
Reformation, Nonkonformismus, Freiheit

Freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017

Martin Rothkegel

Von der Reformation zur Demokratie?

Die früheste Verwendung des Begriffs Demokratie in einer modernen Verfassung findet sich in der Gesetzessammlung von Providence, Rhode Island, vom 19. Mai 1647: „Es wird beschlossen [...], dass die Staatsform demokratisch sein soll“ (das Wort „demokratisch“ im Original in Großbuchstaben), „also eine Regierung auf der Grundlage der freien und freiwilligen Übereinstimmung aller freien Einwohner oder deren Mehrheit.“¹ Die Miniaturrepublik war 1636 von Roger Williams und einer Handvoll Gleichgesinnter gegründet worden, 1638 entstand dort die erste Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden. In seinem berühmten Hauptwerk über die Religionsfreiheit von 1644, *The Bloody Tenent of Persecution* („Das blutige Dogma der Verfolgung“), berief sich Williams ausdrücklich auf Martin Luther für seine These, dass alle Menschen ein unveräußerliches Recht auf Religionsfreiheit besitzen und dass die weltliche Obrigkeit in den Bereich des Glaubens auf keinerlei Weise eingreifen dürfe.² Mit dem säkularen und demokratischen Modellstaat Providence strebten Williams und seine Gefährten die politische Verwirklichung eines, wie sie meinten, genuin reformatorischen Anliegens an. Roger Williams ist ein prominentes Beispiel dafür, wie im nonkonformistischen Flügel des englischsprachigen Protestantismus, vor allem bei den Baptisten, Kongregationalisten, Quäkern, Methodisten und Unitariern, theologische Impulse der Reformation in freiheitliches und demokratisches Handeln und Denken umgesetzt wurden.

Dagegen hatte Deutschland an der Umsetzung von theologischen Freiheitsimpulsen der Reformation in die Gestaltung freiheitlicher und demokratischer Gemeinwesen keinen nennenswerten Anteil. Im Gegenteil: Die politische Ethik des deutschen Luthertums hemmte jahrhundertlang die Entfaltung freiheitlichen Denkens und Handelns. Als Thomas Mann am

¹ „It is agreed by this Present Assembly thus Incorporate, and by this Present Act declared, that the forme of Government established in Providence Plantations is DEMOCRATICALL; that is to say, a Government held by the free and voluntarie consent of all, or the greater parte of the free Inhabitants“, *John Russell Bartlett* (Hg.), *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England*, Bd. 1: 1636 to 1663, Providence 1856, 156, vgl. auch 112 (ein ähnlicher Passus bereits 1641).

² Vgl. *Richard Groves* (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, Macon 2001, 16 f., 25.

29. Mai 1945 in Washington einen Vortrag über Deutschlands Weg in die Katastrophe hielt, verwies er auf eine Tradition deutschen politischen Denkens, die sich auf den paradoxen Freiheitsbegriff der Luther-Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) berief, wonach der Christ zugleich frei im religiösen, aber untertan im politischen Sinne sei. Luther war, so Mann mit Hinweis auf den Bauernkrieg von 1525,

„ein Freiheitsheld, – aber im deutschen Stil, denn er verstand nichts von Freiheit. Ich meine jetzt nicht die Freiheit des Christenmenschen, sondern die politische Freiheit, die Freiheit des Staatsbürgers – die ließ ihn nicht nur kalt, sondern ihre Regungen und Ansprüche waren ihm aus tiefster Seele zuwider.“³

Zwanzig Jahre später, im Jahr 1965, bilanzierte Gustav Heinemann die politische Wirkungsgeschichte des deutschen Luthertums folgendermaßen:

„Unser Volk ist jahrhundertlang in einem obrigkeitlichen Geist erzogen worden, wobei die offizielle Theologie eine hervorragende Rolle gespielt hat. [...] Von demokratischen Impulsen konnte nicht nur keine Rede sein, sondern alle demokratischen Tendenzen waren suspekt und verwerflich. [...] Der Durchbruch zur Demokratie im Jahre 1918 hatte sich nicht nur ohne christliche Beteiligung vollzogen, sondern geradezu gegen den Willen vor allem der evangelischen Kirchen. Das hätte grundsätzlich auch anders sein können, wie die angelsächsische Geschichte eindrucksvoll beweist. Hier aber, in Deutschland, blieben Kirche und Theologie aufs Ganze gesehen auch dann noch rückbezogen auf den Patriarchalismus und auf staatskirchliche Privilegien, als mit der Weimarer Republik eine neue Zeit anbrach. Man fand kein positives Verhältnis zur Demokratie, begegnete ihr vielmehr mit Reserviertheit, ja sogar mit Abscheu.“⁴

Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017, siebzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, scheint die Rolle, die ein sich auf Luther berufendes Politikverständnis beim Scheitern der ersten deutschen Demokratie im Jahr 1933 spielte, in der Öffentlichkeit vergessen zu sein. Vielmehr feiern die von der EKD und ihren Gliedkirchen ausgerichteteten – aber weitgehend von staatlicher Seite finanzierten – Jubiläumsaktivitäten die Reformation mit ikonisierender Zuspitzung auf Luther als Ausgangspunkt für die Entfaltung der liberalen und demokratischen politischen Kultur der Moderne. Der 2014 vom Kirchenamt der EKD vorgelegte Grundlagentext *Rechtfertigung und Freiheit* benennt als Leitmotiv der Jubiläumsfeierlichkeiten die „Verbindung von Reformation und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte“⁵.

Fragwürdig fällt dabei der Versuch aus, Traditionslinien innerhalb des staats- bzw. landeskirchlichen deutschen Protestantismus nachzuweisen, die von der Reformation zum modernen Verständnis von Freiheit und

³ Thomas Mann, *Essays*, Bd. 5: Deutschland und die Deutschen. 1938–1945, Frankfurt a. M. 1996, 266 f.

⁴ Gustav Heinemann, *Der Rechtsstaat als theologisches Problem*, in: *ders.*, *Unser Grundgesetz ist ein großes Angebot. Rechtspolitische Schriften*, hg. von Jürgen Schmude, München 1989, 26–36.

⁵ *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland [2014]*, Gütersloh 2015, 105.

Demokratie führen sollen. Hat nicht der deutsche Katholizismus seit seinen Auseinandersetzungen mit dem preußischen Staat im 19. Jahrhundert mehr zur Entfaltung parlamentarischer Kultur in Deutschland beigetragen als das deutsche Luthertum in den ersten vier Jahrhunderten seiner Geschichte? Noch 1959 war es für den damaligen EKD-Ratsvorsitzenden Otto Dibelius fraglich, inwiefern eine demokratisch gewählte Regierung eine legitime Obrigkeit im Sinne von Römer 13 sein könne. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg bedurfte es noch eines kontroversen Diskussionsprozesses, bis die in der EKD zusammengeschlossenen ehemaligen Staatskirchen zu einem klaren Ja zur Demokratie fanden.⁶

Die – dennoch berechtigte und naheliegende – Frage nach dem Zusammenhang von Reformation, Freiheit und Demokratie wird durch die konfessionelle und nationale Engführung der gegenwärtigen Jubiläumsaktivitäten auf die Person Martin Luthers und auf das deutsche Luthertum auf ein historisch fragwürdiges Gleis geführt. Weitert man jedoch die Fragestellung aus auf die Pluralität der Reformation, über den staatskirchlichen Protestantismus und über den deutschen Sprachraum hinaus, ergibt sich ein anderes Bild. In der Tat hat das theologische Erbe der Reformation signifikant und nachhaltig zur Genese des modernen freiheitlichen Staatsverständnisses beigetragen, aber eben nicht in Deutschland, sondern vor allem bei den religiösen Nonkonformisten im revolutionären England des 17. Jahrhunderts und in der Neuen Welt.

Das zentrale politisch-theologische Konzept der englischen Nonkonformisten, wonach sich die Kompetenz des Staates nicht auf den Bereich der Religion erstreckte, hatte eine Vorgeschichte in den Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts. Zwischen den 1520er Jahren und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden mehrere Bewegungen, die unter Berufung auf das reformatorische Schriftprinzip die Kindertaufe ablehnten und die Taufe der Gläubigen praktizierten. Seit 1525 breiteten sich täuferische Bewegungen im oberdeutschen Sprachraum aus, seit 1530 im niederdeutsch-niederländischen Sprachraum, nach 1540 auch in Italien. In Polen entstanden seit 1565 die täuferisch-antitrinitarischen Polnischen Brüder. In England gingen aus der Verbindung puritanischer und mennonitischer Traditionen seit 1609/1612 die *General Baptists* hervor, um 1640 entstanden dort die calvinistischen *Particular Baptists*. Mit der Forderung nach Freiwilligkeit von Taufe und Kirchenmitgliedschaft bestritten die täuferischen Bewegungen die Grundlage der mittelalterlichen und auch der reformatorischen Staatsauffassung, wonach alle Glieder der Gesellschaft notwendigerweise auch Glieder der Kirche seien (mit Ausnahme der Juden, sofern diese überhaupt noch geduldet wurden). Luther sah in den Täufern daher gefährliche Aufwührer und „Schwärmer“, die die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung zu zersetzen drohten, und hielt ihre blutige Verfolgung für notwendig.

⁶ Zur Diskussion um den Aufsatz „Obrigkeit?“ von Otto Dibelius (1959) vgl. *Martin Honcker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, 334–336.

Diese Perspektive wirkte bis in die moderne Forschung nach. In seinem berühmten Vortrag *Luther und die Schwärmer* von 1922 interpretierte Karl Holl Luthers Kampf gegen die „Schwärmer“ als Vorwegnahme aktueller Frontstellungen: Von Thomas Müntzer und den Täufern der Reformationszeit führe eine Linie zu den englischen Nonkonformisten des 17. Jahrhunderts und von diesen zur liberalen und demokratischen politischen Kultur in England und Amerika, den Feinden Deutschlands. Müntzer, die Täufer und die Spiritualisten seien Ursprung und Typus all der subversiven Kräfte, gegen die das lutherische Deutschland im Weltkrieg gerungen habe. Holl griff vor allem Ernst Troeltsch an, indem er urteilte, Luthers „Staatsbegriff, der die Gemeinschaft im Volk betont“, stehe „dem letzten Sinn des Christentums näher“ als die von der täuferischen Tradition beeinflusste „englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung“, in der „die ‚Freiheit‘ das ein und alles“ sei.⁷

Troeltsch hatte in seinem 1912 erschienenen Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* die Täufer aus ihrer Rolle als „Stiefkinder der Reformation“ herausgeholt. Für ihn bezeichnete das auf Freiwilligkeit beruhende Kirchtum der deutschen und niederländischen Täufer des 16. Jahrhunderts und der englischen nonkonformistischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts die Verbindung von Reformation und Moderne. In der Forderung der Nonkonformisten nach Glaubensfreiheit und ihrer politischen Umsetzung durch Roger Williams sah Troeltsch im Anschluss an den Staatsrechtler Georg Jellinek den Ursprung des modernen Konzepts der Menschenrechte. Für Troeltsch ergab sich eine typologische Linie des „Sektentypus auf dem Boden des Protestantismus“, dem ein maßgeblicher Beitrag zur Genese der modernen pluralistischen und demokratischen Gesellschaften zuzuschreiben sei.⁸

Damit vertrat Troeltsch keine originelle These, sondern knüpfte an die *communis opinio* der dem politischen Liberalismus verpflichteten britischen und amerikanischen Historiographie des 19. Jahrhunderts an. Entsprechend sollen auch im Folgenden keine neuen Erkenntnisse entfaltet werden, sondern lediglich in Form eines skizzenhaften Überblicks einige Aspekte ins Gedächtnis gerufen werden, die im Rahmen des deutschen Lutherjubiläums 2017 allzu kurz kommen: nämlich dass insbesondere bei den Polnischen Brüdern bzw. Sozinianern und bei den englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts theologische Impulse aus dem deutschen und niederländischen Täufertum des Reformationsjahrhunderts aufgenommen und zu freiheitlichen politischen Konzepten weiterentwickelt wurden.

⁷ Vgl. Karl Holl, *Luther und die Schwärmer*, in: *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Luther*, Tübingen 1923, 420–467.

⁸ Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1912, 794–964; Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig 1895, 1927.

Die deutschen und niederländischen täuferischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts

Die täuferischen Bewegungen, die sich ab 1525 im ober- und mitteldeutschen Sprachraum formierten, hatten anfangs durchaus die Hoffnung, daß sie die Obrigkeiten zur Abschaffung der Kindertaufe und zur Einführung der Taufe der Gläubigen bewegen könnten. Offensichtlich war dies bei Balthasar Hubmaier, der 1525 in Waldshut und 1526 in Nikolsburg in Mähren täuferische Lokalreformationen in Gang brachte. Aber auch der prototäuferische Kreis um Hans Denck und Ludwig Hätzer in Worms verfolgte das Ziel, eine christliche Obrigkeit dazu zu gewinnen, eine grundlegende Reform durchzuführen wie einst der König Josia im Alten Testament. Auch die erste Taufhandlung, die im Januar 1525 in Zürich von Konrad Grebel und Felix Mantz in Zürich durchgeführt wurde, ist wohl nicht als Gründung einer freikirchlichen Minderheitsgemeinde zu verstehen, sondern als Versuch, durch eine demonstrative Protesthandlung eine Reform der Taufpraxis in der Zürcher Kirche in Gang zu bringen.

Allerdings lehnten die frühen Täufer von Anfang an die gewaltsame Verfolgung von Ketzern ab. Darüber gibt es bereits von 1524 an eindeutige Äußerungen von Hubmaier, Grebel, Mantz und anderen. Damit stellte sich die Frage, wie eine Obrigkeit einerseits eine Reform der kirchlichen Verhältnisse durchführen, sich aber andererseits von Zwang in Glaubensdingen enthalten sollte, wenn doch Christsein und Taufe an einen bewussten individuellen Glaubensakt gebunden seien. Noch bevor die frühen Täufer diese grundsätzliche Frage reflektieren konnten, scheiterte ihre anfänglich durchaus optimistische Sicht der Obrigkeit an der rasch einsetzenden Verfolgung.

In der Verfolgungssituation nahm die große Mehrheit der Täufer nach und nach strikt pazifistische und separatistische Standpunkte an, wie sie erstmals in den sogenannten *Schleitheimer Artikeln* vom Februar 1527 formuliert worden waren. Die Artikel gehen auf eine Zusammenkunft von Vertretern verfolgter täuferischer Gemeinden in Schleithem bei Schaffhausen zurück und stellten einen Konsens in Fragen der Lehre, Gemeindestruktur und Ethik fest. Der sechste Artikel erklärte: „Das Schwert ist eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi.“ Die Legitimität der Gewaltausübung durch die Obrigkeit wird zwar bekräftigt, da sie eine durch den Sündenfall notwendige Ordnung Gottes sei, ihre Kompetenz erstreckte sich aber nicht auf Glaubensdinge. Dem Christen seien die Ausübung obrigkeitlicher Ämter, der Waffendienst und die Eidesleistung streng verboten. Der Christ sei an die Gebote Christi in der Bergpredigt gebunden, die Obrigkeit könne daher nicht christlich sein: Der ungelöste Widerspruch dieser Aussagen besteht darin, daß die obrigkeitliche Ausübung der Schwertgewalt einerseits als göttlicher Auftrag gilt, andererseits aber vom Heil ausschließt.⁹

⁹ Vgl. Adolf Laube u. a. (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Berlin 1992, 728–748; Heinold Fast (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz, Zürich 1973, 26–36.

Die lebenspraktische Plausibilität der *Schleitheimer Artikel* für viele Täufer lag darin, dass sie die prekäre Erfahrung der Verfolgung und sozialen Ausgrenzung positiv zu deuten halfen. Nicht nur durch die strenge Auslegung des Gewaltverbots der Bergpredigt, sondern insbesondere durch die Eidesverweigerung schlossen sich die an Schleithelm orientierten Täufer weitgehend von sozialer und politischer Partizipation in frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften sowie von der Möglichkeit, vor Gerichten Recht zu suchen, aus. Die Nachfolge im wörtlichen Gehorsam gegenüber den Worten Christi vermittelte einen hohen Grad an Heilsgewissheit, führte aber zugleich in eine freiwillige soziale Marginalisierung.

Wie wurde das in der Praxis gelebt? Drei Beispiele: Erstens lässt sich in der Schweiz eine Ruralisierung des ursprünglich überwiegend stadtbürgerlichen Täuferturns beobachten. In den geographischen Randlagen und juristischen Grauzonen dünnbesiedelter Bergregionen fanden die Schweizer Täufer die für ihr Verständnis der Nachfolge nötigen Freiräume.¹⁰

Zweitens: In Mähren fanden täuferische Flüchtlinge aus den umliegenden Ländern adlige Schutzherren, die ihnen ermöglichten, weitgehend autonome Gemeinschaften außerhalb der bestehenden politischen Strukturen zu bilden, die sogar von der Zahlung von Kriegssteuern befreit waren. Die Hutterischen Brüder praktizierten bis zu ihrer Vertreibung aus Mähren 1622 das Experiment einer in sich geschlossenen Gegengesellschaft ohne Standesunterschiede, Privateigentum, Waffendienst, Eid und Blutrgerichtsbarkeit. Der Zeitgenosse Joachim Cureus sprach von „platonischen Republiken“. Hier ist eine rigorose Konsequenz aus der Aussage gezogen, die staatliche Ordnung sei eine Sündenordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi: ergo geht sie die Christen nichts mehr an.¹¹

Drittens: Ein großer Teil der niederdeutschen und niederländischen Täufer nahm nach dem Scheitern des theokratisch-apokalyptischen Reformationsversuchs von Münster 1535 pazifistisch-separatistische Grundsätze an und bildete unter der Führung von Menno Simons streng disziplinierte Gemeinden. In einigen Reichsterritorien, in Preußen und im Königreich Polen erhielten die Mennoniten gelegentlich bereits im 16., vermehrt dann seit dem 17. Jahrhundert einen privilegierten außerständischen Rechtsstatus in Analogie zu ausländischen Juden, der ihnen jegliche Mission verbot, sie von politischer Partizipation ausschloss und zugleich der Obrigkeit überdurchschnittliche Einkünfte durch hohe Sondersteuern sicherte.¹²

¹⁰ Vgl. *Hanspeter Jecker*, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferturn von 1580–1700*, Liestal 1998; *Urs B. Leu/Christian Scheidegger* (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007.

¹¹ Vgl. *Astrid von Schlachta*, *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003.

¹² Vgl. *Michael Driedger*, *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age*, Aldershot 2002; *ders.*, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-term View*, in: *John D. Roth/James M. Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, 507–538; *Astrid von Schlachta*, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen 2009.

Es liegt auf der Hand, dass keines dieser drei Modelle pazifistisch-täuferischer Lebensform in der Lage war, einen direkten Beitrag zur Genese des modernen Freiheits- und Demokratieverständnisses zu leisten. Dennoch ging vom Täuferum des 16. Jahrhunderts ein wichtiger Impuls aus, nämlich ihre Forderung nach Religionsfreiheit, welche zur Entstehung der modernen Konzepte der Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat beitrug. Das theologische Hauptargument der Täufer zugunsten der Religionsfreiheit war die Formel „Der Glaube ist eine Gabe Gottes, die kein Mensch geben kann, daher darf man niemanden zum Glauben zwingen“: Die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit erstreckte sich in keiner Weise auf Angelegenheiten des Glaubens und der praktischen Religionsausübung.¹³

Zur Begründung dieser radikalen Konsequenz unterschieden viele Täufer streng zwischen Altem und Neuem Testament. Während die staatskirchlichen Protestanten das obrigkeitliche Kirchenregiment, die Kindertaufe, den Waffendienst, die Todesstrafe und die Verfolgung religiöser Dissidenten aus dem Alten Testament legitimierten, argumentierten die Täufer, dass die theokratischen Ordnungen und der Kultus des Alten Testaments in ihrer wörtlichen Bedeutung aufgehoben und nur noch in einem typologisch-geistlichen Sinn auf die Person Christi und die Kirche gedeutet werden dürfen. Daher könne das Alte Testament seit dem Kommen Christi nicht mehr Maßstab und Rechtsquelle für obrigkeitliches Handeln sein. Dieser täuferische Argumentationstypus wurde nach 1600 von den englischen Baptisten aufgegriffen und positiv weiterentwickelt zum Konzept eines konsequent säkularen Staates, dessen Handeln sich nicht an der biblischen Offenbarung, sondern an Vernunft, Erfahrung und Übereinkunft orientieren müsse.

Die täuferisch-antitrinitarischen Polnischen Brüder oder Sozinianer

Einen Versuch, die Friedensethik der Bergpredigt mit einer bejahenden Haltung zur Teilnahme am politischen Leben zu verbinden, unternahmen die Polnischen Brüder, eine täuferische Kirche, die sich 1565 wegen ihrer Ablehnung der Kindertaufe und des Trinitätsdogmas von der Synode der reformierten Gemeinden der polnischen Adelsrepublik abgespalten hatte. Die Polnischen Brüder entwickelten ihre politische Ethik in direkter Auseinandersetzung mit den Hutterischen Brüdern im nahen Mähren, deren Pazifismus sie zwar grundsätzlich teilten, aber stark modifizierten.

¹³ Vgl. *Harold S. Bender*, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50, deutsche Fassung: *Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert*, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 111–134; *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*, Wiesbaden 1992, 231–247.

Die Frühzeit der Polnischen Brüder ist bestimmt von kontroversen Diskussionen über Waffendienst, Todesstrafe, Eidesleistung, Mitwirkung an obrigkeitlichen Ämtern und Gerichtsbarkeit, Feudalbesitz, Leibeigenschaft und die Theorie vom gerechten Krieg. Im Hintergrund dieser Diskussionen stand die Tatsache, dass ein überproportional großer Anteil der Mitglieder der neuen Kirche dem Adel angehörte und seinen Standesverpflichtungen nachkommen musste. Nur durch die enge Verbindung mit dem Adel hatten die Polnischen Brüder Anteil an der Religionsfreiheit, die dem Adel 1573 in der Warschauer Konföderation verbrieft worden war.¹⁴

Maßgeblich für die Kirche der Polnischen Brüder wurde gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Theologie des italienischen Exulanten Fausto Sozzini, daher die Bezeichnung Sozinianer. Sozzini hielt einerseits das Tötungs- und Eidesverbot der Bergpredigt für bindend. Er wollte daraus aber nicht den Schluss ziehen, dass Obrigkeiten keine wahren Christen sein können und die Eidesleistung in jedem Fall verboten sei. Der deutsche Sozinianer Christoph Ostorodt fasste Sozzinis politische Ethik in seinem 1604 erschienenen theologischen Handbuch *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion* folgendermaßen zusammen: Aufgrund von Römer 13 sei die hutterische Praxis der Verweigerung von Kriegssteuern zurückzuweisen. Das Argument, durch die Zahlung von Kriegssteuern würde das Töten von Menschen gebilligt, gelte nicht, denn mit analogen Argumenten müsste man auch die meisten übrigen Steuern verweigern, da die Könige und Fürsten Steuergelder zum großen Teil „an solche Dinge wenden, mit welchen die christliche Religion wenig oder gar nichts zu schaffen hat“. Die Frage, ob ein Christ Obrigkeit oder König sein könne, bejahte Ostorodt. Allerdings sei ein Christ auch im obrigkeitlichen Amt an das Tötungsverbot der Bergpredigt gebunden, „ob wir wohl wissen, wie viele dies vor den Kopf stoßen wird“.

Der Einwand, dass eine Obrigkeit doch die Todesstrafe ausüben und Krieg führen müsse, sei unzutreffend. Die Todesstrafe widerspreche der Vernunft und sei durch unblutige Strafen mit dem Zweck der Besserung des Verbrechers zu ersetzen. Die Erfahrung zeige, dass die Todesstrafe ungeeignet sei, Menschen von Verbrechen abzuschrecken. Ebenso sei es rational einsichtig, dass Kriege durch Freundschafts- und Bündnispolitik vermieden werden können. Ostorodts Optimismus, dass die Ausübung obrigkeitlicher Ämter und eine an der Bergpredigt orientierte Nachfolgeethik vereinbar seien, beruht auf dem hermeneutischen Prinzip, dass die Offenbarung zwar über das der Vernunft Erkennbare hinausgehe, aber nicht im Widerspruch zu Vernunft stehe. Zwar könne die Bibel nicht Maßstab staatlichen Handelns sein. Ebenso wenig könne es aber einen Widerspruch zwi-

¹⁴ Vgl. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville 32001, 991–1061, 1135–1175; ders., *The Polish Brethren. Documentation of the History & Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685*, 2 Bde., Harvard 1980; Grzegorz J. Kaczyński, *La libertà religiosa nel pensiero dei Fratelli Polacchi (Classici sulla libertà religiosa, 4)*, Torino 1995.

schen der Vernunft und den Worten Jesu geben – wo dieser Widerspruch behauptet wird, sei die Vernunft fehlgeleitet.¹⁵

Einen starken Einfluss auf die niederländische und englische Frühaufklärung übten die staats- und religionstheoretischen Schriften späterer Sozinianer wie Samuel Przykowski aus. Die Verteidigung der Glaubensfreiheit war für die Sozinianer verknüpft mit der Verteidigung der ständestaatlich-republikanischen Verfassung Polens. Zbigniew Ogonowski fasste die Argumentation Przykowskis folgendermaßen zusammen:

„In einem freien Staat [...] bildet die Religionsfreiheit einen unzertrennlichen, integralen Teil der Bürgerfreiheit. Ohne Gewissensfreiheit gibt es keine politische Freiheit! In einem freien Staat verfüge jeder Bürger über das unveräußerliche Recht, einen solchen Weg zum Himmel zu wählen, den er für richtig und angemessen hält.“¹⁶

Nach der Vertreibung der Polnischen Brüder durch die Gegenreformation 1658 gingen zahlreiche Sozinianer ins Exil in die Niederlande, von wo aus sie starken Einfluss auf die niederländische und englische Frühaufklärung ausübten. Ein deutlicher Nachhall der sozinianischen Staatslehre und Toleranzkonzeption findet sich unter anderem in dem berühmten *Letter concerning Toleration* von John Locke (1685).¹⁷

Baptistischer Nonkonformismus im England des 17. Jahrhunderts

Die wenigen Versuche, im 16. Jahrhundert auf englischem Boden täuferische Gemeinden des kontinentaleuropäischen Typs zu gründen, scheiterten an der Härte und Effektivität, mit der der englische Staat gegen religiöse Devianz vorging.¹⁸ Erst im 17. Jahrhundert entstanden aus dem englischen Puritanismus heraus in mehreren Wellen baptistische Bewegungen, die

¹⁵ Vgl. *Christoph Ostorodt*, *Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion*, Raków: Sebastian Sternacki, 1604, 181–195, 164–170.

¹⁶ *Zbigniew Ogonowski*, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz*, in: *Lech Szczucki* (Hg.), *Faustus Socinus and his Heritage*, Warszawa 2005, 129–145 (140f.); ferner *ders.*, *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVIII^e siècle*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 39 (1995), 155–162; *Samuel Przykowski*, *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae*, edd. Zbigniew Ogonowski et Mieczysław Brożek (Biblioteka pisarzy reformacyjnych, 13), Warszawa / Łódź 1981; *Fiorella De Michelis Pintacuda*, *Il „De pace et concordia ecclesiae“ di Samuel Przykowski*, in: *Henry Méchoulan* (Hg.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, 447–472.

¹⁷ Zur Nachwirkung des Sozinianismus in der Frühaufklärung vgl. *Martin Mulso* / *Jan Rohls* (Hgg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden 2005; *Sascha Salatowski*, *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 18)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.

¹⁸ Vgl. *Irvin B. Horst*, *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558*, Leiden 1972.

sich in Großbritannien und in Neuengland dauerhaft behaupten konnten. Die früheste baptistische Gemeinde entstand 1609 in Amsterdam, als eine Gruppe englischer Glaubensflüchtlinge unter der Führung von John Smyth und Thomas Helwys unter mennonitischen Einfluss die Taufe der Gläubigen annahm. Kurze Zeit später schloss sich Smyth ganz der mennonitischen Lehre an. Helwys dagegen lehnte den apolitischen Separatismus der Mennoniten ab und hielt an der Auffassung fest, dass ein Christ obrigkeitliche Ämter ausüben könne.¹⁹

1612 kehrte Helwys mit einigen Anhängern nach England zurück. In einer Denkschrift an den König von England erklärte er:

„Die Gottesverehrung der Menschen ist eine Sache, die nur Gott und sie selbst etwas angeht. Der König ist dafür weder verantwortlich, noch darf er sich zum Richter zwischen Gott und Mensch aufschwingen. Mögen sie Häretiker, Muslime, Juden oder was auch immer sein: Es steht der irdischen Macht nicht zu, sie dafür auch nur in der geringsten Weise zu bestrafen.“

Gegen die in England sehr lebendige Vorstellung, der Papst sei der Antichrist, argumentierte Helwys, der Antichrist sei nicht mit einer bestimmten Person gleichzusetzen, sondern sei vielmehr überall dort präsent, wo Zwang in Glaubensdingen ausgeübt werde. Nicht durch Krieg gegen die katholischen Mächte, sondern allein durch die Gewährung vollständiger Religionsfreiheit könne der Antichrist besiegt werden. Wenn der König sich aus allen religiösen Fragen heraushalte, könne das Evangelium frei gepredigt werden und der Antichrist werde ohne Blutvergießen fallen. Das sei die wahre Bedeutung des dunklen Bibelverses 2. Thessalonicher 2, 8: „Der Herr Jesus wird ihn umbringen mit dem Hauch seines Mundes“ – allein durch die Kraft des Wortes könne die Macht des Antichrist gebrochen werden.²⁰

Helwys wurde wegen dieser Schrift verhaftet und starb vermutlich 1615 im Gefängnis. Aus seiner Anhängerschaft ging ein Netzwerk von kleinen Gemeinden hervor. Mit dem Ausbruch der englischen Revolution nach 1640 wurden die Baptisten zu einer antimonarchistisch orientierten Massenbewegung und entfalteten eine rege publizistische Tätigkeit, wobei sie in vielen Fällen direkt auf niederländische mennonitische Vorlagen zurückgriffen. In den zahlreichen politisch-theologischen Traktaten der englischen Baptisten über die Religionsfreiheit kehren die typisch täuferischen

¹⁹ Vgl. *Michael R. Watts*, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 1978, 41–50; *Keith L. Sprunger*, *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982, 76–90; *James R. Coggins*, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Waterloo/Scottsdale 1991; *Jason K. Lee*, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003; *Keith Sprunger/Mary Sprunger*, *The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609–1660*, in: *Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), 219–258.

²⁰ Vgl. *Richard Groves* (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612)*, Macon 1998; *Martin Ibarra Pérez/Massimo Rubboli* (Hg.), *Thomas Helwys: Il mistero dell'iniquità*, Chieti/Rom 2012.

Argumente für Religionsfreiheit wieder, nun aber verbunden mit einer Bejahung aktiver politischer Beteiligung der Christen. Unter Berufung auf die englische Rechtstradition der angeborenen Freiheitsrechte entwickelten die Baptisten die Auffassung, dass Religionsfreiheit ein angeborenes Freiheitsrecht jedes Menschen sei, das auch die Freiheit zum Unglauben und zur Ausübung und Annahme einer nichtchristlichen Religion einschlieÙe. Besonders auffällig ist das politische Eintreten der Baptisten für die Legalisierung des Katholizismus in England, obwohl sie theologisch zu keinerlei Kompromissen mit dem Katholizismus bereit waren. In den 1650ern traten die Baptisten für die Wiederezulassung der Juden in England ein – dahinter stand die apokalyptische Erwartung, dass die Gewährung völliger Religionsfreiheit den Weg für die endzeitliche Bekehrung Israels und die Wiederkunft Christi freimachen würde.²¹

Das grundlegende politisch-theologische Konzept der Baptisten war ihr rein säkulares Verständnis des Staates. In einem Glaubensbekenntnis der mit den Mennoniten vereinigten Gruppe um John Smyth aus dem Jahr 1612 heißt es etwa:

„Es entspricht nicht der Aufgabe der Obrigkeit, sich in Religions- oder Gewissensfragen einzumischen und Menschen zu dieser oder jener Form von Religion oder Lehre zu zwingen. Sie muss den christlichen Glauben dem Gewissen jedes Menschen freistellen und darf nur Verbrechen gegen die bürgerliche Ordnung wie Mord, Ehebruch, Diebstahl etc. bestrafen, denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens.“²²

Die Unvereinbarkeit der baptistischen Forderung nach einem völlig säkularen Staat mit dem Gottesgnadentum der englischen Könige, aber auch mit den theokratischen Reformkonzepten der Puritaner, lag auf der Hand. In der englischen Revolution gehörten die Baptisten zu den entschiedenen Verfechtern einer republikanischen Staatsform.²³ Der militante Antimonarchismus der Baptisten gab nach der Restauration der englischen Monarchie 1660 Anlass zu schweren Verfolgungen, bis ihnen 1689 unter strengen Auflagen eine begrenzte staatliche Duldung gewährt wurde.

Zur ersten praktischen Verwirklichung der baptistischen Staatsauffassung kam es in Neuengland, als der Theologe Roger Williams sich aufgrund der Lektüre baptistischer Traktate über die Religionsfreiheit von der puritanischen Staatskirche der theokratischen Kolonie der *Massachusetts*

²¹ Vgl. Edward Bean Underhill (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, 1614–1661, London 1846; Joseph Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1965, Bd. 2, 562–576; Sina Rauschenbach, *Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Isaiahs in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2012, 209–245.

²² *Propositions and conclusions, concerning true Christian religion* (Amsterdam 1612), in: William L. Lumpkin (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 1969, 140.

²³ Vgl. Mark R. Bell, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon 2000; Frank Engehausen, *Von der Revolution zur Restauration. Die englischen Nonkonformisten 1653–1662*, Heidelberg 1995.

Bay Company abwandte und aus Massachusetts vertrieben wurde. Er gründete daraufhin 1636 die religiös neutrale Miniaturrepublik Providence, den Vorläufer des heutigen Bundesstaats Rhode Island. Dort wurde Williams 1638 auch Mitbegründer der ersten Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden (legte aber nach kurzer Zeit seine Mitgliedschaft wieder nieder). Dass Rhode Island auch nach der Restauration der Monarchie im englischen Mutterland als demokratischer Staat mit uneingeschränkter Religionsfreiheit weiterbestand, verdankte sich dem Verhandlungsgeschick des Baptistenpredigers John Clarke, der 1663 die Anerkennung der Verfassung von Rhode Island durch Karl II. von England erreichte.²⁴

Roger Williams fand die wesentlichen Züge seiner theologischen Begründung des säkularen Staates und der Religions- und Gewissensfreiheit in baptistischen Traktaten vor, die ihrerseits von der täuferischen Tradition abhängig waren. Grundlegend für Williams' Bibelhermeneutik ist die bereits im oberdeutschen Täuferium begegnende strenge typologische Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament:

„Die israelitische Verfassung mit Land, Königen und Volk, mit ihren Ordnungen in Krieg und Frieden, hat wie das Zeremonialgesetz nur noch eine geistliche Bedeutung. Sie darf nicht als Modell und Vorbild für irgendein Königreich oder eine Staatsordnung in späteren Zeitaltern herangezogen werden.“²⁵

Gegen die bundestheologische Theorie von der Kontinuität von Altem und Neuem Testament, mit der die Puritaner ihr alttestamentlich-theokratisches Staatsideal begründeten, betonte Williams, dass die Inkarnation Christi eine grundlegende heilsgeschichtliche Zäsur sei. Seit dem Kommen Christi seien alle Nationen vor Gott gleichgestellt. Kein Ort oder Land sei besser oder heiliger als irgendein anderes. Daher könne es auch keine christlichen Nationen und keine geheiligten, theokratischen Staatsordnungen geben. Der gesamte politische Bereich sei völlig profan: „Jetzt unter Christus sind alle Staaten ganz und gar weltlich.“ Die uneingeschränkte Religionsfreiheit aller Menschen sei ein verbindliches Gebot Gottes:

„Gott verlangt nicht die Aufrichtung oder Durchsetzung einer einheitlichen Religion durch die staatliche Obrigkeit. Der Versuch, religiöse Einheit zu erzwingen, führt früher oder später zu Bürgerkrieg, Vergewaltigung des Gewissens und Christenverfolgung, zu Heuchelei und zum Verderben von Millionen von Seelen. [...] Es ist der Wille und Befehl Gottes, dass seit dem Kommen Christi alle Glaubensüberzeugungen und deren Ausübung – und seien es heidnische,

²⁴ Vgl. *Timothy L. Hall*, *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana (Chicago) 1998; *Edwin S. Gaustad*, *Roger Williams*, Oxford/New York 2005; *Sydney V. James*, *John Clarke and His Legacies: Religion and Law in Colonial Rhode Island*, University Park 1999; *Massimo Rubboli*, „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, in: *ThGespr* 37 (2013), 159–177.

²⁵ *Groves*, *Roger Williams*, 3; Auszüge in deutscher Übersetzung in: *Hans R. Guggisberg* (Hg.), *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 163–170.

jüdische, muslimische oder antichristliche – allen Menschen in allen Nationen und Ländern gestattet werden müssen.“²⁶

Roger Williams' politisches Denken wurde während der amerikanischen Revolution durch die baptistische Publizistik neu in die öffentliche Diskussion eingebracht und wurde schließlich wegweisend für die politische Kultur der entstehenden Vereinigten Staaten. In Großbritannien wurden die freiheitlichen Traditionen des englischen Revolutionsjahrhunderts im frühen 19. Jahrhundert wiederentdeckt, als die nonkonformistischen Glaubensgemeinschaften zur Stammwählerschaft des politischen Liberalismus wurden.²⁷

Freikirchliche Anmerkungen zum Reformationsjubiläum 2017

Zusammenfassend wird einerseits deutlich, dass dem politischen Denken des Täuferturns des 16. Jahrhunderts enge Grenzen gesetzt waren – von außen durch die Verfolgung durch die Obrigkeit und von innen durch die pazifistische Ablehnung aktiver politischer Mitverantwortung. Andererseits gingen vom Täuferturn entscheidende Impulse auf den Sozinianismus und den englischen Nonkonformismus aus. Die täuferische Forderung nach einer Freiwilligkeitskirche wurde von den Sozinianern in Polen und von den englischen Nonkonformisten in England und Nordamerika zur Forderung nach einer freien Kirche in einer freien Gesellschaft weiterentwickelt. Der Beitrag der nonkonformistischen Bewegungen der Reformation zur Demokratisierung und Liberalisierung der westlichen politischen Kultur, zur modernen Freiheitsgeschichte, ist zweifellos wesentlich deutlicher greifbar als derjenige der deutschen protestantischen Staatskirchen.

Beim Reformationsjubiläum 2017, dessen Veranstalter den Zusammenhang zwischen Reformation und Freiheit so pointiert in den Vordergrund rücken, sollten daher die Nachwirkungen der Reformation *außerhalb* der Staatskirchen und *außerhalb* des deutschen Sprachraums nicht ausgeblendet werden. Aus einer freikirchlichen Perspektive lassen sich abschließend folgende Anmerkungen zum bisherigen Verlauf des Reformationsjubiläums formulieren:

Erstens fällt der EKD bzw. ihren Gliedkirchen durch die massive Bereitstellung finanzieller Mittel durch den Staat die Deutungshoheit zum Thema Reformation in der öffentlichen Erinnerungskultur zu. Die EKD festigt mit der Ausrichtung des Großereignisses ihren Anspruch auf staatstragende

²⁶ Groves, Roger Williams, 3.

²⁷ Vgl. LeRoy Moore, Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära [engl. Original 1965], in: Lutz, Geschichte, 276–307; David W. Bebbington, The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870–1914, London 1982; Jörn Leonhard, Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich, in: Andreas Kubik (Hg.), Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge, Göttingen 2011, 110–132.

moralische Autorität in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft. Zur Legitimierung dieses Anspruchs ist das Reformationsjubiläum an der Grundthese ausgerichtet, normative politische Werte wie Freiheit, Toleranz und Demokratie hätten ihren Ursprung in der Reformation und die EKD sei die geborene Gralshüterin dieser Werte.

Zweitens wird die Fokussierung des Jubiläums auf den Beitrag der Reformation zur „neuzeitlichen Freiheitsgeschichte“ historisch nicht plausibel gemacht. Luther selbst hatte die Ableitung politischer Freiheitsforderungen aus der theologischen Rede von der Freiheit des Christenmenschen unmissverständlich ausgeschlossen. Als Institution wirkte das staats- beziehungsweise landeskirchlich verfasste deutsche Luthertum bis weit ins 20. Jahrhundert hinein der Entfaltung liberalen und demokratischen Denkens und Handelns hemmend entgegen. Die Ausrichtung des Jubiläums steht dagegen deutlich in einer Tradition liberaler protestantischer Selbstwahrnehmung des 19. Jahrhunderts, die nicht in der positiven lutherischen Dogmatik oder in der empirischen politischen Wirkungsgeschichte des deutschen Luthertums begründet war, sondern mit Hegels abstraktem Konstrukt des „protestantischen Prinzips“ operierte, das als *Movens* mehr oder minder säkularisierter Versionen einer Heils- oder Fortschrittsgeschichte identifiziert wurde.

Drittens ist im deutschen Kontext die pauschale Inanspruchnahme demokratischer Traditionen für den Protestantismus ärgerlich, weil sie nicht der konstruktiven Rolle gerecht wird, die der politische Katholizismus seit dem Vormärz für die Liberalisierung und Demokratisierung der deutschen Gesellschaft gespielt hat und die auf protestantischer Seite kein Gegenstück hat.

Viertens sind Vertreter des nichtlutherischen und des internationalen Protestantismus nicht nennenswert an der Vorbereitung und Durchführung des Jubiläums beteiligt. Die Fokussierung der Perspektive auf die Person Luthers und auf das deutsche Luthertum stellt eine konfessionelle und nationale Engführung dar und wird der weltweiten Wirkungsgeschichte und der identitätsstiftenden Bedeutung der Reformation für alle Protestanten nicht gerecht.

Wenn man fünftens trotz aller Einwände wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Reformation und freiheitlicher Demokratie erinnerungskulturell darstellen will, dann ist es ein Gebot der Redlichkeit, konfessionelle und nationale Engführungen zu überwinden und die evangelischen nonkonformistischen Bewegungen des 17. bis 19. Jahrhunderts in England und Nordamerika mit in den Blick zu nehmen. Sie waren es, die aus theologischen Impulsen der Reformation politische Freiheitsforderungen ableiteten und diese mit englischen Rechtstraditionen wie dem Konzept der angeborenen Rechte und dem Parlamentarismus verbanden.

Sechstens ein Caveat: Als Ernst Troeltsch in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland auf den maßgeblichen Beitrag des englischen und amerikanischen Freikirchentums an der Entstehung und

Durchsetzung freiheitlich-demokratischer politischer Konzepte hinwies, lieferte er damit eine Steilvorlage für deutschnationale Lutheraner wie Karl Holl, die die liberale Demokratie umso entschiedener als dem deutschen Wesen artfremd ablehnten. Analog argumentieren heutige Feinde der Demokratie mit den spezifisch westlichen historischen Ursprüngen des modernen Freiheitsbegriffs. Es ist daher die Frage am Platz, inwiefern die massive öffentliche Inanspruchnahme zivilgesellschaftlicher Wertbegriffe wie Freiheit, Toleranz und Demokratie für eine bestimmte konfessionelle Tradition der Sache der Demokratie überhaupt dienlich sein kann.

Bibliografie

- Bartlett, John Russell* (Hg.), *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England*, Bd. 1: 1636 to 1663, Providence, Rhode Island, 1856.
- Bebbington, David W.*, *The Nonconformist Conscience: Chapel and Politics, 1870–1914*, London 1982.
- Bell, Mark R.*, *Apocalypse How? Baptist Movements During the English Revolution*, Macon 2000.
- Bender, Harold S.*, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50; dt.: *Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert*, in: *Lutz, Geschichte*, 111–134.
- Coggins, James R.*, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Waterloo/Scottsdale 1991.
- De Michelis Pintacuda, Fiorella*, *Il 'De pace et concordia ecclesiae' di Samuel Przypkowski*, in: *Méchoulan, Henry* (Hg.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, 447–472.
- Deppermann, Klaus*, *Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, in: *Guggisberg, Hans Rudolf/Moeller, Bernd* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, 231–247.
- Driedger, Michael*, *Anabaptists and the Early Modern State: A Long-term View*, in: *Roth, John D./Stayer, James M.* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden 2007, 507–538.
- , *Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona During the Confessional Age*, Aldershot 2002.
- Engelhausen, Frank*, *Von der Revolution zur Restauration. Die englischen Nonkonformisten 1653–1662*, Heidelberg 1995.
- Fast, Heinold* (Hg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: *Ostschweiz*, Zürich 1973.
- Gaustad, Edwin S.*, *Roger Williams*, Oxford/New York 2005.
- Groves, Richard* (Hg.), *Roger Williams: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed in a Conference between Truth and Peace*, Macon 2001.
- (Hg.), *Thomas Helwys: A Short Declaration of the Mystery of Iniquity (1611/1612)*, Macon 1998.
- Guggisberg, Hans R.* (Hg.), *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

- Hall, Timothy L., *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Urbana (Chicago) 1998.
- Heinemann, Gustav, *Unser Grundgesetz ist ein großes Angebot. Rechtspolitische Schriften*, hg. von Jürgen Schmude, München 1989, 26–36.
- Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther, Tübingen 1923.
- Honecker, Martin, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin/New York 1995.
- Horst, Irvin B., *The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558*, Leiden 1972.
- James, Sydney V., *John Clarke and His Legacies: Religion and Law in Colonial Rhode Island*, University Park 1999.
- Jecker, Hanspeter, *Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täuferium von 1580–1700*, Liestal 1998.
- Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig 1895 (4. Aufl. 1927).
- Kaczyński, Grzegorz J., *La libertà religiosa nel pensiero dei Fratelli Polacchi (Classici sulla libertà religiosa, 4)*, Torino 1995.
- Laube, Adolf u. a. (Hg.), *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535)*, Berlin 1992.
- Lecler, Joseph, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965.
- Lee, Jason K., *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003.
- Leonhard, Jörn, *Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich*, in: Kubik, Andreas (Hg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge*, Göttingen 2011, 110–132.
- Leu, Urs B./Scheidegger, Christian (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich 2007.
- Lumpkin, William L. (Hg.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge 1969.
- Lutz, Heinrich (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977.
- Mann, Thomas, *Essays*, Bd. 5: *Deutschland und die Deutschen. 1938–1945*, Frankfurt a. M. 1996.
- Moore, LeRoy, *Religionsfreiheit. Roger Williams und die revolutionäre Ära* [engl. Original 1965], in: Lutz, Geschichte, 276–307.
- Mulso, Martin/Rohls, Jan (Hg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden 2005.
- Ogonowski, Zbigniew, *Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz*, in: Szczucki, Lech (Hg.), *Faustus Socinus and his Heritage*, Warszawa 2005, 129–145.
- , *La liberté de citoyen et la liberté religieuse dans la philosophie politique en Pologne au XVII^e siècle*, in: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 39 (1995), 155–162.
- Ostorodt, Christoph, *Unterrichtung von den vornemsten Hauptpunten der christlichen Religion*, Raków: Sebastian Sternacki, 1604, 181–195, 164–170.
- Przytkowski, Samuel, *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae*, edd. Zbigniew Ogonowski et Mieczysław Brożek (Biblioteka pisarzy reformacyjnych, 13), Warszawa/Łódź 1981.
- Pérez, Martin Ibarra/Rubboli, Massimo (Hg.), *Thomas Helwys: Il mistero dell'iniquità*, Chieti/Rom 2012.

- Rauschenbach, Sina*, Judentum für Christen. Vermittlung und Selbstbehauptung Menasseh ben Israels in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts, Berlin 2012.
- Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland [2014], Gütersloh 2015.
- Rubboli, Massimo*, „Seit dem Kommen Christi sind alle Staaten völlig profan“: Roger Williams als Kritiker des Mythos der auserwählten Nation, in: *ThGespr* 37 (2013), 159–177.
- Salatowski, Sascha*, Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie, 18), Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.
- Schlachta, Astrid von*, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009.
- , Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003.
- Sprunger, Keith*, Dutch Puritanismus. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Leiden 1982.
- /*Sprunger, Mary*, The Church in the Bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609–1660, in: *Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), 219–258.
- Troeltsch, Ernst*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- Underhill, Edward Bean* (Hg.), Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661, London 1846.
- Watts, Michael R.*, The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution, Oxford 1978.
- Williams, George H.*, The Polish Brethren. Documentation of the History & Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601–1685, 2 Bde., Harvard 1980.
- , The Radical Reformation, Kirksville 2001.