

„Der lange Weg zur Religionsfreiheit“

Eine freikirchliche Sicht*

MARTIN ROTHKEGEL

1 Religionsfreiheit und Toleranz

Dem vorliegenden Beitrag wurde im Rahmen dieser Tagung die Aufgabe zugewiesen, den Weg zur Religionsfreiheit aus einer spezifisch freikirchlichen, in diesem Fall baptistischen, Sicht im Unterschied zu einer spezifisch landeskirchlichen Perspektive in den Blick zu nehmen. Dazu ist zunächst einmal zu betonen: Ein solcher Unterschied besteht nicht, was die Bejahung der Religionsfreiheit als unveräußerlichem Grundrecht betrifft, das durch die staatliche Ordnung garantiert werden muss. Die in Deutschland vertretenen christlichen Kirchen berufen sich durchweg auf die Religionsfreiheit und treten auch dann, wenn es um die religiöse Freiheit nichtchristlicher Gruppen und Personen geht, für die Verwirklichung dieses Grundrechts ein. Die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), die 2003 die *Charta Oecumenica* angenommen haben, haben sich verpflichtet, „die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion oder Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen“¹ (wobei allerdings die Klausel „im Rahmen des geltenden Rechts“ misstrauisch macht, denn das derzeit geltende Recht ermöglicht durchaus nicht in allen Ländern Europas religiösen Minderheiten die freie Religionsausübung).

* Die Vortragsform wurde überarbeitet.

¹ *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa (2001/2003). PDF online: <https://www.oekumene-ack.de/themen/charta-oecumenica/> (16.2.2021), dort S. 10.

Religionsfreiheit und Toleranz liegen im Sprachgebrauch eng beieinander. Wenn im Mittelpunkt der christlichen Botschaft der Absolutheitsanspruch Jesu steht, dann besteht im Christentum ein besonderer Reflexionsbedarf im Hinblick auf Toleranz gegenüber Andersgläubigen. Die Geschichte der christlichen Religion verdeutlicht auf erschreckende Weise, dass der exklusive Wahrheitsanspruch des Christentums von der Spätantike an bis weit in die Neuzeit von „christlichen Obrigkeiten“ durch Zwang und Gewalt bis hin zur physischen Vernichtung religiös Andersdenkender durchgesetzt wurde.²

Religionsfreiheit geht insofern über Toleranz hinaus, als Religionsfreiheit die Möglichkeit einer „christlichen Obrigkeit“ oder eines „christlichen Staates“ ausschließt und die religiös neutrale Ausübung staatlicher Macht einfordert. Die Unterscheidung zwischen Toleranz und Religionsfreiheit spielt für die freikirchlichen Traditionen, deren Anhänger in besonderem Maße unter der Intoleranz der herrschenden Kirchen gelitten haben, eine wichtige Rolle. Sie ist daher ein geeigneter Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen, die in drei Abschnitte gegliedert sind.

Ein prominenter amerikanischer baptistischer Theologe des 20. Jahrhunderts, George Truett (1867–1944), hielt am 16. Mai 1920 auf den Stufen des Kapitols in Washington DC eine Predigt über die Religionsfreiheit, deren Text anschließend weite Verbreitung als Traktat fand:

„Uns geht es nicht um bloße Toleranz, sondern um absolute Freiheit. Zwischen Toleranz und Freiheit besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Toleranz bedeutet, dass jemand sich das Recht anmaßt, andere zu tolerieren. Toleranz ist ein Zugeständnis, Freiheit ist ein Recht. Toleranz ist eine Frage der Zweckmäßigkeit, Freiheit ist eine Frage des Prinzips. Toleranz ist ein Geschenk von Menschen, während Freiheit ein Geschenk von Gott ist.“³

Religiöse Toleranz ist die Duldung religiöser Abweichler durch die Mehrheitsreligion, die Mehrheitsgesellschaft oder die Obrigkeit. Dabei behält diejenige Instanz, die die Toleranz gewährt, die Kontrolle darüber, welche religiösen Abweichungen geduldet werden und welcher Grad von Entfaltungsmöglichkeiten den Abweichlern gewährt wird. Der Islam ist das klassische Beispiel einer toleranten Religion, da in traditionellen islamischen Staatsordnungen Juden und Christen als „Leute des Buches“ (d. h. monotheistische Offenbarungsreligionen) als

² Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2008.

³ George W. Truett, *Baptists and Religious Liberty*, Nashville (TN) 1920, zitiert nach: H. Leon McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville (TN) 1990, 469.

Untertanen minderer Rechtsstellung geduldet wurden. Religiöse Toleranz ist durchaus vereinbar, ja in aller Regel verknüpft mit der Existenz einer Staatsreligion und stellt die Zuständigkeit der Obrigkeit für die Religion (*cura religionis*) keineswegs in Frage. Die zaghaften Anfänge religiöser Toleranz in einigen „christlichen“ Staaten Europas, so etwa in den Niederlanden seit dem frühen und in England seit dem späten 17. Jahrhundert, ein Jahrhundert später auch in Preußen, wurden mit Theorien legitimiert, wonach solche Gruppen außerhalb der jeweiligen Staatskirchen geduldet werden können, von denen kein schädlicher Einfluss auf die Moral der Bevölkerung zu befürchten und bei denen ein notwendiges Minimum religiöser Wahrheit gewahrt sei.⁴

Im Zuge der Aufklärung schmolz der Umfang des von den Abweichlern als Bedingung für die Tolerierung erwarteten „Wahrheitsminimums“ stetig ab. Hatte der englische *Act of Toleration* von 1689 von den Dissentern noch die Zustimmung zu allen wesentlichen Lehrartikeln der Kirche von England gefordert, plädierten die Aufklärer des 18. Jahrhunderts dafür, die Tolerierbarkeit auf all jene auszudehnen, die sich zu den Grundsätzen einer „vernünftigen“ Religion bekannten, insbesondere der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der moralischen Verantwortlichkeit jedes Menschen gegenüber der Gottheit. Schließlich verflüchtigte sich auch dieses metaphysische Minimum, und es blieb allein das – willkürlich auslegbare – Kriterium der moralischen oder gesellschaftlichen (d. h. nicht zuletzt der ökonomischen) Nützlichkeit, an das die Duldung religiöser Minderheiten gebunden wurde. Entsprechend konnte die Breite der tolerierbaren Standpunkte immer mehr erweitert werden und einer faktischen Religionsfreiheit nahekommen. Grundsätzlich gilt dennoch Truetts Feststellung: „Zwischen Toleranz und Freiheit besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Toleranz bedeutet, dass jemand sich das Recht anmaßt, andere zu tolerieren.“

Mit dem Begriff der Toleranz verbinden baptistische Geschichtserzählungen die bedrückende Zeit der Toleranzgesetzgebung in England, die mit dem *Act of Toleration* begann und erst in den 1830ern überwunden wurde. Seit 1689 galt für bestimmte religiöse Gemeinschaften außerhalb der anglikanischen Staatskirche Straffreiheit. Baptisten,

4 Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2012; Friedrich Vollhardt u. a. (Hg.), Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit (Frühe Neuzeit 198), Berlin/Boston 2015; Sascha Salatowsky & Winfried Schröder (Hg.), Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen 10), Stuttgart 2016.

Kongregationalisten und Presbyterianer wurden wegen ihrer Nichtteilnahme am Kultus der Staatskirche nicht mehr als Kriminelle verfolgt und durften sich in unauffälligen Betsälen versammeln. Dies war eine erhebliche Verbesserung gegenüber der gewaltsamen Verfolgung, mit der der englische Staat von 1660–1668 gegen die christlichen Gruppen außerhalb der Staatskirche vorgegangen war. Aber auch unter der Toleranzgesetzgebung hatten die Dissenter eingeschränkte bürgerliche Rechte. So durften sie keine öffentlichen Ämter ausüben und nicht an Universitäten studieren. Noch strengeren Einschränkungen unterlagen Katholiken, Unitarier, Quäker und Juden.⁵

Das Schlagwort Toleranz hat also aus baptistischer Perspektive keinen guten Klang. Die Baptisten forderten für sich selbst keine Toleranz, und in einem gewissen Sinne waren sie auch selbst nicht tolerant gegenüber Andersdenkenden, nämlich sofern man darunter im Sinne der Aufklärung versteht, dass mehreren oder gar allen religiösen Überzeugungen ein Wahrheitsgehalt zuzugestehen sei. Die Baptisten vertraten (und vertreten in der Regel noch in der Gegenwart) ein exklusivistisches Verständnis des christlichen Wahrheitsanspruchs. Zum Wesen der christlichen Wahrheit gehöre es aber, dass sie nur in Freiheit angenommen werden könne. Wo ein Bekenntnis zur christlichen Lehre erzwungen werde, komme kein heilswirksamer Glaube zustande, denn dieser sei ein Geschenk Gottes, das allein durch den Heiligen Geist bewirkt werden könne. Die weltliche Obrigkeit dürfe sich nicht in religiöse Dinge einmischen, sondern müsse es jedem und jeder Einzelnen überlassen, sich zum christlichen Glauben zu bekennen – oder eben auch nicht. Von Anfang an setzten baptistische Aussagen über die Glaubensfreiheit logisch voraus, dass es notwendigerweise auch eine Freiheit zum Unglauben geben müsse. Das baptistische Verständnis der Religionsfreiheit lief auf die Forderung nach einer vollständigen Selbstentmachtung der christlichen Religion hinaus und war in dieser Hinsicht weitaus radikaler als die Toleranzdiskurse der Aufklärung.

Die ersten Baptistengemeinden entstanden kurz nach 1600 aus der apokalyptisch zugespitzten Fundamentalkritik radikaler englischer Protestanten am bestehenden Christentum. Nicht nur die (damals von allen Protestanten als „antichristlich“ perhorreszierte) römische Kirche, sondern auch ihre „Tochter“, die Kirche von England, ja sogar die nach einer calvinistischen Theokratie strebenden Puritaner standen aus die-

⁵ *John Coffey*, *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689* (Studies in Modern History), Essex 2000, 199.

ser Sicht unter der Herrschaft des Antichrist. Getrieben von der Frage, wie eine Kirche aussehen müsste, die vollständig von der Macht des Antichrist befreit sei, gelangten John Smyth, Thomas Helwys und andere frühe Baptisten kurz nach 1600 zu der Auffassung, dass das Christwerden – und somit auch die Taufe – und das gesamte Leben der christlichen Gemeinde auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhen müsse.⁶

Thomas Helwys (ca. 1570–1616), der 1612 die ersten Baptistengemeinden in England gründete, argumentierte: Glaubenszwang und Religionsverfolgung in jeder Form seien Kennzeichen des Antichrist, und solange die weltliche Obrigkeit sich in religiöse Dinge einmische und die Menschen zum Glauben zwingen wolle, dauere die Herrschaft des Antichrist an:

„For men’s religion to God is between God and themselves. The king shall not answer for it. Neither may the king be judge between God and man, Let them be heretics, Turks, Jews, or whatsoever, it appertains not to the earthly power to punish them in the least measure.“⁷

Gerade aus ihrem – aus der Perspektive der Aufklärung – „intoleranten“ Exklusivismus ergab sich für die Baptisten die Forderung nach Religionsfreiheit, und zwar auch für die Bekenner der Unwahrheit.⁸ In einem der frühesten baptistischen Glaubensbekenntnisse von 1612 heißt es:

„That the magistrate is not by virtue of his office to meddle with religion or matters of conscience, to force or compel men to this or that form of religion, or doctrine: but to leave Christian religion free to every man’s conscience, and to handle only civil transgressions (Rom. XIII).“⁹

Nicht alle Baptisten forderten im Laufe der Geschichte die Religionsfreiheit, die Abschaffung der Staatskirchen und die Trennung von Kirche und Staat kämpferisch ein. Auch das kam vor, dass Baptisten sich mit der bloßen Duldung ihrer Minderheitsgemeinschaft begnügten und die dominante Rolle der Staatsreligionen nicht offensiv in Frage stell-

6 James R. Coggins, John Smyth’s Congregation: English Separation, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History 32), Waterloo (Ontario)/Scottsdale (PA) 1991; Jason K. Lee, The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite, Macon (GA) 2003.

7 Thomas Helwys, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612), hg. von Richard Groves, Macon (GA) 1998, 53.

8 Im Gegensatz zu anderen Independenten traten die Baptisten für die Religionsfreiheit der (in England verfolgten) Katholiken ein, obwohl sie deren Lehre als „antichristlich“ betrachteten, Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, Stuttgart 1965, 574–578.

9 William L. Lumpkin (Hg.), Baptist Confessions of Faith, Valley Forge (PA) 1969, 140.

ten. Diese Haltung überwog im 19. Jahrhundert bei den Baptisten in Deutschland. Die provokante Ausnahme war bekanntlich Julius Köbner (1806–1884), der im Revolutionsjahr 1848 ein radikales Manifest für die Trennung von Staat und Kirche veröffentlichte.¹⁰ Dagegen forderten Johann Gerhard Oncken (1800–1884) und Gottfried Wilhelm Lehmann (1799–1882) in ihren kleinschrittigen, geduldigen Verhandlungen mit protestantischen Obrigkeiten ganz bewusst lediglich Toleranz und mieden die offene Konfrontation mit dem Staatskirchentum. Ihr pragmatisches Vorgehen war zwar weniger folgerichtig und spektakulär als das von Köbner, aber unter den herrschenden Verhältnissen durchaus effektiver.¹¹

Anders als ihre englischen und amerikanischen Glaubensgenossen richteten sich die deutschen Baptisten in ihrer Stellung als eine geduldete Konfession minderen Rechts behaglich ein. 1919 begrüßten baptistische Zeitschriften sogar ausdrücklich, dass massive Privilegien der ehemaligen Staatskirchen auch in der Weimarer Republik weiter bestanden, also dass jene „hinkende“ Trennung von Kirche und Staat zustande kam, auf die die bis heute andauernde Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch den deutschen Staat zurückgeht. Man befürchtete 1919 auf freikirchlicher Seite, dass die protestantischen Großkirchen ohne staatliche Alimentierung so geschwächt würden, dass eine massive Entchristlichung der Gesellschaft zu befürchten stünde.¹² Vor den möglichen Konsequenzen dessen, was Baptisten seit ihrer Entstehungszeit unter Religionsfreiheit verstanden hatten, graute es zuweilen sogar den Baptisten selbst.

10 *Julius Köbner*, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk (1848), hg. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006.

11 *Ulrich Schöntube*, Gottfried Wilhelm Lehmann. Die Entstehung der baptistischen Gemeinde in Berlin und die Religionsfreiheit in Preußen, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70 (2015), 159–178; *Herbert Strahm*, Dissentertum im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Freikirchen und religiöse Sondergemeinschaften im Beziehungs- und Spannungsfeld von Staat und protestantischen Landeskirchen (Münchener kirchenhistorische Studien, NF 5), Stuttgart 2016, 350–380; *Thomas Hahn-Bruckart*, Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: *Martin Rothkegel & Reinhard Assmann* (Hg.), Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat (Schriftenreihe des Berliner Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung 30), Berlin 2019, 233–254.

12 *Jonathan Scheer*, Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse, in: Freikirchenforschung 21 (2012), 51–68.

2 Religionsfreiheit und Menschenrechte

Die Idee der Religionsfreiheit hat ihren Ursprung in der Theologie der nonkonformistischen evangelischen Bewegungen der Frühen Neuzeit. Die Menschenrechtsidee hat ihren Ursprung im philosophischen Postulat eines allem positiven Recht vorausgehenden Naturrechts. Die Religionsfreiheit und die naturrechtlich begründete Menschenrechtsidee sind insofern verknüpft, als die Forderung nach Religionsfreiheit den Ausschlag dafür gab, individuelle Freiheitsrechte unter Berufung auf das Naturrecht in staatlichen Rechtsordnungen zu verankern, zuerst 1776 in der aufständischen Kolonie Virginia und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika.¹³

Seit ihrer Entstehung im frühen 17. Jahrhundert vertraten die Baptisten, so wie vor ihnen teilweise schon die Täufer des 16. Jahrhunderts und die Böhmisches Brüder des späten 15. Jahrhunderts, mehr oder weniger konsequent reflektierte Forderungen nach völliger Freiwilligkeit des religiösen Bekenntnisses, Nichtverfolgung von religiös Andersdenkenden, Trennung von Staat und Kirche, Nichteinmischung des Staates in den religiösen Bereich und Gleichbehandlung aller religiösen Überzeugungen und Gemeinschaften durch die Obrigkeit. Diese Forderungen wurden ursprünglich rein theologisch durch die Auslegung biblischer Texte begründet. Es handelte sich um extreme Außenseiterpositionen verfolgter Minderheiten, die kaum eine Möglichkeit hatten, auf die politischen Verhältnisse ihrer Zeit Einfluss zu nehmen. Ausnahmen waren die kurze Phase der englischen Revolution von 1642–1660, als die Baptisten ihre Fundamentalkritik am Staatskirchentum aktiv in die politische Diskussion einbrachten,¹⁴ und die von der baptistischen Lehre inspirierte Gründung des säkularen und demokratischen Modellstaats Rhode Island durch Roger Williams (1603–1683), der 1639 auch die erste Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden mitbegründete.¹⁵

Die damals entwickelten Argumentationen erlangten in den 1770er Jahren in der Amerikanischen Revolution in einem veränderten Kontext neue Aktualität. Die theologischen Traditionen des englischsprachigen Dissentertums des 17. Jahrhunderts verbanden sich nun mit

13 William H. Brackney, *Human Rights and the World's Major Religions*, Bd. 2: *The Christian Tradition*, Westport (CT) 2005, 54–70.

14 John Coffey, *Rejections of Christendom in the English Revolution (1640–1669): The Radical Protestant Critique of State Religion*, in: Rothkegel & Assmann (Hg.), *Eine freie Kirche*, 89–111.

15 Edwin S. Gaustad, *Roger Williams*, Oxford 2005 (*Lives and Legacies*).

emanzipatorischen Denkansätzen der Aufklärung.¹⁶ Seit dem späten 18. Jahrhundert trat neben die theologische Begründung der Religionsfreiheit das Argument, Religionsfreiheit sei ein allen Menschen von Natur aus zustehendes Recht. Vor allem in Nordamerika griffen die Baptisten, Quäker und andere religiöse Minderheiten früh naturrechtliche Argumentationen der Aufklärung auf, um ihre Forderung nach Religionsfreiheit im politischen Diskurs zu kommunizieren.

Durch Koalitionen mit kirchen- und religionskritischen Vertretern der Aufklärung gelang es den von der Staatskirche bedrängten Baptistengemeinden im revolutionären Virginia, ein Menschenrecht auf Religionsfreiheit in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 zu verankern, die wegweisend für die amerikanische Verfassungsgeschichte wurde; sie war auch die Vorlage der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789, in der die Aussagen zur Religionsfreiheit allerdings nicht übernommen sind. Auch der *Erste Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika* von 1791, der bis heute die juristische Grundlage für die Trennung von Staat und Kirche in den USA ist, kam unter aktiver Beteiligung baptistischer Bürgerinitiativen und gegen den Widerstand der Mehrheitskonfessionen zustande.¹⁷

Aus der Perspektive der nordamerikanischen Baptisten war es theologisch konsequent, ihre Anliegen in der politischen Sphäre ohne Berufung auf den offenbarten Willen Gottes, also ohne Berufung auf Bibeltexte und Glaubensartikel, sondern allein mit Vernunftargumenten zu artikulieren. Aus baptistischer Sicht war es grundlegend, dass Glaubenswahrheiten nur für die freiwillig Glaubenden einsichtig und verbindlich seien und daher nicht Gegenstand staatlicher Gesetzgebung sein können. Alle staatlichen Ordnungen und durch die Staatsgewalt sanktionierten Normen müssen in Konsequenz der Trennung von Staat und Kirche für alle Menschen unabhängig von ihrer religiösen Erkenntnis aufgrund von Vernunft, Erfahrung oder Übereinkunft einsichtig sein. Die naturrechtliche Menschenrechtsidee der Aufklärung ist keineswegs der Ursprung, wohl aber die in den außerkirchlichen Bereich hinein kommunizierbare Gestalt des genuin theologischen Anliegens der Religionsfreiheit.

Das Skandalöse an der Rolle der Baptisten bei der politischen Durchsetzung der Religionsfreiheit in den USA um 1800 bestand zum

16 LeRoy Moore, Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära, in: Heinrich Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 276–307.

17 Curtis W. Freeman, *The Wall of Separation: Church and State in the United States of America*, in: Rothkegel & Assmann (Hg.), *Eine freie Kirche*, 113–139.

einen darin, dass sich hier eine religiöse Minderheit mit erklärten Kirchenfeinden verbündete, um die Mehrheitskirchen zu entmachten. Zum anderen war die Behauptung, es gebe angeborene, unterschiedslose Freiheitsrechte auch des gefallenen, unerlösten Menschen, die selbst den Bereich des Glaubens miteinschließen, für die allermeisten Kirchen und Theologen inakzeptabel und galt teilweise bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein als unvereinbar mit dem christlichen Menschenbild.

Die römisch-katholische Kirche verurteilte die Behauptung eines Menschenrechts auf Religionsfreiheit im *Syllabus errorum* von 1864 ausdrücklich als Irrlehre, nahm aber ein Jahrhundert später mit der Erklärung *Dignitatis humanae* des II. Vatikanischen Konzils von 1965 eine in der Dogmengeschichte beispiellose Kurskorrektur vor.¹⁸ Auch in den deutschen evangelischen Landeskirchen verhielten sich Kirchenleitungen und Theologen auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg überwiegend reserviert, teilweise ablehnend gegenüber der Menschenrechtsidee als Gegenstand theologischer Reflexion und kirchlichen Handelns. Zum Durchbruch des Menschenrechtsgedankens in der deutschen evangelischen Theologie um 1970 trugen sowohl die Verankerung der Menschenrechte in der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland als auch internationale ökumenische Kontakte bei, etwa im Rahmen des Lutherischen Weltbundes, des Reformierten Weltbundes und des Ökumenischen Rats der Kirchen.¹⁹

Wichtige Impulse gingen dabei insbesondere von den nordamerikanischen protestantischen Schwesterkirchen aus, in denen sich der Menschenrechtsgedanke einschließlich des Grundsatzes der Religionsfreiheit seit dem 19. Jahrhundert über konfessionelle Grenzen hinweg durchgesetzt hatte. Die Formulierung des Artikels 18 über die Religionsfreiheit in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* vom 20. Dezember 1948 stammt von dem ameri-

18 Karl Gabriel, Christian Spieß & Katja Winkler (Hg.), *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche* (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2), Paderborn 2016; Konrad Hilpert, „Dignitatis Humanae“: die vatikanische Deklaration über die Religionsfreiheit, in: Peter Antes & Heinrich de Wall (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven* (Interreligiöser Dialog in gesellschaftlicher Verantwortung 3), Stuttgart 2018, 102–114.

19 Martin Honecker, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, 342–353, 695–708; Hartmut Kreß, *Gewissens- und Religionsfreiheit im Protestantismus: lutherische, reformierte, liberale Ansätze und ihre Grenzen*, in: Antes & de Wall (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 89–101; Ulrich H.J. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder* (UTB 2107), Göttingen 2019, 142.

kanischen Lutheraner Frederik Nolde (1899–1972), der als Vertreter der amerikanischen Kirchen und Missionsgesellschaften am Entwurf der Erklärung mitwirkte.²⁰

Die theologischen Bedenken gegen die Integration des Menschenrechtsgedankens in die christliche Lehre mögen aus der Perspektive der Gegenwart, in der der unverzichtbare Beitrag der Kirchen zur Durchsetzung und Wahrung der Menschenrechte geradezu selbstverständlich erscheint, irritieren. Sie waren jedoch keineswegs abwegig, denn es stellt sich ja in der Tat die Frage, in welchem Verhältnis die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* postulierten anthropologischen und ethischen Axiome von universalem Geltungsanspruch zur biblischen Botschaft stehen und welcher Stellenwert ihnen in Lehre und Leben der Kirche zukommen kann.

Die (ideengeschichtlich sekundäre) Verknüpfung der Religionsfreiheit mit dem Menschenrechtsgedanken hatte zur Folge, dass die Religionsfreiheit ihren Ort im Ganzen der evangelischen Theologie in der Sozialethik fand. Zwar hat die Sozialethik in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem die ethische Expertise (neben der Kontingenzbewältigung) als Kernkompetenz der Kirche wahrgenommen wird, als besonders prominente theologische Disziplin zu gelten und ist keineswegs ein Appendix zum Kernbereich der Theologie. Aber es fällt doch auf, dass sich die evangelischen Landeskirchen durch die Rezeption der Religionsfreiheit nicht zu einer Revision ihrer dogmatischen Traditionen und kirchlichen Praxis veranlasst sahen, obwohl diese in einigen Punkten im Widerspruch zum religiösen Selbstbestimmungsrecht des Menschen stehen – angefangen mit der Frage, wie ein Mensch Christ und Glied der Kirche wird.

Am Beispiel der Kindertaufe wird deutlich, dass die Religionsfreiheit gewissermaßen als unverbundener Anhang zu einer kirchlichen Lehre und Praxis hinzugetreten ist, die in vieler Hinsicht in Kontinuität zu einem vormodernen Verständnis des Christentums steht, das keine individuelle Glaubensentscheidung vorsah und das die Durchsetzung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion mit Zwangsmitteln ausdrücklich befürwortete. Aus der Sicht eines außenstehenden Beobachters, der die außerordentliche Bedeutung und die Aufrichtigkeit des kirchlichen Einsatzes für Menschenrechte und Religionsfreiheit keineswegs unterschätzt, könnte man formulieren: Die Religionsfreiheit ist an die Theologie des staats- und landeskirchlich verfassten

20 *Brackney*, Human Rights, Bd. 2, 64.

Protestantismus von außen herangetragen worden, als ein nicht genuin theologisches Anliegen, das bestenfalls als „Säkularisation und Fortbildung, ja Verfremdung der genuin reformatorischen Gedanken“²¹ wahrgenommen werden konnte, wurde aber, ähnlich wie zuvor bereits beispielsweise das heliozentrische Weltbild oder die Evolutionslehre, von den evangelischen Theologen nach anfänglichem Zögern konstruktiv verarbeitet und rezipiert, indem man es außerhalb des normativen Kernbereichs der kirchlichen Lehre unterbrachte.

3 Religionsfreiheit als Ursprungsimpuls und Strukturprinzip freikirchlicher Lehr- und Gemeindebildung

Es fehlt allerdings durchaus nicht an Interpretationsansätzen, die die Religionsfreiheit stärker im Kernbereich evangelischer Lehre verankern, und diese Sicht wurde im Zusammenhang mit dem Reformationsgedenken 2017 auch in einer breiteren Öffentlichkeit diskutiert. Dass man Menschen in Glaubensdingen weder zwingen darf noch zwingen kann, ergibt sich in der Tat aus dem reformatorischen Glaubensverständnis und gehört zu den zentralen Aussagen in Luthers Obrigkeitsschrift von 1523:

„Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und weil damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und sich um ihre Sache kümmern und so oder so glauben lassen, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt nötigen. Denn es ist ein freies Werk um den Glauben, zu dem man niemand zwingen kann, ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt erzwingen und schaffen sollte. Daher ist das allgemein verbreitete Wort genommen: Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“ (WA 11, 264).²²

Dass diese Überlegungen nicht den Verlauf der Reformation und die Ausgestaltung der lutherischen Kirchentümer bestimmt haben, liegt auf der Hand. Die Entfaltung der vom reformatorischen Glaubensbegriff ausgehenden emanzipatorischen Impulse und die Entwicklung des modernen Konzepts der Religionsfreiheit vollzogen sich außerhalb

21 Axel Freiherr von Campenhausen, Religionsfreiheit, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Jus ecclesiasticum 50), hg. von Joachim E. Christoph, Tübingen 1995, 256–328, dort: 261.

22 Baptistische Autoren des 17. Jahrhunderts beriefen sich bei ihren Argumentationen für die Religionsfreiheit ausdrücklich auf Martin Luther und dessen Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523): Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 1614–1661, London 1846, 220, 370; Roger Williams, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, hg. von Richard Groves, Macon (GA), 2001, 16f, 25.

der deutschen protestantischen Staatskirchen und ihrer theologischen Universitätsfakultäten. Statt mit dem lutherischen Kirchenrechtler Axel von Campenhausen in dieser außer-territorialkirchlichen (aber dennoch nicht außerkirchlichen) und außer-akademischen (aber nicht außertheologischen) Evolution reformatorischer Impulse eine „Säkularisation“ oder „Verfremdung der genuin reformatorischen Gedanken“ zu sehen, kann man mit dem baptistischen Theologen Uwe Swarat urteilen:

„Die wahren Erben der Reformation sind in diesem Punkt die Vertreter des Freikirchentums geworden, vor allem die Nonkonformisten, Dissenter und Baptisten. Die heutige Trennung von Kirche und Staat (wie sie in strikter Form in den USA, in eingeschränkter form bei uns in Deutschland praktiziert wird), vor allem aber die weltanschauliche Neutralität des Staates und das Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit wurzeln in der Theologie Luthers, sind aber nicht durch die lutherischen Kirchen, sondern durch die Freikirchen in die Gegenwart vermittelt worden.“²³

Die Vorstellung, dass sich direkt aus dem Wesen des christlichen Glaubens heraus die Notwendigkeit völliger Religionsfreiheit ergebe, war Vorzeichen und theologisches Strukturprinzip der frühen baptistischen Lehr- und Gemeindebildung. Die Gründung der ersten baptistischen Gemeinden in England durch Thomas Helwys und seine Anhänger geschah in der Absicht, eine Form der christlichen Kirche zu verwirklichen, die in jeder Hinsicht vom „antichristlichen Malzeichen“ des Zwangs in Glaubensdingen gereinigt sei. Was nicht freiwillig ist, kann aus dieser Perspektive nicht christlich sein: Demnach kann der Mensch nur freiwillig das Evangelium annehmen, freiwillig die Taufe empfangen und Glied der Kirche werden, beruhen Bestand und Funktion der Kirche auf freiwilliger Betätigung und freiwilligen Beiträgen, muss sich die Kirche jeglicher Zuhilfenahme staatlicher Zwangsmittel enthalten. Es trifft nicht zu, dass die englischen Baptisten erst aufgrund ihrer Verfolgung durch die Obrigkeit zu Verteidigern der Religionsfreiheit wurden. Vielmehr standen die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat und Religionsfreiheit nicht nur für Christen, sondern auch für „Häretiker, Muslime, Juden und wen auch immer“ am Anfang der baptistischen Bewegung.

Dass die Baptisten nicht erst durch die Aufklärung oder den politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts über die Religionsfreiheit „gestolpert“ seien, betonte mit pathetischem Nachdruck einer der Red-

²³ Uwe Swarat, Luther und Baptisten über Glaubensfreiheit, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 115–121, dort: 119f.

ner des Baptistischen Weltkongresses in London 1905, der kanadische Theologe John D. Freeman:

„[...] we affirm the right of every human being to exemption in matters of faith and conscience from all coercion or intimidation by any earthly authority whatsoever. Our demand has been not simply for religious toleration, but religious liberty; not sufferance merely, but freedom; and that not for ourselves alone, but for all men. We did not stumble upon the doctrine. It inheres in the very essence of our belief. Christ is Lord of all. Every attempt to put the conscience in thrall to human authority is Lèse-Majesté to the King of kings, and a negation of the privileges and responsibilities conferred by Him upon the individual soul.“²⁴

Nicht nur bei den Baptisten, sondern auch in anderen freikirchlichen Traditionen wird der Religionsfreiheit eine zentrale theologische Bedeutung zugeschrieben, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Begründungskontexten, so etwa bei den Quäkern oder den Siebenten-Tags-Adventisten. Es trifft allerdings nicht zu, dass die Religionsfreiheit als Ursprungsimpuls und Strukturprinzip durchweg aller freikirchlichen Lehr- und Gemeindebildungen gelten kann. Im Spektrum der nonkonformistischen evangelischen Bewegungen außerhalb der Staats- und Landeskirchen gab es sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart durchaus Gruppen, für die die Forderung nach freier Ausübung anderer Glaubensüberzeugungen als ihrer eigenen gar nicht in den Blick geriet. Die freikirchlichen konfessionellen Traditionen sind theologisch kaum auf einen Nenner zu bringen oder in vielen Fällen auch in sich theologisch pluralistisch aufgestellt.

Dennoch ist es aus der historischen Rückschau wohl berechtigt, in der theologischen Reflexion der Forderung nach Religionsfreiheit, nach einer grundsätzlichen Abkehr von der gewaltsamen Durchsetzung des christlichen Wahrheitsanspruchs, das bedeutsamste theologische Vermächtnis der nonkonformistischen evangelischen Bewegung der Frühen Neuzeit zu sehen. Man könnte dies nicht nur anhand der Baptisten, der Quäker und weiterer aus dem englischen Protestantismus entstandener Bewegungen²⁵ demonstrieren, sondern auch anhand der Täuferbewegungen²⁶ und des Spiritualismus²⁷ der Reformationszeit. Weniger

²⁴ *John Howard Shakespeare* (Hg.), *The Baptist World Congress. London, July 11–19, 1905. Authorised Record of Proceedings*, London 1905, 23 f.

²⁵ *Coffey*, *Persecution and Toleration*.

²⁶ *Harold S. Bender*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz*, 111–134.

²⁷ *Klaus Deppermann*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Hans-Rudolf Guggisberg & Bernd Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert* (Wolfenbütteler Forschungen 51), Wiesbaden 1992, 231–247.

bekannt ist, dass bereits die Böhmisches Brüder des ausgehenden 15. Jahrhunderts Forderungen nach Religionsfreiheit artikulierten und ihrer gesamten Lehre und Gemeindepraxis den Grundsatz voranstellten, dass der Mensch nur frei und ohne Zwang zum Heil gelange könne. Darauf möchte ich abschließend aufmerksam machen.

Die Böhmisches Brüder konstituierten sich 1467 als kirchliche Gemeinschaft, der verheiratete und unverheiratete Männer und Frauen angehörten. Die Brüderunität, *Jednota bratrská* oder *Unitas Fratrum*, kann als die früheste Bildung einer Freiwilligkeitskirche, als frühestes Beispiel für den freikirchlichen Kirchentyp im nachantiken westlichen Christentum, gelten.²⁸ Die Notwendigkeit einer eigenen Kirchenbildung – ein unerhörter Vorgang in einer Zeit, in der eine Pluralität von Kirchen weder theologisch noch politisch denkbar war – begründeten die Böhmisches Brüder in ihrem umfangreichen Schrifttum nicht nur theoretisch, sondern häufig auch narrativ mit einer Legende, die sie von den mittelalterlichen Waldensern²⁹ übernommen hatten:

Kaiser Konstantin der Große war von einer unheilbaren Krankheit befallen, die weder seine Ärzte noch die Gebete seiner Götzenpriester heilen konnten. Da betete für ihn auch Silvester, der Bischof der Christengemeinde von Rom. Konstantin wurde auf der Stelle geheilt. Aus Dankbarkeit ließ der Kaiser sich taufen, schenkte Silvester und seinen Nachfolgern, den Päpsten, die westliche Hälfte seines Reiches und siedelte in den Osten über, wo er sich die neue Hauptstadt Konstantinopel baute. Als Silvester mit den Abzeichen seiner neuen weltlichen Macht, einem Purpurmantel und einer dreifachen Krone, durch Rom ritt, wurde vom Himmel eine Stimme gehört, die rief: Heute ist Gift ausgegossen worden in die heilige Kirche. Seither verband sich die Kirche mit der weltlichen Macht, zwang die Menschen mit Gewalt zum Glauben und wurde zur Kirche des Antichrist. Nur im Verborgenen bewahrten einzelne Zeugen der Wahrheit den Geist Christi und der Apostel, so wie ein Licht in der Finsternis scheint. Aber einst wird nach der Finsternis das Licht wieder hell erstrahlen. Diese Prophezeiung habe sich mit der Gründung der Brüderunität erfüllt.³⁰ Die Erzählung vom Fall der

²⁸ Joseph Theodor Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, 1. Bd.: 1400–1528, Herrnhut 1922.

²⁹ Wolf-Friedrich Schäufele, „Defecit ecclesia“. Studien zur Verfallsdece in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Kirchengeschichte, Anteilung für abendländische Religionsgeschichte 213), Mainz 2006, 214–247.

³⁰ Joachim Bahlcke u. a., *Acta Unitatis Fratrum*. Dokumente zur Geschichte der Böhmisches Brüder im 15. und 16. Jahrhundert, Bd. 1: Regesten der in den Handschriftenbänden *Acta Unitatis Fratrum I–IV* überlieferten Texte, Wiesbaden 2018, 84, 171 f., 195, 371 u. ö.

Kirche unter Konstantin spielte nicht nur bei den Böhmisches Brüdern eine Rolle, sondern wirkte in der einen oder anderen Weise auch in den meisten übrigen nonkonformistischen evangelischen Bewegungen der Frühen Neuzeit nach, bis hin zur Rede vom „konstantinischen Christentum“ bei freikirchlichen Theologen der Gegenwart.

Kurz nach der Gründung der Brüderunität verfasste um 1470 einer ihrer führenden Prediger, Bruder Prokop aus Neuhaus in Südböhmen, ein Manifest unter dem Titel: *Warum man Menschen nicht mit Gewalt zum Glauben zwingen darf*.³¹ Darin entfaltete Prokop folgende Gedanken: Der Mensch kann nur aus Gnade und nur durch Glauben das Heil erlangen. Das Evangelium kann nur freiwillig angenommen werden. Es entspricht dem Wesen Gottes, dass er den Menschen einlädt, aber nicht zwingt. Ein erzwungener Glaube und ein erzwungenes Bekenntnis sind für das Heil nichts nütze. Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die der Mensch nur annehmen kann, die aber kein Mensch kraft seines Willens bei sich selbst hervorbringen kann und noch viel weniger durch Nötigung bei einem anderen Menschen zustande bringen kann. Es entspricht Gottes unerklärlichem Ratschluss, dass er die Gabe des Glaubens nicht allen Menschen schenkt, sondern nur denen er will.

Zwang in Glaubensdingen ist nicht nur sinnlos, sondern sogar für das Heil schädlich, da in einer Zwangskirche den Menschen versichert wird, Christen zu sein, obwohl sie es in Wahrheit gar nicht sind. Glied einer christlichen Gemeinde kann nur ein freiwillig glaubender Mensch durch ein freiwilliges Bekenntnis werden. Seit Konstantin dem Großen herrscht der Antichrist in der Christenheit. Die weltliche Obrigkeit darf niemanden wegen seines Glaubens oder Unglaubens verfolgen. Das Amt der Obrigkeit erstreckt sich nur auf den weltlichen Bereich. Dem Gemeinwohl tut es keinen Abbruch, wenn in einem Staat Gläubige und Ungläubige oder Angehörige mehrerer Glaubensgemeinschaften miteinander leben. Eine christliche Gemeinde kann nicht mit der weltlichen Obrigkeit verbunden sein, sondern muss sich ohne jegliche obrigkeitliche Einmischung selbst regieren.³²

31 *Jiří Just*, Die Schrift Weshalb die Menschen nicht durch Gewalt zum Glauben gezwungen werden sollen des Prokop aus Neuhaus, in: *Joachim Bahlcke u. a.* (Hg.), *Religious Violence, Confessional Conflicts and Models for Violence Prevention in Central Europe (15th–18th Centuries)*. Religiöse Gewalt, konfessionelle Konflikte und Modelle von Gewaltprävention in Mitteleuropa (15.–18. Jahrhundert), Praha/Stuttgart 2017, 325–334.

32 Textedition: *Amedeo Molnár* (Hg.), *Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce* [Eine unbekannt Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: *Husitský Tábor 6–7 (1983/84)*, 423–448; *Mirjam Bobatcová* (Hg.), *Doplňek ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce*

In Prokops Schrift, die 1508 auch im Druck erschien, sind bereits wesentliche Aspekte der Argumentationen für Religionsfreiheit enthalten, die in den folgenden Jahrhunderten ganz analog bei Täufern, Baptisten und anderen evangelischen Nonkonformisten wiederkehren sollten: Prokop von Neuhaus hatte um 1470 schon ein gutes Stück des „langen Wegs zur Religionsfreiheit“ zurückgelegt. Mehr noch, mit den Böhmisches Brüdern entstand fünfzig Jahre vor den Anfängen der deutschen Reformation ein Kirchentum, dessen Lehre und kirchliche Ordnungen konsequent jegliche Anwendung von Zwang und Gewalt in Glaubensdingen ausschlossen.

Prokops Konzept der Religionsfreiheit war eine Kampfansage gegen die abendländische Kirche. Sein Traktat entfaltet von seinem Verständnis der Rechtfertigung und des Geschenkcharakters des Glaubens ausgehend eine radikale, durch das Antichristmotiv apokalyptisch zuge-spitzte Fundamentalkritik am bestehenden Christentum. Auch dies hat Analogien bei späteren freikirchlichen Bewegungen: Bis ins 18. Jahrhundert hinein verbanden die Nonkonformisten mit ihrer Forderung nach Religionsfreiheit explizit oder implizit den Vorwurf, dass es sich weder bei der römischen Kirche noch bei den repressiven protestantischen Staatskirchen um wahre christliche Gemeinden handle.

4 Schluss: Religionsfreiheit als Problem

Das moderne westliche Konzept der Religionsfreiheit, das im 18. Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948 unter Ausblendung seiner sozialen und politischen Implikationen als individuelles Freiheitsrecht formuliert wurde, hat seinen ideengeschichtlichen Hintergrund in der radikalen Kritik nonkonformistischer religiöser Bewegungen der Frühen Neuzeit am bestehenden Christentum. In Nordamerika wurde das Prinzip der Religionsfreiheit im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts von fast allen Religionsgemeinschaften theologisch aufgenommen und veränderte die religionssoziologische Gestalt der nordamerikanischen Kirchen, Synagogen und übrigen Religionsgemeinschaften beträchtlich.

Als Ergebnis intensiver Lobbyarbeit amerikanischer überkonfessioneller Verbände wurden 1948 Aussagen völkerrechtlich kodifiziert, in denen Religion als Gegenstand der freien individuellen Entscheidung

[Eine Ergänzung zur Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: Husitský Tábor 10 (1988–1991), 219 f.

aufgefasst ist. Diese emanzipatorische Auffassung von Religion entspringt und entspricht theologischen Grundkonzepten derjenigen Traditionen des evangelischen Christentums, die ein freiwilliges individuelles Bekenntnis als Modus des Christwerdens lehren und praktizieren.

Und genau das ist auch das Problem. Das dem UN-Artikel zugrunde liegende Religionsverständnis steht im Widerspruch zum Selbstverständnis und zur gesellschaftlichen Funktion der meisten übrigen religiösen Traditionen der Welt. Es ist daher sachlich durchaus nachvollziehbar, dass das moderne westliche Konzept der Religionsfreiheit zunehmend in der Kritik von Repräsentanten des orthodoxen Christentums, des Islam, des Hinduismus und anderer nichtwestlicher Traditionen steht. Ob das westliche Verständnis von Religionsfreiheit gegen die postkoloniale Rhetorik der Kritiker seinen universalen Geltungsanspruch auch in Zukunft behaupten kann, erscheint gegenwärtig ungewiss.

Bibliografie

- Angenendt, Arnold*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2008.
- Antes, Peter & Heinrich de Wall* (Hg.), Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven (Inter-religiöser Dialog in gesellschaftlicher Verantwortung 3), Stuttgart 2018.
- Bahlcke, Joachim u. a.* (Hg.), Religious Violence, Confessional Conflicts and Models for Violence Prevention in Central Europe (15th–18th Centuries). Religiöse Gewalt, konfessionelle Konflikte und Modelle von Gewaltprävention in Mitteleuropa (15.–18. Jahrhundert), Praha/Stuttgart 2017.
- , Acta Unitatis Fratrum. Dokumente zur Geschichte der Böhmisches Brüder im 15. und 16. Jahrhundert, Bd. 1: Regesten der in den Handschriftenbänden Acta Unitatis Fratrum I–IV überlieferten Texte, Wiesbaden 2018.
- Bender, Harold S.*, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz, 111–134.
- Bohatcová, Mirjam* (Hg.), Doplněk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce [Eine Ergänzung zur Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: Husitský Tábor 10 (1988–1991), 219 f.
- Brackney, William H.*, Human Rights and the World's Major Religions, Bd. 2: The Christian Tradition, Westport (CT) 2005.
- Campenhausen, Axel Freiherr von*, Gesammelte Schriften, Bd. 1 (Jus ecclesiasticum 50), hg. von Joachim E. Christoph, Tübingen 1995.
- , Religionsfreiheit, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, 256–328.
- Coffey, John*, Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689 (Studies in Modern History), Essex 2000.
- , Rejections of Christendom in the English Revolution (1640–1669): The Radical Protestant Critique of State Religion, in: *Rotkegel & Assmann* (Hg.), Eine freie Kirche, 89–111.
- Coggins, James R.*, John Smyth's Congregation: English Separation, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History 32), Waterloo (Ontario)/Scottsdale (PA) 1991.

- Deppermann, Klaus*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Guggisberg & Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, 231–247.
- Forst, Rainer*, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2012.
- Freeman, Curtis W.*, The Wall of Separation: Church and State in the United States of America, in: *Rothkegel & Assmann* (Hg.), *Eine freie Kirche*, 113–139.
- Gabriel, Karl, Christian Spieß & Katja Winkler* (Hg.), *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2)*, Paderborn 2016.
- Gaustad, Edwin S.*, Roger Williams, Oxford 2005 (Lives and Legacies).
- Guggisberg, Hans-Rudolf & Bernd Moeller* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen 51)*, Wiesbaden 1992.
- Hahn-Bruckart, Thomas*, Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: *Rothkegel & Assmann* (Hg.), *Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft*, 233–254.
- Helwys, Thomas*, A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/12), hg. von Richard Groves, Macon (GA) 1998.
- Hilpert, Konrad*, „Dignitatis Humanae“: die vatikanische Deklaration über die Religionsfreiheit, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 102–114.
- Honecker, Martin*, Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York 1995.
- Just, Jiří*, Die Schrift Weshalb die Menschen nicht durch Gewalt zum Glauben gezwungen werden sollen des Prokop aus Neuhaus, in: *Bahlcke u. a.* (Hg.), *Religious Violence*, 325–334.
- Kreß, Hartmut*, Gewissens- und Religionsfreiheit im Protestantismus: lutherische, reformierte, liberale Ansätze und ihre Grenzen, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 89–101.
- Köbner, Julius*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk (1848), hg. von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006.
- Körtner, Ulrich H.J.*, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (UTB 2107), Göttingen 2019.
- Lecler, Joseph*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. 2, Stuttgart 1965.
- Lee, Jason K.*, The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite, Macon (GA) 2003.
- Lumpkin, William L.* (Hg.), Baptist Confessions of Faith, Valley Forge (PA) 1969.
- Lutz, Heinrich* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977.
- McBeth, H. Leon*, A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville (TN) 1990.
- Molnár, Amedeo* (Hg.), Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce [Eine unbekannte Schrift des Prokop von Jindřichův Hradec (Neuhaus)], in: *Husitský Tábor 6–7 (1983/84)*, 423–448.
- Moore, LeRoy*, Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära, in: *Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, 276–307.
- Müller, Joseph Theodor*, Geschichte der Böhmischen Brüder, 1. Bd.: 1400–1528, Herrnhut 1922.
- Rothkegel, Martin & Reinhard Assmann* (Hg.), *Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat (Schriftenreihe des Berliner Instituts für Vergleichende Staat-Kirche-Forschung 30)*, Berlin 2019.
- Salatowsky, Sascha & Winfried Schröder* (Hg.), Duldung religiöser Vielfalt – Sorge um die wahre Religion. Toleranzdebatten in der Frühen Neuzeit (Friedenstein-Forschungen 10), Stuttgart 2016.
- Scheer, Jonathan*, Der Streit um die Rechtsform der protestantischen Landeskirchen 1918/19 im Spiegel der baptistischen Zeitschriftenpresse, in: *Freikirchenforschung 21 (2012)*, 51–68.
- Schäufele, Wolf-Friedrich*, „Defecit ecclesia“. Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Kirchengeschichte, Anteilung für abendländische Religionsgeschichte 213), Mainz 2006.
- Schöntube, Ulrich*, Gottfried Wilhelm Lehmann. Die Entstehung der baptistischen Gemeinde in Berlin und die Religionsfreiheit in Preußen, in: *Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 70 (2015)*, 159–178.

- Shakespeare, John Howard* (Hg.), *The Baptist World Congress. London, July 11–19, 1905. Authorised Record of Proceedings*, London 1905.
- Strahm, Herbert*, *Dissentertum im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Freikirchen und religiöse Sondergemeinschaften im Beziehungs- und Spannungsfeld von Staat und protestantischen Landeskirchen* (Münchener kirchenhistorische Studien, NF 5), Stuttgart 2016.
- Swarat, Uwe*, *Luther und Baptisten über Glaubensfreiheit*, in: *Antes & de Wall* (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit*, 115–121.
- Truett, George W.*, *Baptists and Religious Liberty*, Nashville (TN) 1920.
- Underhill, Edward Bean* (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*, London 1846.
- Vollhardt, Friedrich u. a.* (Hg.), *Toleranzdiskurse in der Frühen Neuzeit* (Frühe Neuzeit 198), Berlin/Boston 2015.
- Williams, Roger*, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, hg. von Richard Groves, Macon (GA), 2001.