

Andreas Seiverth

## Religiöse Toleranz: Reformatorisches Erbe wider Willen



Andreas Seiverth  
Bundesgeschäftsführer der Deutschen Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung e.V. (DEAE)  
a.seiverth@deae.de

### I. Historischer Perspektivenwechsel: Epochenjahr 1520 statt „Mythos Thesenanschlag“ 1517

Mit dem Thema „Toleranz“ begegnen die reformatorischen Kirchen in der Reformationsdekade ihren dunkelsten Schatten: Die Verdammung des Papsttums zum „Antichrist“, die Rechtfertigung des Terrors gegen die aufständischen Bauern und die gewaltsame Verfolgung und Hinrichtung der Täufer verdankten sich dem selben absoluten Wahrheitsanspruch, mit dem sich die reformatorische Bewegung theologisch legitimierte und den bewussten Weg in die „Ketzerie“ ging. Das war dem zum Gründungsmythos stilisierten „Thesenanschlag“ vom 31. Oktober 1517 weder eingeschrieben noch war es eine zwingende Konsequenz der theologischen Kritik und „Verwerfung“ des Ablasshandels. Luthers Kritik an der Ökonomisierung der individuellen Heilsgewissheit durch die damalige katholische Kirche, war zunächst die Eröffnung einer akademischen Kontroverse. Wenn man einen Ursprung der Reformation lokalisieren will, dann ist es Luthers Initiative, die Thesen drucken zu lassen und sie einer Öffentlichkeit auszusetzen, die sie aufgenommen hat, als habe sie auf genau diese gewartet. Dass er dadurch den akademischen Alltag überschritten und die Thesen zum Gegenstand einer Disputation und öffentlichen Auseinandersetzung gemacht hat, war seine *erste politische Tat*, ohne die der Thesenanschlag historisch nicht wirksam geworden wäre. Und es gehört sicher zu den wichtigsten Erfolgsfaktoren der Reformation, dass Luther diese Tat eben nicht als Ausdruck eines politischen, sondern strikt religiösen Problems verstand, in dem es um das „Heil der Welt“ und jedes Einzelnen ging. Dabei kam ihm der Umstand zugute, dass er Mönch eines Ordens war, in dem der christliche Glaube seine erste Form der Dogmatisierung fand: Dass Luther in den Augustiner Eremitenorden nach seinem 1505 in Todesangst geäußerten Gelübde eintrat, prägte einen intellektuellen Habitus und eine religiös-wissenschaftliche Frömmigkeit, in der der Vorrang von *Glaube und Liebe* vor dem von *Wissen und Vernunft* theologisch „institutionalisiert“ war. Mit der augustiniischen Lehrtradition wohnte der Reformation ein theologischer Sprengsatz inne, den sie weder erfunden noch zufällig „entdeckt“ hat: Das Spannungsverhältnis von „Geist und Buchstabe“ und somit das Grundproblem der richtigen Auslegung der heiligen Schrift.

Luther trat gegen den Ablasshandel mit der doppelten Autorität des „Befreiten“, des „Lutherus“<sup>1</sup> und der

des „Doktors der Theologie“ auf. Beide Momente: das „in Christus gebundene“ Freiheitsbewusstsein und die „Berechtigung zu selbstständiger theologischer Lehre“<sup>2</sup> wurden zu Handlungsfaktoren, als die „aus der Liebe zur Kirche geborene ernste Sachlichkeit“<sup>3</sup> in Hass umschlug, der sich nicht zuletzt aus „Luthers enttäuschter Hoffnung auf den Papst“<sup>4</sup> nährte und nach seiner Verurteilung als Ketzer in der selbstgewissen Überzeugung äußerte, „dass der Papst (...) der Antichrist sei“<sup>5</sup>. Dadurch erschien ihm die historische Jetztzeit als apokalyptische Endzeit. Diesem Bewusstsein verdankt die Reformation die Kraft zum Durchbruch: „Der apokalyptische Drive der frühreformatorischen Bewegung, der von niemandem so sehr in Gang gesetzt worden ist, wie von Luther selbst und dem sich zugleich kaum jemand so zu entziehen verstand wie er, trug bis ins Katastrophenjahr des Bauernkrieges (1524/25) wesentlich zur Durchbruchsdynamik der Sache Luthers bei“<sup>6</sup>. Dass sein größter und tragischster Gegenspieler, Thomas Müntzer, über die Luther zugeschriebene Distanzierungs- und Relativierungsfähigkeit seines „apokalyptischen Geistes“ nicht verfügte, wurde Müntzer zum persönlichen Verhängnis.

Schon diese Tatsachen genügen, einen rein affirmativen Bezug auf die Reformation Luthers und ihren theologischen und lebenspraktischen Geltungsanspruch unmöglich zu machen, wie es der zum entscheidenden „Ereignis“ stilisierten „Thesenanschlag“ nahelegt. Demgegenüber vertrete ich die These, dass die Fixierung auf das Jahr 1517 weder den Konstituierungsbedingungen der Reformation als selbstständiger historischer Kraft gerecht wird, noch die Artikulation der theologisch-religiösen Einsichten erlaubt, auf die sich das protestantische Selbstbewusstsein und damit die *Legitimität der reformatorischen Kritik* gründet. Ich plädiere stattdessen dafür, 1520 als das identitätsverbürgende Epochenjahr zu feiern. Dieser Perspektivenwechsel in der Selbstwahrnehmung des Protestantismus ist gerade beim Thema Toleranz nicht nur eine methodisch folgenreiche Entscheidung, sondern die Voraussetzung dafür, *die Entwicklung der religiösen Toleranz als Schrittmacher und als Quelle der Menschenrechte* zu einer Lerngeschichte des protestantischen Selbstbewusstseins

zu machen. Darin eingeschlossen ist, die *schmerzende Negativität* des von Luther und seinen papsttreuen Kontrahenten betriebenen *Weges in die Ketzerie* in

<sup>1</sup> Aus dem griechischen „Eleutherios“: der Befreite.

<sup>2</sup> Kaufmann, Thomas (2006): Martin Luther, München: Beck, S. 37.

<sup>3</sup> Kaufmann, Thomas (2009): Geschichte der Reformation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 197.

<sup>4</sup> o.A.: S. 222.

<sup>5</sup> Kaufmann, Thomas (2006): Martin Luther, München: Beck, S. 47.

<sup>6</sup> o.A.: S. 47.

seinen dogmatischen Dimensionen anzuerkennen. Die Gefahr einer teleologischen und selbstgerechten Rechtfertigung der konfessionellen Konstituierung lässt sich aber nur bannen, wenn an ihre Stelle eine narrative Genealogie tritt, die die affirmativen und die negativen Momente als dialektische Einheit begreift. Dann müsste sich das protestantische Selbstverständnis in Sachen Toleranz nicht selbstanklagend darauf zurückziehen, Toleranz ebenso wie die Begründung der Menschenrechte allein der Aufklärung zuzuschreiben. Weil sich aber der lutherische Jubiläumsprotestantismus offensichtlich nur selbstaffirmierend erinnern kann, muss er die reformatorischen Traditionen, die aus religiösen Gründen das Toleranzprinzip verteidigt haben, zu „Schatten der Reformation“<sup>7</sup> machen. Die Erinnerung in der Reformationsdekade wird defätistisch, wenn man sich mit der Auskunft bescheidet, dass man „bestenfalls von einer Lerngeschichte in Sachen Toleranz erzählen“ kann, die von einer Aufklärung initiiert und getragen wurde, welche ihre wesentlichen Einsichten gegen die Kirchen durchsetzen musste.<sup>8</sup> Damit wird die Durchsetzung und Anerkennung von Toleranz als Menschenrecht aus dem Begründungskontext der Reformation ausgeklammert. Dadurch wird die Möglichkeit einer Selbstaufklärung des Protestantismus über seine affirmativ-negative Verstrickung in die Institutionalisierungsgeschichte der Menschenrechte verspielt.

Für eine solche *Lerngeschichte der reformatorischen Kirchen* ist die Verschiebung vom „Thesenanschlag“ 1517 auf das Jahr 1520 notwendig, in dem das von seinen orthodoxen Gegnern zielstrebig vorbereitete Ketzerurteil rechtskräftig und von Luther selbst durch die Verbrennung der ihn verurteilenden Bulle gleichsam negativ ratifiziert wurde. Die Bannandrohung im Mai, dann die Verurteilung als Ketzer im Dezember machen 1520 kirchenrechtlich zum *Entscheidungsjahr der Reformation*; und die schnelle Abfolge der vier reformatorischen Kernschriften<sup>9</sup> markiert die intellektuelle Wegscheide, die durch die Weigerung des Widerrufs auf dem Reichstag 1521 in Worms besiegelt wurde. Mit dieser Verschiebung der realhistorischen Perspektive ist der „point of no return“ der Reformation benannt. Von ihm aus kann die

Geschichte der religiösen Toleranz als „Quelle der Menschenrechte“ mit der Geschichte des Erfolgs und des Scheiterns der Reformation historisch und systematisch neu verknüpft werden.

## II. Ketzerei und Widerstand

Seine 95 Thesen verstrickten Luther in tiefgreifende kirchen- und reichspolitische, theologische und existenzielle Konflikte und erhoben ihn zu einer Schlüsselfigur der Zeit. Er wurde jedoch nicht gegen seinen Willen zum „Reformator“ einerseits und zum „Ketzer“ andererseits. Er wurde es, weil er daran festhielt, dass seiner Lehre eine *praktische Wahrheit inhärent* sei, die nicht relativiert werden dürfte und damit ihrer weltverändernden und die individuelle Lebensführung bestimmenden Kraft beraubt. Auf diesem Wahrheitsanspruch ruhte jedoch auch der Macht- und Gestaltungsanspruch der Kirche. Weil sich Luther seit der öffentlichen Verbreitung der 95 Thesen selbstbeschränkend als „Reformator der Kirche“ verstand, war er „zu seiner großen welthistorischen Wirkung befähigt. Nur der supranaturale Universalitätsanspruch führte ihn auch zu universalen und institutionellen Wirkungen“<sup>10</sup>.

Die Fokussierung auf das Jahr 1517 entlastet das protestantische Selbstbewusstsein davon – jenseits der historischen Bedingungen – den *selbstbewussten Weg in die Ketzerei* mit zu vollziehen und als legitim anzuerkennen. Eben dazu nötigt jedoch die Vergegenwärtigung des Jahres 1520. Nachdem die Thesen veröffentlicht waren und große Abwehr hervorgerufen hatten, radikalisierte sich Luther theologisch und wurde zunehmend von seinem Hauptgegner Johannes Eck als Ketzer diskreditiert. Geführt wurde diese Auseinandersetzung sowohl in Luthers theologisch-agitatorische Schriften und den Antworten seiner Gegner, sowie in Disputationen, welche aus ihrem akademischen Ort in die städtische Öffentlichkeit der Stadtmagistrate heraustreten. Diese öffentliche „disputatio“ und die Flugschriften sollten *bewusst eine politische Öffentlichkeit* herstellen. Die Einleitung des Ketzerverfahrens markierte einen qualitativen Sprung in diesem Prozess, dem Luther keineswegs nur „ausgesetzt“ war, sondern in dem er „die ihm zugewiesene Rolle eines Ketzers in seiner Weise spielte und annahm“<sup>11</sup>. Literarische Objektivierung fand dieser Streit in jenen reformatorischen Kernschriften, die parallel zum Ketzerverfahren 1520 in rascher Folge veröffentlicht wurden. In ihnen entwickelte er „die Gründe und Motive, nach denen eine persönliche christliche Lebensführung zu gestalten und ein christliches Selbstverständnis



<sup>7</sup> So der Titel eines von der EKD herausgegebenen Arbeitsheftes.

<sup>8</sup> Vgl. Gundlach, Thies (2012): Schatten der Reformation, Hannover: EKD Selbstverlag.

<sup>9</sup> An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“

<sup>10</sup> Troeltsch, Ernst (1994): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 2, Nachdruck von 1912, UTB, Tübingen: Mohr/Siebeck.

<sup>11</sup> Kaufmann, Thomas (2009): Geschichte der Reformation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 252.

in Freiheit und Bindung zu verwirklichen, das bestehende Kirchtum zu erneuern, die überkommene Sakramentstheologie und -praxis von Grund auf zu verändern und das Papsttum zu reformieren sei<sup>12</sup>. Dass Luther sich dabei als politischen Akteur verstand, demonstrierte er in einer symbolischen Aktion, in der er „das Ketzergericht über die Papstkirche vollstreckte“: Am 10.12. 1520 verbrannte er öffentlich die „Rechts- und Lehrgrundlagen (der Papstkirche A.S.) in Gestalt des Decretum Gratiani“<sup>13</sup> und die ihn zum Ketzer erklärende Bannandrohungsbulle.

Dem heutigen Toleranzdiskurs ist diese Wahrheit nur schwer „vermittelbar“, dass „ohne dieses Ketzerurteil die Reformation nicht zu haben (war)“<sup>14</sup> und Luther selbst sich zum Ketzerichter aufgeschwungen hat. Die Konsequenz und Unerbittlichkeit, mit der sich dieser Abgrenzungs- und „Verketzerungsprozess“ vollzogen hat, mündete in einen Rechtsakt, der die Unumkehrbarkeit des Reformationsprozesses besiegelte: Nach dem verweigerten Widerruf auf dem Reichstag in Worms 1521 wurde über Luther die Reichsacht verhängt, die ihn formell aus der christlichen Gemeinschaft ausschloss und den straflosen Mord an ihm erlaubt hätte. Dem Ketzerschicksal eines Jan Hus entging er dadurch, dass sein Schutzherr Friedrich der Weise das Interesse an seiner Person zum „Staatsinteresse“ erhob. Die „weltgeschichtliche Wende der Reformation“<sup>15</sup> verdankt sich jedoch weder der politischen Interessenlage noch einem Kalkül. Möglich wurde sie, weil Luther aus einer „gegen den Druck der Gegner immune(n) Wahrheitsgewissheit“ und einem „unbeirraren Selbstvertrauen“<sup>16</sup> heraus handelte und im entscheidenden Augenblick kompromisslos blieb. Darin zeigt sich aber auch seine Grenze und die Schwierigkeit, sich affirmativ auf die Voraussetzungen und Folgen der Reformation zu beziehen: „Dass er in der Wahrheitsfrage keinen Kompromiss eingehen konnte, sicherte seine Lehre und damit die geistig kulturelle Differenzierung der europäischen Christenheit. Das bedeutete aber zugleich, dass für ihn Vermittlungsgespräche keinen Sinn ergaben, solange seine Kontrahenten ihrerseits auf ihrer Wahrheit bestanden. So kam mit Luthers Entschiedenheit auch der Fundamentalkonflikt um die religiöse Wahrheit in die Welt, der die Christenheit und Europa zeitweilig an den Rand des Chaos brachte“<sup>17</sup>.

### III. „Eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe“ (Georg Jellinek<sup>18</sup>)

Was Luther als Symbolfigur verkörperte und mit seinen Schriften aus dem Jahr 1520 bewirkt hat, war „die theologische Ermächtigung der Laien zu eigenständiger Urteilsbildung und zur Überwindung der krisenhaften Missstände“;

sie stellt „so etwas wie einen kirchenhistorischen Dammbbruch dar“<sup>19</sup>. Sie beschwor aber zugleich die Kernfrage herauf, „wer das maßgebliche Handlungs- und Entscheidungssubjekt der kirchlichen Neuerungen sein sollte: die kirchliche oder die politische Gemeinde, die weltlichen Obrigkeiten oder gar einzelne Aktionsgruppen besonders überzeugungsfester Christenmenschen“<sup>20</sup>? Luther legitimierte schließlich den souveränen Landesfürsten als alleiniges Handlungssubjekt. Damit korrigierte er seinen anfänglichen Idealismus gründlich, indem er auch die Beseitigung störender Häresien mit obrigkeitstaatlicher Gewalt forderte.<sup>21</sup>

Die ersten Opfer dieser „Selbstkorrektur“ Luthers waren die Täufer, die am Ideal der sich aus der unbedingten Bindung an Gottes Wort regierenden Gemeinde festhielten, dieses jedoch zur „Heiligkeitgemeinde im Sinne der Bergpredigt und im Sinne der Freiwilligkeitgemeinde gereifter Christen“<sup>22</sup> steigerten. Sie kehrten sich gegen „das Zwangs- und Staatschristentum und gegen die Verweltlichung“. Diese weltablehnende und die Welt neu gestaltende Gemeindeethik hat sich im Kongregationalismus und Freikirchtum realisiert. In ihnen hat sich die „Toleranz verschiedener Kirchengemeinschaften gegeneinander und die Möglichkeit ihres Nebeneinander in einem Staatswesen“<sup>23</sup> durch die Theologie und Religionspraxis der Baptisten und Quäker durchgesetzt.

Von diesen nordamerikanischen „Independents“ wurde die Anerkennung der wechselseitigen Toleranz gegen das „Prinzip der Alleinwahrheit der eigenen Religionsgemeinschaft und der Christlichkeit des Staates“ praktisch verwirklicht<sup>24</sup>. Wenn man sie als Teil der reformatorischen Bewegung und ihre Kämpfe um den Verfassungsrang der Religionsfreiheit anerkennt, ist die Idee, dass staatsunabhängige, angeborene und geheiligte Rechte des Individuums in Verfassungen institutionalisiert werden, „eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe“<sup>25</sup>.

<sup>12</sup> o.A.: S. 267.

<sup>13</sup> o.A.: S. 288.

<sup>14</sup> o.A.: S. 267.

<sup>15</sup> Schilling, Heinz (2012): Martin Luther: Rebelle einer Zeit des Umbruchs, München: Beck

<sup>16</sup> o.A.: S. 238.

<sup>17</sup> o.A.: S. 238.

<sup>18</sup> Jellinek, Georg (1895): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig:

<sup>19</sup> Kaufmann, Thomas (2009): Geschichte der Reformation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 272.

<sup>20</sup> o.A.: S. 321.

<sup>21</sup> Siehe Troeltsch, Ernst (1994): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. 2, Nachdruck von 1912, UTB, Tübingen: Mohr/Siebeck, S. 471.

<sup>22</sup> o.A.: S. 803.

<sup>23</sup> o.A.: S. 758f.

<sup>24</sup> o.A.: S. 759.

<sup>25</sup> Jellinek, Georg (1895): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig, zitiert nach Joas, Hans (2010): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt: Suhrkamp, S. 57.