Teilbänden durch *Friedrich Wilhelm Graf* herausgegebene, auch die Vorarbeiten zur von *Troeltsch* angedachten Überarbeitung für eine zweite Auflage inkludierende Edition im Rahmen der *Kritischen Gesamtausgabe* (KGA 9, 1–3, Berlin/Boston 2021).

13 Ebd., 972.

14 Dessen ist sich *Troeltsch* immer wieder bewusst, wenn er – was oft überlesen wurde – betont: „Andererseits ist aber doch wieder [...] neben der historischen Facharbeit eine solche Generalisation trotz aller Gefahren des Irrtums unentbehrlich, wenn man die Historie als Mittel zum Verständnis unserer Kultur betrachtet.“ (ebd., 704, Fn. 38). Nicht zufällig geht es an dieser Stelle um Einwände gegen die berühmte, auch mit dem Namen *Troeltsch* verbundene Weber-These zum Verhältnis von protestantischem Geist und Kapitalismus.

schenrechte ist [...] nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus“, auch nicht in puritanisch-freikirchlicher Gestalt, „sondern das von ihm gehaßte und in die Neue Welt vertriebene Sektentum“ der Täufer und Independentisten sowie „der Spiritualismus.“¹⁵ Zieht man die systematische Konsequenz aus dieser historischen Beobachtung, dann ließe sich mit der US-amerikanischen Philosophin Martha C. Nussbaum sagen: Religionsfreiheit ist nur dann vollends realisiert, wenn sie umfassenden Dissidentenschutz meint.¹⁶ Doch gerade dann verschärft sich die Frage nach dem Subjekt oder den Subjekten, an die eine solche Forderung nach Schutz zu adressieren bzw. richten ist. Auch hier spielen die unterschiedlichen Positionen in der Gesellschaft und ihren Machtfeldern eine mehr als nur äußerliche Rolle. Das führt geradewegs zu einem dritten Aspekt.

III

Denn: Aus der Sicht von Landes- als Volkskirchen und ihrer auf lange Zeit mehr oder minder eher unrühmlichen Machtverstrickung in der Geschichte der Unterdrückung oder jedenfalls restriktiven Auslegung von Religionsfreiheit kann die Adresse dieser Forderungen und Erwartungen nur der in Sachen Religion und (Majoritäts-)Glaube neutrale und insofern religiösen Argumenten gegenüber neutralisierte Rechtsstaat sein. Jedenfalls, sofern man bereit ist, die Lehren aus dieser eigenen Macht- und Unterdrückungsgeschichte der Anderen, d.h. religiösen Minderheitengeschwister zu ziehen. Gerade weil die Nachfolge-Institutionen der alten Staatskirchen mit ihrer ekklesiologisch keineswegs abwegigen Idee einer „elastisch gewordenen Volkskirche“ (Troeltsch), d.h. als Kirche für alle Milieus, Klassen, gesellschaftlichen Gruppen

15 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff, Berlin/New York 2001, 199–316, 267. – Zur Bedeutung von Jellinek für Troeltsch und Weber siehe: Friedrich Wilhelm Graf, Protestantische Sektensfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs, in: ders., Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin/Boston 2014, 295–322.

16 Vgl. Martha C. Nussbaum, Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York 2008. Man sollte nicht übersehen, dass gerade durch den Fokus auf religiöse Gleichheit, wie er den liberalen Ansatz von Nussbaum leitet, die Akzente hinsichtlich der Reichweite von Religionsfreiheit noch einmal anders pointiert werden. Zu ihrem Entwurf siehe auch meine Ausführungen in: Christian Polke, Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition, in: EvTh 70 (2010), 268–283.

mit ihren unterschiedlichen religiösen Intensitäten und Anspruchshaltungen, bis heute einen gesamtgesellschaftlichen Prägeauftrag – wenn man so will einen Anspruch auf umfassende *soft power* – vertreten und ihn zu ihrer Agenda zählen, liegen die Dinge, sind die Wege hin zu einer umfassenden Religionsfreiheit länger gewesen als im Falle der historischen Friedenskirchen und Täufergemeinden. Und das schon aus vielfältigen historischen, gesellschaftlichen und politischen Gründen. Allerdings scheinen mir mit Blick auf die von Fernando Enns herausgestellte Konfliktlage zwischen Wahrheit, Freiheit und Macht – also der Frage, wie weit die Machtlosigkeit im Sinne eines harten Machtverzichts zum ideellen Kern von Religionsfreiheit zu zählen ist,¹⁷ hier weniger Alternativoptionen vorzuliegen, als dass es um die Markierung einer komplementär gelagerten Aufgabe des christlichen Zeugnisdienstes in der Welt geht. Von daher rückt aus landeskirchlicher Sicht zunächst einmal das Bekenntnis zu einer offenen, auf Pluralismus ausgerichteten Demokratie mit ihren den Menschen- als Grundrechten verpflichteten, rechtsstaatlichen Institutionen in den Fokus. Anders gesagt: Religionsfreiheit sollte zunächst und zuvörderst weniger als Wert oder gar als eine aus dem eigenen Glauben und seiner Sicht unmittelbar abgeleiteten Idee verstanden werden, sondern als eine rechtliche Grundnorm, die es auch gegenüber eigenen Machtansprüchen in der Gesellschaft zu verteidigen gilt, und deren Schibboleth darum die äußerste, mögliche Grenze von Religionsfreiheit in ihrer Legitimität bildet: das Recht, keine Religion zu haben, oder mit Blick auf die nach wie vor schwierigen Gespräche mit Vertreter*innen der eigenen oder anderer Religionen in Majoritätskulturen: das Recht auf Apostasie und (etwa mit Blick auf die Orthodoxie) auf offensive Mission, so sie friedlich ist.¹⁸ Dabei ist die hier einschlägige Differenz zwischen Werten und Normen keinesfalls nicht trivial. Denn von Werten muss ich überzeugt sein, Normen hingegen regeln das gemeinsame Leben. Und bei letzteren geht es nicht um Fragen, ob ich selbst ihnen aus persönlicher Überzeugung zustimmen kann (oder nicht), sondern ob man aufzeigen kann, dass ein Zuwiderhandeln gegen eine Norm andere Menschen in ihren Freiheitsrechten beeinträchtigt. Von daher kann es in einer derart grundrechtsbasierten

17 Zu den Ausführungen von *Fernando Enns* siehe in diesem Band, S. 135–153.

18 Vor allem aus der Perspektive einer Ethik der Menschenrechte ist somit das Recht auf Religionswechsel und Apostasie der harte Kern für die Entscheidung, ob mit der Idee der Religionsfreiheit konsequent und umfassend ernstgemacht wird. So zu argumentieren, ist nicht das Gleiche, wie eine absolute Priorisierung von negativer Religionsfreiheit gegenüber ihren positiven Komponenten, wie oftmals – von Kritiker*innen – unterstellt wird.

Verfassungsordnung im Grunde weder ein Blasphemieverbot geben, noch Konfliktfälle, bei denen es hinsichtlich von Kunst- und Religionsfreiheit darum ginge, Gefühle (!) von Gläubigen zu schützen, die durch religionskritische Aufführungen Anderer (nach deren Ansicht) verletzt würden. An solchen Konfliktfällen erkennt man zudem, warum das Recht strikt neutral und möglichst wenig moralaufgeladen agieren sollte. Rechtsdogmatisch gesprochen bürgt somit die negative Komponente von Religionsfreiheit für die Möglichkeit ihrer der Reichweite nach umfassendsten Realisierung, so dass Menschen ohne negative Konsequenzen, nicht nur rechtlicher sondern auch gesellschaftlicher Art, ihr Leben eigenständig führen können. Darum entscheidet sich wesentlich hieran, wie weit die landeskirchliche Lernperspektive in Sachen Bestand und Verwirklichung von Religionsfreiheit gediehen ist.

Doch es kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: Volkskirchen sind von Macht- und Statuspositionen durchzogen. Ihre milieu-, kultur- und gesellschaftsbezogene Prägekraft ist sodann keineswegs nur auf negative Weise zu schreiben. Damit stellt sich das Problem der Religionsfreiheit dann aber nochmals auf ganz andere Weise, nämlich hinsichtlich des Umgangs mit dem je eigenen Binnenpluralismus. Seit jeher haben Volkskirchen es mit einem Pluralismus, nicht nur einer Pluralität an Interessen, Frömmigkeitsstilen, Glaubenshaltungen zu tun; blickt man zudem auf ihre über den religiösen Kernbereich hinausgehenden Tätigkeiten als Arbeitgeber in Organisationsformen, wie der Diakonie (Stichwort: Dienstrecht und Selbstverständnis als „Dienstgemeinschaft“), sogar mit einem Pluralismus an dezidiert nicht-religiösen Haltungen und Werteinstellungen. Das alles führt zur Rückfrage, wie es eigentlich um die Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit innerhalb solcher kirchlichen (und diakonischen) Zusammenhänge und mit Blick auf welche Tätigkeitsbereiche bestellt ist. Eine Problemstellung, die im Übrigen seit den Tagen der Aufklärung immer wieder zu heftigen Debatten Anlass gegeben hat. Dabei rückt die Religionsfreiheit – im Sinne der Nicht-Zugehörigkeit – spätestens seit 1990 und im Zuge der Vereinheitlichung der Rechtsräume in Europa verstärkt in den Fokus. Betroffen sind dabei – um nur einige Beispiele zu erwähnen – das nach Art. 140 i. V. m. Art. 137 (3) WRV verbriefte kirchliche Selbstbestimmungsrecht, gerade auf dem Feld des Arbeitsrechts (samt der konkurrierenden europarechtlichen Bestimmungen), die sog. Privilegien an die Kirchen, wie die Staatsleistungen im Gefolge der Säkularisation, aber auch Optionen einer gemeinsamen Vocatio für die Erteilung von ökumenischem Religionsunterricht.

Wie erwähnt, schon im 18. Jahrhundert ist in Deutschland unter Theologen angesichts des landeskirchlichen Zwanges zur Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts die Frage kontrovers diskutiert worden, ob dadurch für bestallte Diener des öffentlichen Predigtamtes nicht ein mit der reformatorischen Freiheit unvereinbarer Bekenntnis- und Lehrzwang ausgeübt wird und damit implizit die Religionsfreiheit in der Kirche infrage gestellt würde.¹⁹ Keine hundert Jahre später stritten liberale, positive und konservative Kreise im Apostolikumstreit und im Fall des Kölner Pfarrers Jatho erneut um die Gewissensfreiheit in der Kirche und über die Lehrbindung der Pfarrer.²⁰ Die Erinnerung an diese Vorkommnisse in der Kirchen- und Theologiegeschichte der vergangenen beiden Jahrhunderte soll illustrieren, dass die allmähliche Sensibilisierung für das Ansinnen von Religionsfreiheit nicht nur dem äußeren Druck geschuldet war, sondern sich auch dem inneren Bewusstseinswandel – zunächst weniger – in Kirche und Theologie verdankte. Was als Forderung an den Staat spätestens seit der Paulskirchenverfassung von 1848 im öffentlichen Raum stand und durch den allmählichen, gesamtulturellen Mentalitätswandel forciert wurde, fand schließlich auch unter den Kirchenmitgliedern verstärkt Anhängerschaft.²¹ Dass die Kämpfe bis heute nicht ausgestanden sind, sondern sich nur gewandelt haben, darf dabei nicht überraschen: Denn was die Religionsfreiheit nach „innen“ anbelangt, so muss sie mit

19 Johann Salomo Semlers Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion ist hier ebenso zu nennen, wie auch das Wirken und die Überlegungen eines Laien-Intellektuellen, wie dem Osnabrücker Juristen und Politikers Justus Möser. Zu letzterem siehe die Würdigung durch: *Albrecht Beutel*, Der „fromme Laie“ Justus Möser. Funktionale Religionstheorie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2020.

20 Vgl. dazu auch: *Ernst Troeltsch*, Gewissensfreiheit (Aus Anlaß des Falles Jatho) [1911], in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922, 134–145. *Troeltschs* Überlegungen zielen auf ein stets im Einzelfall zu leistendes, graduelles Austarieren zwischen der vorrangig zu achtenden Gewissensfreiheit des Einzelnen und der gleichwohl berechtigten Einschränkung durch die Übernahme eines an kirchliche Traditionsgemeinschaft gebundenen Amtes mit seinen spezifischen Verantwortlichkeiten.

21 Allerdings markiert den größten Einschnitt, den es für die Lerngeschichte des kirchlichen Protestantismus in Deutschland in Sachen Demokratie, Rechtsordnung und Selbstständigkeit (inkl. der Achtung und Anerkennung der umfassenden Religionsfreiheit) festzuhalten gilt, das Ende des landesherrlichen Summepiskopats nach 1918. Wie mühsam und zäh es war, bis die politischen und sozialmoralischen Einsichten aus der Geschichte, insbesondere derjenigen der christlichen Aufklärung, in institutioneller Sicht zum Tragen kamen, zeigt eindrücklich das neue Buch von: *Horst Dreier*, Kirche ohne König. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments („Bündnis von Thron und Altar“) 1918/19 unter besonderer Berücksichtigung Preußens und Württembergs, Tübingen 2020. – Man kann daran lernen, dass es weniger die ideellen Vorstellungen und kognitiven Überzeugungsgehalte allein sind als vielmehr die Praktiken des (demokratischen) Selbstversuchs in Ordnungen von Freiheit, welche zur Anerkennung und Stabilisierung von so etwas wie Religionsfreiheit nachhaltig beitragen.

Blick auf die Freiwilligkeit der (Konfessions-)Angehörigkeit einerseits und dem genuin kirchlichen Verkündigungsauftrag andererseits, stets von Neuem austariert werden.²² Kurzum: Es gibt auch je nach Kontext unterschiedlich sinnvolle und mögliche Grade von Religionsfreiheit, jedenfalls mit Blick auf die Freiheit nach innen. Das unterscheidet sie vom den Bereich der Zivilgesellschaft, wie sie durch das Recht strukturiert und vom Staat geschützt wird. Denn hier (im Falle des Staates) würde andernfalls sonst nurmehr die Dissidenz durch Emigration als Möglichkeit bleiben. Bei alledem gilt es zu beachten: Die rechtliche Institution der Religionsfreiheit ist und bleibt auf eine ihr entsprechende und sie tragende Kultur der Religionsfreiheit angewiesen. Und dazu haben auch die christlichen Gemeinschaften, ganz gleich ob sie sich als Volks-, Landes- oder Freikirche verstehen, ihren Beitrag zu leisten.

IV

In allen Debatten um Religionsfreiheit, auch und gerade dort, wo wir eher den Verdacht ihrer Instrumentalisierung hegen, geht es nicht nur um ein rechtliches Gut, sondern oftmals mehr noch um die politische Frage, welchen Stellenwert Religion als öffentliches Gut zukommen soll, gerade auch in einer Gesellschaft, die gleichzeitig multireligiöser, aber auch säkularer zu werden scheint. Ein „Staat ohne Gott“ (H. Dreier) meint nachgerade keine „Gesellschaft ohne Gott“ oder Götter. Hier droht das Ringen um die (negative) Religionsfreiheit je nach Anlass wieder kontrovers zu werden. Nicht nur, wenn es um den Islam geht. Man erinnere sich nur an die Debatte um die sexuelle Aufklärung und ihre Verortung im Kontext schulischer Curricula in Baden-Württemberg vor wenigen Jahren. Hinzu kommt, dass es sich kritisch fragen ließe, wie einer womöglich steigenden, sublimen Islamophobie aktiv entgegengetreten werden kann, wenn auf der anderen Seite eine wachsende Zahl von Menschen in unserem Land Religion dergestalt zur Privatsache (für sich und andere) erklären, dass sie wenig bis kaum Interesse – bisweilen sogar offene Feindschaft – gegenüber religiöser Bildung am Ort der Schule haben. Gewiss, diese Sicht mag selbst schon wieder dem Bewusstsein eines Mitglieds einer im Schwinden begriffenen, vormaligen Majoritätskonfession geschul-

22 Dem Thema der Grundrechte innerhalb der Kirche widmet sich explizit Wolfgang Huber in seiner Rechtsethik. Vgl. *Wolfgang Huber*, Recht und Gerechtigkeit. Grundlinien christlicher Rechtsethik, 3., überarbeitete Auflage, Gütersloh 2006, 514–529.

det sein. Gleichwohl darf man neben den Freikirchen und ihrem eindrücklichen Zeugnisdienst nicht unterschätzen, dass den vormals großen, aber jedenfalls – verglichen mit anderen Religionsgemeinschaften (und den hierzulande kleinen Kirchen [HKK]) – immer noch größeren, historisch etablierten Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteuren nach wie vor auch eine stellvertretende Anwaltschaft für die allgemeine Relevanz von Religion(en) zu kommt. So skeptisch man hinsichtlich der Auffassung von Religion und Glauben als sozialmoralische Ressourcen sein mag, so unbestreitbar sind die damit ausgesprochenen empirischen Tatbestände, wie sich nicht zuletzt an der Vielfalt und Intensität religiös motivierter, sozialer Ehrenamtstätigkeiten zeigen ließe. Als Anwälte einer geschichtlich mit ihnen verbundenen, religionskulturellen Tradition fungieren Landes- als Volkskirchen als Erinnerungsinstanzen an das Christliche. Mehr noch, sie stellen selbst buchstäblich u. a. mit ihren allenthalben sichtbaren (und meist gut „platzierten“) Gebäuden solche Erinnerungsorte dar und auf eine Weise zur Verfügung, indem sie „kulturell und gesellschaftlich [...] repräsentieren, was im kulturellen und gesellschaftlichen Alltag ansonsten nicht mehr ohne weiteres aufzufinden ist: religiös imprägnierte [...] Denk- und Lebensformen.“²³ In dieser schwachen, aber doch nicht stummen Art der Präsenzhaltung ließe sich auf weniger machtbesetzte, aber kulturell nicht unerhebliche Weise etwas von demjenigen Wahrheitspathos erhalten, das Troeltsch nicht zu Unrecht dem Kirchentypus zuerkannte.

Was aber hat das mit Religionsfreiheit zu tun? Nun, so wichtig die immer gewährte Möglichkeit zur Freiheit von der Religion gerade als rechtliches Kriterium bleibt, so elementar lebt Religionsfreiheit doch davon, dass diese Freiheit als eine Freiheit zu einer der unterschiedlichen Religionen gelebt wird und (mindestens sporadisch und versuchsweise) gelebt werden kann, und zwar auch öffentlich. 500 Jahre nach Beginn der Täuferbewegung gilt es, deren und nicht nur deren maßgebliche Einsicht weiterhin zu beherzigen: „Es scheint sich die Idee der Gnade deren Zwangsverteilung grundsätzlich zu widersetzen.“²⁴ Das eröffnet die Chance zum Mündigwerden im eigenen Glauben und Zweifeln. Mehr noch, es zielt auf ein offen und unterschiedlich gelebtes Christentum als ein Ausdruck von Religionsfreiheit, nicht zuletzt im

23 *Christian Albrecht*, Das Pfarrhaus als Tabernakel, in: *ders. & Reiner Anselm*, Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus, Tübingen 2020, 177–188, 187.

24 *Martin Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M. 1998, 355.

Mit- und Füreinander von und mit Anders- und Nicht-Glaubenden. Eine Freiheit, die nicht in diesem Sinne kommunikativ und sozial gelebt werden würde, bliebe im Grunde gestalt- wie konturenlos. Der lange Weg zur Religionsfreiheit ist somit noch lange nicht zu Ende, nicht für die altgewordenen Landeskirchen, aber – Gott lob, so könnte man fast sagen – auch nicht für die Täufergemeinden und für andere Freikirchen. Und wenn es uns gelingt, aus unseren unterschiedlichen Geschichten und Erfahrungen gemeinsam zu lernen, dann muss dieser Weg fortan kein steiniger mehr sein, sondern im Gegenteil ein äußerst spannender und lehrreicher.

Bibliografie

- Albrecht, Christian*, Das Pfarrhaus als Tabernakel, in: *ders. & Anselm*, Differenzierung und Integration, 177–188.
- *& Reiner Anselm*, Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus, Tübingen 2020.
- Beutel, Albrecht*, Der „fromme Laie“ Justus Möser. Funktionale Religionstheorie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2020.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, 92–114.
- , Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 92–114.
- Dreier, Horst*, Kirche ohne König. Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments („Bündnis von Thron und Altar“) 1918/19 unter besonderer Berücksichtigung Preußens und Württembergs, Tübingen 2020.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Protestantische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs, in: *ders.*, Fachmenschenfreundschaft, 295–322.
- , Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin/Boston 2014.
- Habermas, Jürgen*, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.
- Heckel, Martin*, Martin Luthers Reformation und das Recht. Die Entwicklung der Theologie Luthers und ihre Auswirkungen auf das Recht unter den Rahmenbedingungen der Reichsreform und Territorialstaatsbildung im Kampf mit Rom und den „Schwärmern“, Tübingen 2016.
- Hirsch, Emanuel*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh 1960.
- Huber, Wolfgang*, Recht und Gerechtigkeit. Grundlinien christlicher Rechtsethik, 3., überarbeitete Auflage, Gütersloh 2006.
- Humboldt, Wilhelm von*, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), in: *ders.*, Werke in fünf Bänden, Bd. I: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Darmstadt 1960, 56–233.
- Iseli, Andrea*, Gute Policy. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2009.
- Joas, Hans*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.
- Nussbaum, Martha C.*, Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York 2008.
- Polke, Christian*, Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition, in: *EvTh* 70 (2010), 268–283.

- Reinhard, Wolfgang*, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte von den Anfängen in die Gegenwart, München ²2000.
- Troeltsch, Ernst*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz Rendtorff, Berlin/New York 2001, 199–316.
- , Gewissensfreiheit (Aus Anlaß des Falles Jatho) [1911], in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, 134–145.
- , Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen ²1922.
- , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994.
- Walzer, Martin*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M. 1998.
- Winkler, Heinrich August*, Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte, Bd. 1: Vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bd. 2: Vom ‚Dritten Reich‘ bis zur Wiedervereinigung (2000), Sonderausgabe München ²2020.
- Zagorin, Perez*, How the Idea of Religious Toleration came to the West, Princeton Univ. Press: Princeton/Oxford 2003.