

Reden und Schweigen über religiöse Differenz

*Tolerieren
in epochenübergreifender Perspektive*

Herausgegeben von
Dietlind Hüchtker, Yvonne Kleinmann
und Martina Thomsen



WALLSTEIN VERLAG

© WALLSTEIN VERLAG

HUBERT SEIWERT

Warum religiöse Toleranz
kein außereuropäisches Konzept ist oder:
Die Harmonie der »drei Lehren« im vormodernen China

Religiöse Toleranz als Begriff und Forderung ist ein Produkt der europäischen Geistesgeschichte. Eine Übertragung auf außereuropäische Gesellschaften ist deshalb nicht ohne Bedenken möglich; es wäre dazu notwendig, den Begriff in einer Weise generalisierend zu bestimmen, die ihn von den mit seiner europäischen Genese verbundenen Weltdeutungen befreit. Dies ist schon deshalb schwierig, weil religiöse Toleranz nur denkbar ist, wenn ein Begriff von Religion besteht. Ein solcher bildete sich jedoch erst im Verlauf der europäischen Neuzeit heraus;¹ dabei wurde er mit einer Fülle unterschiedlicher normativer Konnotationen aufgeladen, in denen sich die weltanschaulichen Auseinandersetzungen der modernen Geistesgeschichte widerspiegeln. Ein Resultat dieser ideengeschichtlichen Entwicklung ist die Unterscheidung von »religiös« und »säkular«, auf der die Idee des säkularen Staates basiert. Erst mit der Entstehung des säkularen, religiös neutralen Staates – so scheint es – wurde die Voraussetzung für ein gleichberechtigtes Nebeneinander unterschiedlicher Religionen und damit für die Institutionalisierung religiöser Toleranz geschaffen.

Religiöse Toleranz ist damit Teil einer Ansammlung von Begriffen und theoretischen Konzepten, mit denen die intellektuellen, politischen und sozialstrukturellen Transformationen der europäischen Neuzeit bestimmt werden. Dazu gehören neben *Säkularisierung* und *Trennung von Religion und Staat* auch *Aufklärung*, *Rationalisierung*, *Freiheit* und *Demokratie*. Gemeinsam ist diesen Begriffen, dass in ihnen deskriptive und normative Elemente unentwirrbar verwoben sind und dass ihre ideelle Konzeption, wie auch ihre praktische Realisierung, als fundamentale Neuerungen der europäischen Moderne begriffen werden. Die europäische Moderne gewinnt damit eine »universalgeschichtliche« Sonderstellung, die Max Weber zu der Frage führte, warum außerhalb Europas »weder die wissenschaft-

1 Jonathan Z. Smith, Religion, Religions, Religious, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, IL 1998, S. 269-284; Ivan Strenski, *Thinking about Religion. An Historical Introduction to Theories of Religion*, Oxford 2005.

liche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der *Rationalisierung* [einlenkten], welche dem Okzident eigen sind«. ²

Auch religiöse Toleranz kann als eine Form der Rationalisierung gedeutet werden. ³ Während Max Weber sich bemühte, die Entwicklungen der okzidentalen Neuzeit werturteilsfrei zu analysieren, ist es in philosophischen und politischen Diskursen schwierig, die genannten Kernbegriffe der europäischen Moderne nicht zu bewerten. Dies gilt auch für religiöse Toleranz, die gemeinhin als positiver Wert angesehen wird. Da die Idee der religiösen Toleranz ein Produkt der neuzeitlichen Geistesgeschichte Westeuropas ist, könnte man vermuten, dass auch die Praxis religiöser Toleranz nur im neuzeitlichen Europa zu finden sei. Dass dies ein Fehlschluss wäre, werde ich im Folgenden am Beispiel des vormodernen Chinas zeigen.

Der Begriff *religiöse Toleranz* war in China unbekannt, und seine Bedeutung wird somit allein im Rahmen der europäischen Geschichte bestimmt und verhandelt. Die Frage nach religiöser Toleranz im vormodernen China ist deshalb nur sinnvoll, wenn wir sie in den Kontext europäischer Diskussionen stellen. Aus diesem Grund werde ich im ersten Teil zunächst einige der politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen skizzieren, unter denen die Idee der religiösen Toleranz in Europa ausgebildet wurde. Der zweite, ausführlichere Teil geht auf die religiöse Situation in China ein. Im Vordergrund steht dabei die Beziehung zwischen verschiedenen Religionen einerseits und zwischen Religion und Staat andererseits. Im dritten Teil wird der historische Befund in den Zusammenhang des europäischen Verständnisses von religiöser Toleranz gestellt. Dabei werde ich den Begriff *religiöse Toleranz* in seiner Doppelbedeutung behandeln, nämlich einerseits als Toleranz, die von Religionen im Verhältnis zu anderen Religionen geübt wird, und andererseits als Toleranz des Staates gegenüber Religionen. Ich werde argumentieren, dass beide Formen religiöser Toleranz im vormodernen China in ähnlicher Weise verwirklicht wurden wie im modernen Europa und deshalb nicht an Voraussetzungen gebunden sind, die erstmals in der europäischen Neuzeit geschaffen wurden.

2 Max Weber, Vorbemerkungen, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 1-16, hier S. 11. Hervorhebung im Original.

3 Jürgen Habermas, Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien. Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. Juni 2002, S. 4. URL: <http://www.bbaw.de/schein/habermas.html> (letzter Zugriff: 26. 1. 2010).

Religiöse Toleranz als Wert der europäischen Moderne

Die Idee der religiösen Toleranz und ihre Bedeutung in der europäischen Neuzeit sind eng verknüpft mit der Erfahrung religiöser Konflikte und Diskriminierung im nachreformatorischen Europa. Die Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts führten den Zeitgenossen die desaströsen Konsequenzen des Versuchs vor Augen, religiöse Konformität gewaltsam durchzusetzen. Die Forderung nach Toleranz des Staates gegenüber religiösen Minderheiten war dabei weniger Ausdruck des Respektes vor dem Glauben anderer als vielmehr eine politische Strategie zur Verminderung politischer und sozialer Konflikte.⁴ Auch in der Beziehung zwischen verschiedenen Konfessionen bedeutete religiöse Toleranz nicht die Anerkennung der Gleichwertigkeit anderer Bekenntnisse, sondern den Verzicht auf deren gewaltsame Unterdrückung.

Der Begriff *religiöse Toleranz* erweist sich in diesem Zusammenhang insofern als missverständlich, als er im neuzeitlichen Europa zunächst nicht auf die von Religionen anderen Religionen entgegengebrachte Achtung verweist, sondern auf die durch die politischen Autoritäten gewährleistete Duldung religiöser Andersgläubigkeit. Es handelt sich also um Formen der politischen und rechtlichen Tolerierung. Eine – zumindest formale – völlige rechtliche Gleichstellung aller Religionen und Konfessionen wurde in den meisten europäischen Staaten erst im 19. und 20. Jahrhundert erreicht. Wenn wir gleichwohl von »religiöser« Toleranz säkularer Staaten sprechen, dann verweist diese Redeweise auf bis heute nachwirkende frühneuzeitliche Konstellationen, in denen die staatlichen Autoritäten auf die eine oder andere Weise mit einer Kirche verbunden waren. Nur unter der Bedingung, dass der Staat selbst als Repräsentant oder zumindest Schutzmacht einer bestimmten Religion auftritt, kann staatliche Duldung von Religionen als religiöse Toleranz interpretiert werden anstatt als Gewährung von Religionsfreiheit.

Wenn jedoch der Staat Religionsfreiheit garantiert, wird die Forderung nach religiöser Toleranz zu einem Appell an die einzelnen Bürger und die Repräsentanten der verschiedenen Religionen, Andersgläubigen Respekt entgegenzubringen. Religiöse Toleranz ist dann eine Tugend, die, wie alle Tugenden, von manchen mehr und von anderen weniger gepflegt wird, die jedoch nicht einklagbar ist. Umgekehrt kann ein Mangel an Respekt

⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main 1992, S. 92-114, hier S. 100-104.

gegenüber Andersgläubigen zwar als Untugend gelten, aber es besteht kein grundsätzlicher Unterschied zu sonstigen Formen der Verachtung anderer, etwa wegen ihrer sozialen oder ethnischen Herkunft, Lebensform oder aus welchen Gründen auch immer. Zur Intoleranz wird der Mangel an Achtung erst, wenn das Recht auf Andersartigkeit bestritten wird; im Falle religiöser Intoleranz geht es um die Verweigerung des Rechts, einer anderen Religionsgemeinschaft anzugehören oder anderes zu glauben.

Die europäische Geschichte kennt Beispiele dafür, dass die Verweigerung dieses Rechts zur physischen Eliminierung Andersgläubiger geführt hat, sei es durch Zwangskonversion, sei es durch Vertreibung oder Tötung. Gemessen daran ist jede Duldung der Existenz anderer Religionen im eigenen Machtbereich eine Form religiöser Toleranz. Es wird jedoch deutlich, dass religiöse Intoleranz auf das Engste mit Machtverhältnissen verbunden ist, weil das Recht auf religiöse Andersartigkeit zwar von jedermann bestritten werden kann, seine tatsächliche Verweigerung jedoch die legitime oder auch bloß faktische Macht dazu voraussetzt. Gesellschaftlich institutionalisierte religiöse Intoleranz ist nicht ohne die direkte oder indirekte Unterstützung politischer Machtträger möglich. Damit werden wir zurückverwiesen auf die Rolle des Staates. Religiöse Intoleranz als institutionalisierte Verweigerung von Rechten für Andersgläubige erfordert unter Bedingungen staatlicher Herrschaft eine Parteinahme des Staates für oder gegen bestimmte Religionen. Die in der Neuzeit sich Geltung verschaffende Forderung nach religiöser Toleranz richtete sich daher primär an die staatliche Rechtsordnung, die allen Bürgern, ungeachtet ihrer Religion, die gleichen Rechte garantieren sollte; dagegen ist religiöse Toleranz als zivile Tugend weder eine notwendige Folge der rechtlichen Gleichstellung aller Religionen noch an diese Voraussetzung gebunden.

Wenn wir die Idee der religiösen Toleranz und ihre Durchsetzung als eine Errungenschaft der europäischen Moderne ansehen,⁵ dann gilt es zu beachten, dass die Folie, vor der diese Idee erst ihre Strahlkraft entfalten kann, die Erfahrung religiöser Intoleranz im vormodernen Europa ist. Nur vor dem Hintergrund realer Intoleranz konnte die Idee religiöser Toleranz zum Gegenstand philosophischer und politischer Diskurse werden. So erscheint religiöse Toleranz aus europäischer Perspektive als Frucht des aufgeklärten Denkens der Neuzeit, das sich schließlich in politischen

⁵ Heinrich Schmidinger/Dorit Wolf-Schwarz (Hg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.

Idealen von Freiheit und Gleichheit verwirklichte, die zur Grundlage des säkularen Rechtsstaates wurden. Erst durch die Säkularisierung des Staates, so scheint es, wurde die Voraussetzung dafür geschaffen, dass religiöse Minderheiten nicht mehr als »Andersgläubige« klassifiziert wurden, weil der säkulare Staat sich nicht mehr mit einem bestimmten Glauben identifiziert, auf den das »Andere« sich beziehen könnte.

Anders als es die europäische Erfahrung suggeriert, ist religiöse Intoleranz jedoch nicht der gleichsam naturwüchsige Zustand vormoderner Gesellschaften, aus dem die Menschheit sich erst durch die europäische Aufklärung befreien konnte. Wenn religiöse Toleranz die Voraussetzung friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen ist, dann müssen wir von religiöser Toleranz auch in jenen vormodernen Gesellschaften ausgehen, in denen diese Idee nicht zum Gegenstand philosophischer oder politischer Diskurse wurde, aber gleichwohl mehrere Religionen nebeneinander bestanden. Historische Beispiele für multireligiöse Gesellschaften gibt es in solch großer Zahl, dass in globalhistorischer Perspektive weniger religiöse Toleranz als vielmehr religiöse Intoleranz erklärungsbedürftig zu sein scheint.

Religiöse Pluralität im vormodernen China

Ein Beispiel für lange historische Erfahrung mit religiöser Pluralität ist China. Im heutigen China sind fünf Religionen offiziell anerkannt: Buddhismus, Daoismus, Islam, protestantisches und katholisches Christentum. Daneben bestehen lokale religiöse Traditionen, die in der Forschung meist als »Volksreligion« oder »popular religion« bezeichnet werden, deren rechtlicher Status als Religion jedoch unklar ist. Diese religiöse Vielfalt ist in China, anders als in Europa, nicht erst das Ergebnis neuzeitlicher Entwicklungen. Der Buddhismus wurde während der späteren Han-Dynastie (25-220 n. Chr.) aus Indien eingeführt, nestorianische Christen und Muslime sind seit der Tang-Dynastie (618-907) dokumentiert. Etwa gleichzeitig mit der Ausbreitung des Buddhismus entwickelte sich der Daoismus, so dass in China seit etwa zweitausend Jahren eine religiös plurale Situation besteht. Die religiöse Vielfalt erhielt während der mongolischen Yuan-Dynastie (1206-1368) durch die Intensivierung transkontinentaler Kontakte nach Zentral- und Westasien neuen Auftrieb, wodurch vor allem die Zahl der Muslime wuchs; seit der späten Ming-Dynastie (1368-1644) trugen katholische und seit dem 19. Jahrhundert auch protestantische Missionare zur Verbreitung des Christentums in China bei, das sich allerdings erst seit dem späten

20. Jahrhundert in stärkerem Maße ausbreitet. In der Regel war die Zugehörigkeit zu einer Religion kein Anlass für soziale Konflikte.⁶

Die bei weitem größte Anhängerschaft hatten bis zum Ende des Kaiserreichs (1911) der Buddhismus und der Daoismus. Beide Traditionen prägten nicht nur das chinesische Geistesleben – Philosophie, Literatur und Kunst – nachhaltig, sondern waren auch im religiösen Leben der Bevölkerung tief verwurzelt. Freilich ist es schwierig, die Zahl der Buddhisten und Daoisten zu beziffern, weil der Besuch buddhistischer und daoistischer Tempel und Klöster sowie die Teilnahme an Ritualen nicht an die formale Mitgliedschaft in einer Gemeinde gebunden waren. Im engeren Sinne waren Buddhisten nur die Mönche und Nonnen sowie Laienanhänger, die sich rituell zum Buddhismus bekannt hatten. Gemessen an der Gesamtbevölkerung handelte es sich um eine Minderheit. Gleiches gilt für die daoistischen Mönche und Nonnen sowie die nicht zölibatär lebenden Priester. Weit größer war die Zahl derjenigen, die in informeller Weise mit Buddhismus und Daoismus verbunden waren, indem sie die religiösen Dienstleistungen von Mönchen und Priestern in Anspruch nahmen und buddhistische oder daoistische Tempel besuchten. Welche Tempel dabei präferiert und welche Gottheiten verehrt wurden, lag weitgehend im Ermessen des Einzelnen und in den lokalen Gegebenheiten. Es war möglich, sowohl buddhistische als auch daoistische Heiligtümer aufzusuchen, auch wenn es zweifellos oft persönliche, familiäre und lokale Präferenzen für die eine oder andere der beiden Religionen gab.⁷

Die »Drei Lehren«

Man könnte die weitgehend problemlose Koexistenz von Buddhismus und Daoismus in China als »interreligiöse Toleranz« bezeichnen. Damit würde jedoch eine Begrifflichkeit gewählt, die der europäischen Geschichte entnommen ist und im traditionellen China keine Entsprechung hat. Einerseits fehlte es an historischen Erfahrungen interreligiöser Intoleranz, vor deren Hintergrund die Idee religiöser Toleranz hätte formuliert werden können; andererseits gab es keinen Begriff von Reli-

⁶ Für einen allgemeinen Überblick über die chinesische Religionsgeschichte siehe Philip Clart, *Die Religionen Chinas*, Göttingen 2009.

⁷ Zur sozialen Rolle der Religionen im traditionellen China und ihrer Beziehung zueinander siehe C.K. Yang [Yang Qingkun], *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*, Berkeley/Los Angeles, CA 1967.

gion, so dass auch aus diesem Grund die Toleranz zwischen oder gegenüber Religionen kein explizites Thema sein konnte. Buddhismus und Daoismus wurden als Lehren (*jiao*) klassifiziert, wobei das semantische Feld von *jiao* deutlich weiter als jenes von Religion ist. Dies ist unter anderem daran erkennbar, dass auch der Konfuzianismus als *jiao* bezeichnet wird, während in der modernen chinesischen Klassifikation der Konfuzianismus nicht als Religion (*zongjiao*) gilt.⁸

Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus wurden schon seit dem 5. Jahrhundert als die drei Lehren (*san jiao*) bezeichnet und somit als einer gemeinsamen Klasse zugehörig angesehen. Sie repräsentierten die drei Hauptströmungen der intellektuellen Tradition Chinas, die sich zwar wechselseitig beeinflussten, aber sich hinsichtlich ihrer ontologischen und anthropologischen Vorstellungen deutlich unterschieden. Es ist hier nicht möglich und auch nicht notwendig, auf die Inhalte der drei Lehren genauer einzugehen, weil es für die Frage der Toleranz in erster Linie um die Beziehung zwischen ihnen geht. Diese Beziehung war in den zweitausend Jahren ihrer gemeinsamen Geschichte nicht immer konfliktfrei. Der buddhistische Orden zölibatär lebender Mönche und Nonnen erhob den Anspruch, außerhalb der säkularen Ordnung der Gesellschaft zu stehen. Ein Leben ohne Familie und Nachkommenschaft stand im Widerspruch zu elementaren Pflichten der konfuzianischen Moral. Insbesondere in den Jahrhunderten der Ausbreitung des Buddhismus in China polemisierten konfuzianische Gelehrte gegen seine Lebensformen, die aus ihrer Sicht die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung untergruben.⁹ Gleichzeitig entwickelte sich eine Konkurrenz zwischen Buddhisten und Daoisten. Dabei ging es vor allem um die Sicherung staatlicher Protektion. Zwischen dem 4. und 9. Jahrhundert fanden wiederholt öffentliche Debatten am Kaiserhof statt, in denen um den Vorrang von Buddhismus oder Daoismus gestritten wurde. Die

8 Anfang des 20. Jahrhunderts gab es unter chinesischen Intellektuellen unterschiedliche Auffassungen zu der Frage, ob der Konfuzianismus als eine Religion oder gar als chinesische Staatsreligion gelten solle. Im Ergebnis wurde der Konfuzianismus jedoch nicht als Religion anerkannt. Vgl. dazu Wing-tsit Chan, Religiöses Leben im heutigen China, München-Planegg 1955, S. 16-22; Vincent Goossaert, Republican Church Engineering. The National Religious Associations in 1912 China, in: Mayfair Mei-hui Yang (Hg.), Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation, Berkeley, CA 2008, S. 209-232, hier S. 219-221.

9 Zur anti-buddhistischen Polemik im 4. und 5. Jahrhundert siehe Erik Zürcher, The Buddhist Conquest of China, Leiden 1959, S. 254-285; Kenneth K. S. Ch'en, Anti-Buddhist Propaganda During the Nan-Ch'ao, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 15 (1952), S. 166-192.

Argumente bezogen sich dabei weniger auf die Inhalte der jeweiligen Lehren als vielmehr auf die Frage, welche der beiden Religionen für den Staat nützlich und welche schädlich sei.¹⁰ Diese Debatten waren Teil eines Prozesses, in dessen Verlauf sich Buddhismus und Daoismus neben dem Konfuzianismus als staatstragende Lehren präsentierten, die trotz gelegentlicher politischer Rivalitäten und wechselseitiger Polemiken nebeneinander bestanden. Die persönlichen Präferenzen der Kaiser waren unterschiedlich. Von Kaiser Wudi (464-549) aus der Liang-Dynastie, der zwischen 502 und 549 regierte und als großer Förderer des Buddhismus in die Geschichte einging, ist ein Gedicht überliefert, in dem er darlegt, dass er in der Jugend den Konfuzianismus studiert habe, sich später den Schriften des Daoismus zuwandte und im Alter schließlich vom Buddhismus überzeugt worden sei.¹¹

In der Regel wurde die Politik des Staates weniger durch die religiösen Präferenzen einzelner Kaiser als durch Gesichtspunkte politischer Opportunität geprägt. Der Buddhismus war seit Mitte des ersten Jahrtausends die vorherrschende Religion mit Anhängern in allen Schichten der Bevölkerung. Buddhistische Philosophie prägte nachhaltig das intellektuelle Leben, und während der Tang-Dynastie (618-907) gab es Tausende buddhistischer Tempel und Klöster mit Hunderttausenden von Mönchen und Nonnen. Als im Jahr 845 der Staat massive Maßnahmen zur Unterdrückung des Buddhismus ergriff, in deren Verlauf er einen Großteil der Klöster enteignete und zahlreiche Mönche und Nonnen zwangsweise in den Laienstand versetzte, war dies nicht ein Versuch, die buddhistische Lehre zu beseitigen, sondern zielte darauf, die ökonomische Macht der buddhistischen Institutionen zu beschneiden.¹² Die Verfolgung war nur von kurzer Dauer und der Buddhismus blieb die dominante Religion in China.

In erster Linie konkurrierten Buddhisten, Daoisten und Konfuzianer um politischen Einfluss und die Sicherung kaiserlicher Patronage, während die Frage, welche Lehre die richtige sei, zweitrangig war. Tatsächlich galten die Lehren als in der Praxis miteinander vereinbar, auch wenn sie

¹⁰ Helwig Schmidt-Glintzer/Thomas Jansen, Religionsdebatten und Machtkonflikte. Veränderungen in den Machtverhältnissen im chinesischen Mittelalter, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1 (1993), S. 50-90.

¹¹ Das Gedicht mit dem Titel *Shu san jiao shi* (Erläuterung der drei Lehren) ist u. a. im *Guang Hongmingji* (T 2103), fasc. 10 überliefert.

¹² Zur Unterdrückung des Buddhismus im Jahr 845 vgl. Kenneth K. S. Ch'en, The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 19 (1956), S. 60-105.

sich in ihren Deutungen der Welt unterschieden. In Literatenkreisen war es üblich, mit den zentralen Schriften aller drei Traditionen vertraut zu sein. Trotz des Vorrangs des Konfuzianismus in Fragen der moralischen und politischen Ordnung prägte im ersten Jahrtausend vor allem der Buddhismus mit seiner aus Indien mitgebrachten, hoch entwickelten Metaphysik die chinesische Philosophie nachhaltig. Als während der Song-Dynastie (960-1279) der Konfuzianismus eine Renaissance erlebte und den Buddhismus als dominante philosophische Richtung ablöste, hatte er wesentliche Impulse von Buddhismus und Daoismus in sein System integriert. Andererseits hatten die beiden Religionen in ihrem Bemühen um staatliche Patronage und Förderung schon lange vorher konfuzianische Moralvorstellungen übernommen und waren damit zu Propagandisten der darauf basierenden gesellschaftlichen Ordnung geworden. Aus der Sicht des Staates war es unerheblich, welche religiösen Lehren die Untertanen präferierten, solange sie die Gesetze und die Regeln der konfuzianisch geprägten Moral befolgten.¹³

Buddhismus und Daoismus waren also gewissermaßen staatstragende Religionen, und der chinesische Staat honorierte dies durch die Unterstützung der großen Klöster und Privilegien für den hohen Klerus. Dies änderte sich auch nicht, nachdem der Konfuzianismus zur vorherrschenden Lehre der Eliten geworden war. Der erste Kaiser der von 1368 bis 1644 herrschenden Ming-Dynastie, Ming Taizu (1328-1398), der von 1368 bis 1398 regierte, verfasste die Abhandlung *San jiao lun* (Über die Drei Lehren), in der er deren Bedeutung für die Stabilität des Staates betonte und sie als prinzipiell gleichrangig ansah, ohne jedoch ihre Unterschiede zu ignorieren.¹⁴ Der Religionswissenschaftler Michael Pye sieht darin die bewusste Anerkennung der bestehenden religiösen Vielfalt in China.¹⁵ Wir könnten dies als Ausdruck religiöser Toleranz interpretieren, obwohl es diesen Begriff im Denken des Ming-Kaisers nicht gab.

13 Siehe dazu Hubert Seiwert, Orthodoxie, Orthopraxie und Zivilreligion im vornezeitlichen China, in: Holger Preisler/Hubert Seiwert (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Kurt Rudolph, Marburg 1994, S. 529-541.

14 Romeyn Taylor, An Imperial Endorsement of Syncretism. Ming T'ai Tsu's Essay on the Three Teachings, Translation and Commentary, in: Ming Studies 16 (1983), S. 31-49.

15 Michael Pye, Three Teachings (sanjiao) Theory and Modern Reflections on Religion, in: Dai Kangsheng/Zhang Xinying/Michael Pye (Hg.), Religion & Modernization in China. Proceedings of the Regional Conference of the International Association for the History of Religions Held in Beijing, China, April 1992, Cambridge 1995, S. 111-116.

Staatliche Kontrolle der Religionen

In der Tat glich die Haltung des traditionellen chinesischen Staates gegenüber den Religionen insofern der religiösen Toleranz moderner säkularer Staaten, als er es jedem Einzelnen überließ zu glauben, was er wollte. Die institutionelle Trennung von Religion und Staat bedeutete jedoch nicht deren Gleichrangigkeit, sondern Religionen waren der staatlichen Ordnung unterworfen. Die staatliche Ordnung aber beruhte wie überall auf Herrschaftsverhältnissen, deren Aufrechterhaltung das primäre Ziel staatlicher Politik war. Die Regierung reagierte deshalb äußerst sensibel auf alles, was als Gefährdung der politischen Stabilität wahrgenommen wurde. Dies galt für alle Formen der Insubordination, durch die die hierarchische Ordnung der Gesellschaft in Frage gestellt und in denen gleichsam der Keim von Rebellion gesehen wurde. Die Verhinderung von Rebellionen und gewaltsamem Widerstand gegen die Repräsentanten des Staates war das zentrale Anliegen der Staatsmacht. Nach der konfuzianischen Herrschaftskonzeption war es die Pflicht des Kaisers, für das Wohlergehen des Volkes zu sorgen und damit die Legitimität der Herrschaftsordnung zu begründen. Die tatsächlichen Verhältnisse entsprachen freilich nicht immer diesem Ideal, so dass Rebellionen keine Seltenheit waren. Die meisten waren lokal begrenzt und konnten leicht unterdrückt werden.

Es gab jedoch einige Aufstände größeren Ausmaßes, die in einzelnen Fällen den Sturz von Dynastien herbeiführten. Aus der älteren Geschichte haben sich insbesondere zwei große Rebellionen ins historische Gedächtnis eingegraben: der Aufstand der »Gelben Turbane« (*huang jin*) im Jahr 184 n. Chr. und der Aufstand unter Sun En (gest. 402), der 399 ausbrach.¹⁶ Beide waren eng mit religiösen Bewegungen verbunden, die sich der daoistischen Tradition zurechnen lassen. Sie waren zwar hinsichtlich ihrer Größe und historischen Wirkungen Ausnahmefälle, aber die historischen Quellen berichten von einer unüberschaubaren Zahl kleinerer und größerer Rebellionen zwischen dem 2. und 6. Jahrhundert, deren Propaganda sich auf millenarische und messianische Vorstellungen daoistischer und buddhistischer Provenienz stütz-

¹⁶ Siehe dazu Paul Michaud, *The Yellow Turbans*, in: *Monumenta Serica* 17 (1958), S. 47-127; Werner Eichhorn, *Description of the rebellion of Sun En and earlier Taoist rebellions*, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 2 (1954), S. 325-352. Aufstandsbewegungen mit religiöser Ideologie waren auch in der chinesischen Neuzeit keine Seltenheit.

ten.¹⁷ Beide Religionen, Buddhismus und Daoismus, waren keine organisierten Kirchen, sondern dezentrale religiöse Strömungen, deren lokale Formen durch keine institutionalisierte Hierarchie kontrolliert wurden. Es ist verständlich, dass die Nähe mancher Rebellionen zu daoistischen und buddhistischen Bewegungen aus der Sicht des Staates höchst beunruhigend und geeignet war, beide Religionen in Misskredit zu bringen. Ebenso verständlich ist es, dass ihre führenden Vertreter, denen an staatlicher Patronage gelegen war, alles taten, um ihre Religion vom Verdacht zu befreien, die politische Ordnung zu gefährden. Wie im Zusammenhang mit den Religionsdebatten bereits oben erwähnt wurde, waren sowohl Buddhisten als auch Daoisten bemüht, ihre eigene Lehre als für den Staat nützlich darzustellen und ihre Konformität mit den staatlichen Normen zu belegen. Dazu aber war es notwendig, sich deutlich von denjenigen Strömungen zu distanzieren, denen eine Nähe zu umstürzlerischen Ideen unterstellt werden konnte. Dies betraf vor allem millenarische, messianische und eschatologische Vorstellungen, die den Anbruch eines neuen Zeitalters und das baldige Ende der bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse verkündeten. Damit vollzog sich ein Prozess der Orthodoxiebildung, in dessen Verlauf politisch anrühige Teile der Tradition als heterodox eliminiert wurden.¹⁸ Die orthodoxen Versionen von Buddhismus und Daoismus waren durch den Staat domestizierte Formen von Religion, während die als heterodox geltenden Strömungen in den Untergrund gedrängt wurden.

Der traditionelle chinesische Staat nahm für sich grundsätzlich das Recht in Anspruch, alle Bereiche der Gesellschaft zu kontrollieren, soweit ihm dies notwendig erschien. Zwar waren die faktischen Möglichkeiten staatlicher Kontrolle begrenzt, aber es gab keine rechtlichen Schranken, die etwa die Privatsphäre oder religiöse Organisationen vor staatlichen Eingriffen geschützt hätten. Die Tolerierung religiöser Aktivitäten und Organisationen basierte nicht auf einer rechtlichen Sonderstellung von Religionen, sondern auf politischer Opportunität. Deshalb war es auch möglich, das religiöse Leben und die religiösen Organisationen durch Gesetze zu kontrollieren, etwa indem für Mönche und Nonnen ein staat-

17 Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden 2003, S. 80-93, 103-123; Ders., *Militante buddhistische Mönche im chinesischen Mittelalter*, in: Wolfgang Gantke/Karl Hoheisel/Wassilios Klein (Hg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, Wiesbaden 2002, S. 200-208.

18 Seiwert, *Popular Religious Movements*, S. 161-164.

liches Zertifikat verlangt und ihre Zahl begrenzt wurde.¹⁹ Die Domestizierung der Religionen bediente sich dabei der doppelten Strategie von Repression und Patronage, als deren Ergebnis ein weitgehend staatskonformer buddhistischer und daoistischer Klerus entstand.

Mit Repression reagierte der Staat insbesondere auf solche religiösen Bewegungen, die im Verdacht standen, Nährboden für Rebellionen zu sein, indem sie aus der Sicht des Staates heterodoxe Lehren verbreiteten. Das Wort *heterodox*, das der europäischen Religionsgeschichte entlehnt ist, hat keine genaue Entsprechung in der chinesischen Terminologie. Tatsächlich ging es dem chinesischen Staat nicht um die Sicherung religiöser Orthodoxie in dem Sinne, dass er Konformität mit einer bestimmten Interpretation der buddhistischen oder daoistischen Lehre verlangt hätte. Entscheidend war vielmehr Konformität mit den herrschenden politischen Ordnungsvorstellungen, das heißt, die Anerkennung der Legitimität der bestehenden Herrschaftsordnung. Diese Legitimität konnte durch religiöse Bewegungen in Frage gestellt werden, die den Anbruch einer neuen Zeit und damit das Ende der bestehenden Gesellschaftsordnung erwarteten und verkündeten. Gegen solche Strömungen – auch wenn sie nur im Verdacht standen, derartige heterodoxe Ideen zu verbreiten – ging der Staat mit allen verfügbaren Mitteln vor. Insbesondere unter der Qing-Dynastie von 1644 bis 1911 kam es häufig zu massiven Verfolgungen von als heterodox angesehenen Sekten.

Es wäre jedoch unangemessen, wenn man die staatliche Repression bestimmter Formen von Religion als Ausdruck religiöser Intoleranz deutete, wie dies gelegentlich geschieht.²⁰ Ziel der staatlichen Maßnahmen war nicht die Verteidigung religiöser Orthodoxie oder die Unterdrückung von Religion. *Religiös* und *Religion* waren keine Kategorien, in denen der chinesische Staat dachte, es gab nicht einmal die entsprechenden Begriffe. Es ging ihm nicht um die Bekämpfung von Religionen, sondern um die Bekämpfung von politisch subversiven Bewegungen oder dessen, was er dafür hielt.

Der Staat ergriff nicht Partei für eine bestimmte Religion, zu deren Verteidigung er andere Religionen unterdrückte. Ganz in der Manier moderner säkularer Staaten, interessierte er sich nicht für den religiösen Glauben seiner Untertanen, wohl aber für vermeintlich staatsfeindliche Ideologien, die die bestehende Ordnung zu unterminieren schienen. In

19 Werner Eichhorn, Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat, Leiden 1968.

20 Jan Jakob Maria de Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China. A Page in the History of Religions, Amsterdam 1903/1904.

moderner Terminologie könnte man sagen, dass der traditionelle chinesische Staat Religion als Privatsache betrachtete und jede Form von Religion tolerierte, die sich auf den Bereich des privaten Glaubens und der privaten Lebensführung beschränkte. Wenn Religionen außerhalb der Privatsphäre gesellschaftlich wirksam wurden, wurden sie dagegen nur toleriert, soweit an ihrer Konformität mit der säkularen Ordnung des Staates kein Zweifel bestand und sie diese unterstützten. Wenn dies nicht der Fall war, reagierte der Staat mit Repression.

Religiöse Pluralität und praktische Toleranz

Unabhängig von der Toleranz des Staates gegenüber Religionen kann religiöse Toleranz auch als zivile Tugend betrachtet werden. Beide bedingen sich nicht gegenseitig, auch wenn sie sich zweifellos gegenseitig fördern können. In beiden Fällen kann sich jedoch ein Bewusstsein von religiöser Toleranz als staatliche oder individuelle Tugend nur im Kontrast zur Erfahrung religiöser Intoleranz herausbilden. Soweit sich dies feststellen lässt, war diese Erfahrung im vormodernen China eher selten.

Wie ich erläutert habe, war die Beziehung zwischen Buddhisten und Daoisten gleichwohl nicht immer konfliktfrei. Beide rivalisierten nicht nur um staatliche Protektion und Patronage, sondern konkurrierten auch als Anbieter religiöser Dienstleistungen und Empfänger von Spenden und Stiftungen miteinander. Der Bau von Tempeln und Klöstern, der Unterhalt von Mönchen und Priestern sowie die Durchführung von Ritualen erforderten beträchtliche Ressourcen, die größtenteils von der Bevölkerung aufgebracht wurden. Die religiöse Ökonomie war marktformig organisiert, das heißt, es stand dem Einzelnen weitgehend frei, für welches religiöse Angebot er sich entschied und welchen Preis er dafür zahlte. Insofern bestand eine Konkurrenz zwischen Buddhisten und Daoisten, aber auch zu anderen Anbietern religiöser Dienstleistungen. Man wird diese Konkurrenz jedoch kaum als religiöse Intoleranz bezeichnen können, weil keineswegs das Recht, sein Heil bei einer anderen als der eigenen Religion zu suchen, bestritten wurde. Buddhisten und Daoisten begegneten sich in der Regel respektvoll.

Es sind jedoch einige wenige Fälle belegt, die man als Ausdruck religiöser Intoleranz interpretieren kann. Im 6. und 7. Jahrhundert gab es innerhalb des buddhistischen Ordens Spannungen zwischen dem klerikalen Establishment und einigen Mönchen, die den offiziellen Buddhismus als verweltlicht und korrumpiert ansahen. Die genauen Hintergründe sind bisher wenig erforscht. Es ist aber offensichtlich, dass sich in

diesen Spannungen auch der Gegensatz zwischen der domestizierten und staatskonformen buddhistischen Orthodoxie und millenarischen Formen des Buddhismus widerspiegelt, die die Ankunft eines neuen Buddha und den Beginn eines neuen Zeitalters erwarteten. Nicht selten traten Mönche, die solchen heterodoxen Lehren anhingen, als Führer von Rebellionen in Erscheinung. Bei einem der größeren Aufstände im Jahr 515 waren vor allem buddhistische Klöster Ziel gewaltsamer Angriffe, es wurden zahlreiche Mönche getötet und Heiligtümer zerstört.²¹ Man kann dies als Ausdruck religiöser Intoleranz interpretieren, die in diesem Fall jedoch nicht vom Staat oder von Vertretern der herrschenden Religion ausging, sondern von militanten Vertretern einer buddhistischen Sekte, die die vorherrschende Form des Buddhismus nicht tolerierte.

Sicher gab es auch zu anderen Zeiten gelegentlich Spannungen innerhalb des buddhistischen Ordens und mangelnden Respekt vor anderen Richtungen, aber im Allgemeinen nahm dies keine gewaltsamen Formen an. Da sich der Staat religiös neutral verhielt, verfügte keine Religion oder innerreligiöse Strömung über die Machtmittel, die Ablehnung Andersdenkender durch militante religiöse Intoleranz zum Ausdruck zu bringen.

Soweit es sich anhand historischer Quellen feststellen lässt, waren religiöser Glaube oder die Teilnahme an religiösen Praktiken in der chinesischen Gesellschaft nur in Ausnahmefällen ein Faktor für soziale Konflikte. In der Regel war die Bindung an eine bestimmte Religion gering, es gab keine dem christlichen Pfarrsystem ähnlichen Gemeinden; Mönche und Priester besaßen nur geringe Autorität, die auf keinerlei institutionalisierter Macht beruhte. Es stand weitgehend im Ermessen jedes Einzelnen, welcher Religion er sich verbunden fühlte, und nicht selten wechselten die religiösen Präferenzen im Laufe eines Lebens oder entsprechend den jeweils aktuellen Bedürfnissen. Abgesehen von den professionellen Religiösen des buddhistischen und daoistischen Klerus fehlte in China die Idee einer exklusiven Zugehörigkeit zu einer Religion. Stattdessen herrschte ein religiöser Eklektizismus vor, der sich der Pluralität verschiedener Möglichkeiten bediente und kaum eine Basis für Intoleranz gegenüber Andersgläubigen war.

Zu den wenigen Ausnahmen, in denen die persönliche religiöse Entscheidung Anlass für soziale Konflikte bot, gehört bezeichnenderweise die Konversion zum Christentum. Die katholischen Missionare, die seit dem späten 16. Jahrhundert in China christliche Gemeinden gründeten und leiteten, vertraten ein exklusives Religionsverständnis, das die Teil-

²¹ Seiwert, *Militante buddhistische Mönche*, S. 203-207.

nahme an buddhistischen und daoistischen Riten ausschloss. Die Dominikaner und Franziskaner verwehrten den chinesischen Christen auch die Verehrung der Ahnen, eine der elementaren Pflichten konfuzianischer Familienethik. Natürlich waren die Christen schon aufgrund ihrer geringen Zahl nicht in einer Position, in der sie die aus ihrer Sicht heidnischen Praktiken ihrer Nachbarn hätten kritisieren oder unterbinden können. Vielmehr wurde ihre Weigerung, am familiären Ahnenkult teilzunehmen, Gegenstand der Kritik, nicht zuletzt der eigenen Verwandten. Jedoch fand sich auf der lokalen Ebene schon bald ein Modus des Zusammenlebens, der die religiös bedingten Lebensformen der Christen respektierte, obwohl das Christentum nach 1724 verboten war, weil es aus der Sicht des Staates eine Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung darstellte.²²

Erst als im 19. Jahrhundert die christliche Mission mit Unterstützung der westlichen Kolonialmächte massiv in Erscheinung trat und rechtliche Privilegien für sich in Anspruch nahm, lehnte die einheimische Bevölkerung in weiten Teilen das Christentum als Religion der ausländischen Aggressoren ab. Die Motive für diese Ablehnung waren sicher kaum religiöser Art, aber es gab gleichwohl Übergriffe gegen chinesische Christen, die als religiöse Intoleranz gedeutet werden könnten. Damit sind wir jedoch bereits in der Epoche des modernen China, das sich seit dem 19. Jahrhundert unter dem Druck der europäischen Mächte tiefgreifend veränderte. Ein Teil dieser Veränderung war auch die Übernahme des westlichen Begriffs *Religion* – übersetzt als *zongjiao* –, der es erst ermöglichte, Religionsfreiheit und religiöse Toleranz zu thematisieren.

Interreligiöse Toleranz und staatliche Toleranz gegenüber Religionen

Auch wenn es im vormodernen China weder einen Begriff von Religion noch einen Begriff von Toleranz gab und deshalb auch keinen Begriff von religiöser Toleranz, so lassen sich aus der Betrachtung der chinesischen Verhältnisse doch einige Überlegungen zu unserem modernen, westlichen Verständnis religiöser Toleranz anstellen. Gerade weil wir geneigt sind, religiöse Toleranz als ein Produkt der neuzeitlichen Entwicklung Europas anzusehen, ist es sinnvoll, danach zu fragen, ob, unabhängig von

22 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge/London 2010; zum Verbot des Katholizismus im Jahre 1724 siehe ebd., S. 119-124.

der Idee der Toleranz, eine Praxis religiöser Toleranz möglicherweise auch außerhalb der modernen europäischen Zivilisation zu finden sei. Wie gezeigt wurde, liefert ein kursorischer Überblick über die Beziehung zwischen Religionen einerseits und zwischen Religionen und Staat andererseits im Falle des vormodernen Chinas einen uneinheitlichen Befund: Wir finden sowohl weitgehend konfliktfreie Koexistenz der Religionen im gesellschaftlichen Leben als auch Konkurrenz und Polemiken zwischen ihren professionellen Vertretern, sowohl staatliche Förderung von Religionen als auch Maßnahmen staatlicher Kontrolle und Repression. Wie lassen sich diese Befunde auf aktuelle Überlegungen zu religiöser Toleranz beziehen?

Habermas' Deutung religiöser Toleranz

Ich will dazu Überlegungen heranziehen, die Jürgen Habermas zur Frage religiöser Toleranz vorgetragen hat.²³ Für Habermas ist religiöse Toleranz das »Urbild von Toleranz überhaupt«, und zwar nicht nur im Kontext der europäischen Geschichte, sondern im systematischen Sinne. Denn religiöse Toleranz verweise auf den Umgang mit der »überzeugungsgestützten Ablehnung«, indem sie die Zumutung enthalte, aus guten subjektiven Gründen abgelehnte Überzeugungen auszuhalten. Toleranz sei erst dann gefragt, wenn die Beteiligten ihren eigenen Wahrheitsanspruch im Konflikt mit dem Wahrheitsanspruch eines Anderen als »nicht verhandelbar« betrachten, aber gleichwohl diesen Dissens auf der Ebene des Zusammenlebens dahingestellt sein lassen.²⁴ Der Dissens hinsichtlich religiöser Überzeugungen ist für Habermas dabei paradigmatisch für einen Konflikt zwischen unterschiedlichen Geltungs- und Wahrheitsansprüchen.

Die mit der Forderung nach religiöser Toleranz verbundene Zumutung bedeutet für ihn nicht, dass die eigenen Wahrheitsansprüche aufgegeben und die konkurrierenden Geltungsansprüche hingenommen werden müssten. Vielmehr bestehe sie darin, hinzunehmen, »dass die von der eigenen Religion vorgeschriebene Lebensweise oder das dem eigenen Weltbild eingeschriebene Ethos einzig unter der Bedingung gleicher Rechte für jedermann realisiert werden dürfen«.²⁵ Dies bedeute unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaften die Anerkennung des Rechtes Anderer, das Leben nach den Vorgaben ihrer Religion zu gestal-

²³ Habermas, Wann müssen wir tolerant sein?

²⁴ Ebd., S. 2.

²⁵ Ebd., S. 4.

ten, auch wenn diese den eigenen Überzeugungen widersprechen. Damit verbunden sei einerseits »der Verzicht auf politische Zwangsmittel zur Durchsetzung von Glaubenswahrheiten« und andererseits »die Akzeptanz der Freiwilligkeit der religiösen Vergemeinschaftung«. ²⁶

Diese »kognitive Anpassungsleistung« wurde nach Habermas »dem religiösen Bewusstsein in der europäischen Moderne abverlangt«. ²⁷ Man kann dieser Analyse zustimmen, wenn dabei die Implikation vermieden wird, dass es sich hier um ein Spezifikum der europäischen Moderne handelt. Denn wir haben gesehen, dass beispielsweise im vormodernen China Buddhisten und Daoisten eine vergleichbare Anpassungsleistung erbrachten, indem sie einerseits zwar ihre jeweils eigenen Wahrheits- und Geltungsansprüche aufrechterhielten, andererseits aber das Recht anerkannten, davon abweichende Überzeugungen zu vertreten. Wenn wir dies mit Habermas als Form religiöser Toleranz ansehen, müssen wir folgern, dass Toleranz keine Erscheinung ist, die an spezifisch moderne Bedingungen geknüpft ist. Die Zumutung der Toleranz stellt sich in allen Gesellschaften, in denen mehrere Religionen mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen bestehen, und nur in einem auf die europäische Neuzeit beschränkten Geschichtsbewusstsein erscheint religiöse Pluralität als ein modernes Phänomen. Freilich ist das Nebeneinander konkurrierender Religionen zwar eine Bedingung der Möglichkeit religiöser Toleranz, aber, wie das europäische Beispiel zeigt, nicht zugleich schon die Gewähr für ihre Verwirklichung. Die Forderung nach religiöser Toleranz erwuchs in Europa gerade vor dem Hintergrund der Erfahrung religiöser Intoleranz.

Religiöse Toleranz soll, so Habermas, »die gesellschaftliche Destruktivität eines unversöhnlich fortbestehenden Dissenses auffangen«. ²⁸ Dies könne nur gelingen, wenn sich die Religionen die Normen der säkularen Gesellschaft und des liberalen Staates aneignen, was eine kognitive Reorganisation von Lehre und Mentalität der Religionsgemeinschaften erfordert, ein Prozess, der auch im Westen noch keineswegs abgeschlossen sei. ²⁹ Religiöse Toleranz ist in dieser Sichtweise das Ergebnis der kognitiven und politischen Transformationen der europäischen Neuzeit, die zur Entstehung des von religiösen Vorgaben befreiten säkularen Staates geführt haben. Die Verwirklichung religiöser Toleranz erscheint dabei in

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

erster Linie als eine kognitive Anpassung der Religionen an die auf gleichen Rechten aller Bürger beruhende säkulare Rechtsordnung.

Die von Habermas implizierte Verknüpfung von religiöser Toleranz und säkularer Rechtsordnung des Staates legt es nahe, religiöse Toleranz im vormodernen China unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Tatsächlich lässt sich der vormoderne chinesische Staat in dem Sinne als ein säkularer bezeichnen, als seine Rechtsordnung weder auf buddhistischen noch auf daoistischen Weltdeutungen oder Normsetzungen basierte. Sowohl funktional als auch institutionell waren Staat und Religion getrennt. Die staatliche Rechtsordnung war insofern eine säkulare Ordnung.³⁰ Nicht anders als moderne säkulare Rechtsordnungen billigte sie zwar nicht allen Subjekten gleiche Rechte zu, jedoch wurden die Gewährung von Rechten und die Auferlegung von Pflichten nicht von ihrem religiösen Glauben abhängig gemacht. Und wie in modernen säkularen Staaten auch wurde den Religionen zugemutet anzuerkennen, dass die säkulare Ordnung Rechte für jedermann, ungeachtet der religiösen Überzeugungen, gewährleistet.

Strukturelle Bedingungen toleranter Praxis

Buddhismus und Daoismus erkannten die säkulare Ordnung des Staates und der Gesellschaft nicht nur an, sondern eigneten sie sich auch an, indem sie zu Propagandisten der konfuzianischen Moral wurden. Gleichzeitig verzichteten sie keineswegs auf die Wahrheits- und Geltungsansprüche der eigenen religiösen Lehre, deren praktische Konsequenzen jedoch in Übereinstimmung mit der säkularen Ordnung gebracht wurden. In der Terminologie Habermas' können wir dies als »kognitive Anpassungsleistungen« bezeichnen. Der gleiche Prozess wurde von mir oben als »Domestizierung« bezeichnet, und diese Differenz in der Terminologie verweist zugleich auf eine Verschiebung der Perspektive. Die kognitive Anpassungsleistung wurde nämlich nicht zuletzt durch die Androhung

³⁰ Die ideologische Grundlage des chinesischen Staates war der Konfuzianismus. Ob der Konfuzianismus als eine religiöse oder eine säkulare Lehre anzusehen ist, ist umstritten. Für beide Deutungen gibt es gute Gründe. Zur Interpretation des Konfuzianismus als säkulare Ideologie vgl. Gungwu Wang, *Secular China* (Giri Deshingkar Memorial Lecture), in: *China Report* 39 (2003), S. 305-321; Rudolf G. Wagner, *Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus*, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main 2007, S. 224-252. Auf die Option, den Konfuzianismus als religiös zu deuten, werde ich weiter unten eingehen.

staatlicher Repression erzwungen, so dass die Realisierung religiöser Toleranz nicht unabhängig von den bestehenden Machtverhältnissen erfolgte.

Die in China bestehende Trennung von Religion und Staat verhinderte, dass eine einzige Religion ihre Geltungsansprüche mit den Mitteln staatlicher Macht durchsetzte. Es bestanden gar nicht die strukturellen Voraussetzungen für religiöse Intoleranz, weil keine Religion über die Machtmittel verfügte, die Rechte konkurrierender Religionen zu beschränken oder Konformität mit den eigenen Normen des Glaubens und Handelns zu erzwingen. Praktische Toleranz in der Beziehung zwischen den Religionen ergab sich deshalb schon allein aus der Unmöglichkeit praktischer Intoleranz.³¹ Jedenfalls besteht kein Grund zu der Vermutung, dass die praktizierte religiöse Toleranz in China auf Besonderheiten der buddhistischen oder daoistischen Lehren zurückzuführen sei, etwa in dem Sinne, dass diese im Unterschied zu monotheistischen Religionen gleichsam inhärent tolerant seien.³² Die praktische Toleranz, die Buddhismus und Daoismus an den Tag legten, indem sie trotz eigener Wahrheitsansprüche das Existenzrecht Andersgläubiger respektierten, ist also auch eine Folge sozialer und politischer Strukturen, die eine Anpassung an die normativen Vorgaben des säkularen Staates erforderten.

Es ist aufschlussreich, die Dichotomie religiöser Intoleranz und Toleranz in Europa ebenfalls hinsichtlich ihrer strukturellen Voraussetzungen zu bedenken. Praktizierte religiöse Intoleranz erscheint dann weniger als eine Konsequenz des vom Christentum vertretenen Wahrheitsanspruchs. Wahrheits- und Geltungsansprüche sind eine Besonderheit weder des Christentums noch von Religionen überhaupt. Ihre Artikulation in Form von Unterdrückung konkurrierender Wahrheitsansprüche setzt allerdings den Zugriff auf Zwangsmittel voraus. In der Regel bedeutet

³¹ Ich habe oben auf einen Fall praktischer Intoleranz verwiesen, bei dem Mitglieder einer buddhistischen Sekte gegen Vertreter des »orthodoxen« Buddhismus mit Gewalt vorgingen. Dieser und ähnliche Fälle waren jedoch ephemere, weil jede Form bewaffneter Auseinandersetzung vom Staat als Rebellion bekämpft und in den meisten Fällen auch erfolgreich unterdrückt wurde.

³² Siehe dazu Christoph Kleine, Waffengewalt als »Weisheit der Anwendung«: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus, in: Inken Prohl/Hartmut Zinser (Hg.), Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa, Münster/Hamburg/London 2002, S. 155-186; Lambert Schmithausen, Zum Problem der Gewalt im Buddhismus, in: Adel Theodor Khoury (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg 2003, S. 83-98, 133-138; Michael Zimmermann (Hg.), Buddhism and Violence, Lumbini 2006.

dies eine Koalition mit den Inhabern politischer Macht. In Europa wurde die Praxis religiöser Intoleranz nur ermöglicht, nachdem und solange die christliche Kirche oder einzelne Konfessionen eine Koalition mit der jeweiligen Staatsmacht unterhielten. Man sollte darin nicht nur eine Instrumentalisierung des Staates durch die Religion sehen; es entsprach auch dem Interesse der politischen Machthaber, die Religion zur Propagierung und Legitimierung der eigenen Ordnungsvorstellungen und Herrschaftsansprüche dienstbar zu machen. Eine Voraussetzung praktischer Intoleranz war somit die Verknüpfung von politischer Macht mit dem Geltungsanspruch einer religiösen Ideologie.

Dem entspricht die Auffassung, dass religiöse Toleranz im modernen Europa strukturell auf das Engste mit der Trennung von Religion und Staat verbunden sei, durch welche die Verknüpfung von staatlicher Ordnung und religiöser Ideologie aufgelöst wurde. Dieser Prozess wird als Säkularisierung des Staates interpretiert.³³ Analog dazu habe ich auch den vormodernen chinesischen Staat als »säkular« bezeichnet, weil er sich weder buddhistischer noch daoistischer Legitimationsstrukturen bediente und auch institutionell von beiden Religionen getrennt war. Die ideologische Grundlage des chinesischen Staates war der Konfuzianismus, der die Herrschaftsordnung und die Normen des sozialen Zusammenlebens kosmologisch begründete. Man kann darüber streiten, ob es sich beim Konfuzianismus um eine religiöse oder säkulare Ideologie handelte;³⁴ unstrittig ist jedoch, dass mit der konfuzianischen Staatsidee Wahrheits- und Geltungsansprüche verbunden waren, die im Habermas'schen Sinne als »nicht verhandelbar« betrachtet wurden. Wenn der konfuzianische Staat gleichwohl gegenüber Buddhismus und Daoismus und ihren Wahrheitsansprüchen tolerant war, dann war dies an die Voraussetzung gebunden, dass die Religionen die »kognitive Anpassungsleistung« erbrachten, den Vorrang der – jedenfalls aus ihrer Sicht – säkularen staatlichen Ordnung nicht nur hinzunehmen, sondern auch in ihre eigenen Lehrsysteme zu integrieren. Die Toleranz des Staates bezog sich nur auf domestizierte Religionen.

33 Böckenförde, Die Entstehung des Staates, S. 105-108.

34 Die in der westlichen Literatur als »Konfuzianismus« bezeichnete Tradition umfasst unterschiedliche Elemente (u. a. Sozialphilosophie, Staatslehre, Ethik, rituelle Praxis, moralische Selbstkultivierung, Kosmologie), deren religiöser Charakter umstritten ist. Zur Interpretation des Konfuzianismus als säkulare Ideologie siehe oben Anm. 30. Zur religiösen Dimension des Konfuzianismus vgl. Rodney L. Taylor, The Study of Confucianism as a Religious Tradition. Notes on Some Recent Publications, in: Journal of Chinese Religions 18 (1990), S. 127-141; Ders., The Religious Dimensions of Confucianism, Albany, NY 1990.

Säkularität des Staates als Voraussetzung religiöser Toleranz?

Hinsichtlich des Problems religiöser Toleranz ergibt sich nun ein für das moderne westliche Verständnis irritierender Befund. Man kann mit ernst zu nehmenden Gründen bestreiten, dass der vormoderne chinesische Staat ein säkularer Staat gewesen sei und der Konfuzianismus eine säkulare Ideologie. Immerhin basierte die konfuzianische Staatstheorie auf kosmologischen Vorstellungen, die die Herrschaft des Kaisers durch ein Mandat des Himmels (*tian ming*) begründete. Zu den zentralen rituellen Pflichten des Kaisers gehörten die Opfer an Himmel und Erde.³⁵ Es lässt sich deshalb auch argumentieren, dass der Konfuzianismus eine religiöse Ideologie gewesen sei und insofern keine Trennung von Religion und Staat bestanden habe. Wenn man dieser Argumentation folgte, dann müsste man sagen, dass religiöse Vorstellungen von staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung mit politischen Zwangsmitteln gegen andere religiöse Ordnungsvorstellungen durchgesetzt wurden. Die Unterdrückung nicht domestizierter Formen von Religion erschiene dann als Ausdruck religiöser Intoleranz des Konfuzianismus, der in Koalition mit dem Staat abweichenden religiösen Vorstellungen von richtiger Gestaltung der Gesellschaft mit Repression begegnete, um die eigenen Wahrheits- und Geltungsansprüche gesellschaftlich durchzusetzen.

Völlig anders stellt sich dagegen die Situation dar, wenn wir die konfuzianischen Ordnungsvorstellungen nicht als religiös, sondern als säkular klassifizieren. In diesem Fall müssten wir die Repression von Religionen, die die Grundlage der staatlichen Herrschaft in Frage stellten, nicht als religiöse Intoleranz, sondern als Verteidigung der säkularen Verfasstheit des Staates und der Gesellschaft interpretieren. In moderner Terminologie handelte es sich dann um Maßnahmen zur Unterdrückung verfassungsfeindlicher Bestrebungen und Propaganda.

Dieser Befund ist deshalb möglicherweise irritierend, weil er sich in Analogie zu modernen westlichen Staaten setzen lässt. Es wird dann erkennbar, dass die Forderung nach und Verwirklichung von religiöser Toleranz auf einer unterschiedlichen Bewertung von religiösen und säkularen Geltungsansprüchen beruht. Habermas jedenfalls setzt voraus, dass religiösen Überzeugungen zugemutet werden kann, die von der eigenen Religion vorgeschriebene Lebensweise nur so weit zu realisieren, wie das gleiche Recht auch anderen religiösen Überzeugungen eingeräumt wird.³⁶

35 Zum Staatskult vgl. Werner Eichhorn, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden/Köln 1976.

36 Habermas, *Wann müssen wir tolerant sein?*, S. 4.

Diese Zumutung gilt jedoch nicht für die säkularen Überzeugungen, die sich der moderne Staat zu eigen gemacht hat. In diesem Fall wird das Recht eingeräumt, den daraus abgeleiteten Normen allgemeine Geltung zu verschaffen, und zwar unter Rückgriff auf staatliche Zwangsmittel. Auch der moderne säkulare Staat reagiert durchaus repressiv gegenüber Formen von Religion, die nicht domestiziert sind und Werte in Frage stellen, die aus säkularer Sicht »nicht verhandelbar« sind.³⁷ Dies gilt natürlich insbesondere für Überzeugungen, von denen vermutet wird, dass sie die verfassungsmäßige Ordnung in Frage stellen, wobei es keine Rolle spielt, ob diese Überzeugungen religiös begründet sind oder nicht.³⁸ Dies entspricht sehr genau der Haltung des konfuzianisch geprägten chinesischen Staates.

37 In einem anderen Aufsatz betont Habermas, dass sich der demokratische Staat mit den Mitteln des politischen Strafrechts gegenüber dem Verfassungsfeind intolerant verhalten müsse, wenn er sich nicht selbst aufgeben soll. In dieser Argumentation wird nicht die Säkularität der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zum Kriterium ihres allgemeinen Geltungsanspruchs gemacht, sondern ihr demokratischer Charakter. Die »demokratische« Verfassung des Staates beruht jedoch auf normativen Voraussetzungen, deren Geltung kommunikativ ausgehandelt werden muss, ein Prozess, der anders als in Habermas' Utopie des herrschaftsfreien Diskurses keineswegs unabhängig von Herrschafts- und Machtverhältnissen erfolgt. Dies gilt auch für die Forderung, dass die Kommunikation über Normen rational, d. h. mit »vernünftigen« Argumenten, erfolgen müsse. Siehe Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 258-278, hier S. 262. Auch wenn die konfuzianische Ordnungskonzeption zweifellos nicht »demokratisch« war, wird man einräumen müssen, dass es sich dabei um eine »rationale« Form der Weltdeutung handelt, die sich allein mit Vernunftgründen nicht entwerten lässt, sofern nicht zugleich die ontologischen Annahmen der modernen europäischen Form des Naturalismus vorausgesetzt werden. Damit aber würde für die eigenen weltanschaulichen Überzeugungen ein allgemein geltender Wahrheitsanspruch erhoben, der rational nicht besser zu begründen ist als die ontologischen Annahmen des konfuzianischen Naturalismus.

38 Beispiele für die Unterdrückung nicht domestizierter Formen von Religion, in denen eine Bedrohung für die verfassungsmäßige Ordnung gesehen wird, sind im heutigen Deutschland deren Beobachtung durch den Verfassungsschutz (im Falle von »islamistischen« Gruppierungen oder Scientology) und Restriktionen für bekennende Musliminnen im öffentlichen Dienst (Kopftuchverbot). Der Staat unterscheidet bei der Unterdrückung von als verfassungsfeindlich eingestuften Ideologien nicht zwischen religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen.

Nun müssten wir diese Haltung als religiöse Intoleranz bezeichnen, wenn die weltanschauliche Grundlage der staatlichen Ordnung eine religiöse Ideologie wäre. Im Falle des Konfuzianismus würde die Forderung nach religiöser Toleranz dann die Zumutung bedeuten, für seine Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung keine Allgemeinverbindlichkeit zu beanspruchen. Dies beträfe beispielsweise konfuzianische Normen hierarchischer Geschlechter- und Familienbeziehungen, die von einer patriarchalen Ordnung ausgehen. Würden wir den Konfuzianismus dagegen als eine säkulare Gesellschaftstheorie ansehen, läge keine religiöse Intoleranz vor, wenn der chinesische Staat diesen Normen Geltung verschafft. Deren Durchsetzung entspräche der Politik moderner säkularer Staaten, die Allgemeinverbindlichkeit für genau entgegengesetzte »moderne« Werte, wie Gleichheit der Geschlechter, Kinderrechte und individuelle Autonomie, beanspruchen.

Fazit

Die Beantwortung der Frage, ob der vormoderne chinesische Staat religiös tolerant gewesen sei, hängt also entscheidend davon ab, ob wir den Konfuzianismus als eine religiöse oder eine säkulare Form der Weltdeutung klassifizieren. Damit wird erkennbar, dass die normativen Konnotationen, die mit den Begriffen *religiöse Toleranz* und *religiöse Intoleranz* verbunden sind, auf das Engste mit gesellschaftlichen Klassifikationen verknüpft sind. Indem die Weltdeutung, die die ideologische Grundlage des modernen Staates bildet, als säkular klassifiziert wird, gilt es als legitim, den normativen Konsequenzen des säkularen Verständnisses gesellschaftlicher Ordnung mit den Mitteln des Staates Geltung zu verschaffen und konkurrierenden religiösen Weltdeutungen die kognitive Anpassung an die säkularen Normen zuzumuten. Gleiches gilt jedoch nicht, wenn als religiös qualifizierte Weltdeutungen zur ideologischen Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung gemacht und gegen andere religiöse oder säkulare Überzeugungen durchgesetzt werden.

Die religiöse Toleranz des modernen säkularen Staates ist somit eine eingeschränkte Toleranz, die dem Staat das Recht einräumt, seine »nicht verhandelbaren« Normen auch gegenüber Religionen durchzusetzen und Religionen nur zu tolerieren, soweit sie in diesem Sinne domestiziert sind. Dies bedeutet nichts anderes als den Vorrang der die herrschenden Verhältnisse begründenden Normen vor konkurrierenden Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung. Die Begründung dieses Vorrangs durch Verweis auf die Säkularität staatlicher Normen und die Forderung einer

kognitiven Anpassung der Religionen an diese Normen entspricht dem Geltungsanspruch säkularer Weltdeutung und den damit verbundenen Interessen. Diese Begründung ist zwar an die Bedingungen der europäischen Moderne gebunden, jedoch beruht die Praxis einer eingeschränkten religiösen Toleranz des Staates nicht auf Voraussetzungen, die erstmals in der europäischen Neuzeit geschaffen wurden. Eine ähnlich eingeschränkte staatliche Toleranz gegenüber Religionen bestand – mit anderer theoretischer Begründung – bereits im vormodernen China. Gleiches gilt für religiöse Toleranz im Sinne des friedlichen Zusammenlebens von Anhängern unterschiedlicher Religionen. Auch hier zeigt das chinesische Beispiel, dass die Praxis religiöser Toleranz nicht an spezifisch moderne Voraussetzungen gebunden ist.

Dies bedeutet, dass zwar die Idee religiöser Toleranz und die Forderung nach ihrer Verwirklichung ein Produkt der neuzeitlichen Geschichte Westeuropas sind, nicht aber die davon unabhängige gesellschaftliche Praxis. Dass diese Forderung gerade in Europa formuliert wurde, ist möglicherweise weniger der Aufklärung und der modernen Säkularisierung geschuldet als vielmehr der historischen Erfahrung einer die politische Ordnung bedrohenden militanten religiösen Intoleranz.

Autorinnen und Autoren

HALINA BERESNEVIČŪTĒ-NOSÁLOVÁ wurde 2000 an der Vytautas-Magnus-Universität Kaunas mit einer Studie zur Transformation der politischen Kultur des litauischen Adels zwischen 1795 und 1831 promoviert. Seitdem lehrt sie Geschichte des Ostseeraums an der Masaryk-Universität Brunn (Brno). 2003-2008 arbeitete sie am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig. Sie publiziert zur litauischen, polnischen und tschechischen Historiographie und zum Wandel kultureller Eliten im 19. Jahrhundert. Sie ist Autorin einer tschechischsprachigen Geschichte Litauens und hat Hayden Whites *Metahistory* ins Litauische übersetzt.

E-mail: halina.nosalova@gmail.com

JOSEF HRDLIČKA beschäftigte sich in seiner Dissertation (1998) mit der materiellen Kultur der Adelshöfe in Böhmen und Mähren während des 16. und 17. Jahrhunderts. Seither gilt sein Interesse den sozialen, politischen und konfessionellen Beziehungen in den frühneuzeitlichen böhmischen Städten unter adeliger Herrschaft. In seiner Habilitationsschrift (2009) analysierte er die Durchführung der katholischen Konfessionalisierung in der Stadt Neuhaus (Jindřichův Hradec) um 1620. Er ist an der Philosophischen Fakultät der Südböhmischen Universität in Budweis (České Budějovice) tätig.

E-mail: hrdlicka@ff.jcu.cz

DIETLIND HÜCHTKER verfasste ihre Doktorarbeit über Geschlecht und Armenpolitik in Berlin (Ende 18. bis Mitte 19. Jahrhundert). Anschließend wandte sie sich der Geschichte des geteilten Polens zu und arbeitet seit 2003 am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig. Vor kurzem hat sie ihre Habilitationsschrift zur Frauenpolitik in Galizien abgeschlossen. Aktuell forscht sie zu Sozialreform, Religion und Säkularität in Galizien. Sie ist Rezension-redakteurin und Mitherausgeberin der Zeitschrift Werkstatt *Geschichte*.

E-mail: huecht@uni-leipzig.de

KERSTIN S. JOBST ist Osteuropahistorikerin und befasst sich schwerpunktmäßig mit der polnischen, ukrainischen und russischen Geschichte. 2007 erschien ihre Habilitationsschrift *Die Perle des Imperiums. Der russische Krimdiskurs im Zarenreich* und 2010 die *Geschichte der Ukraine*. Gegen-

AUTORINNEN UND AUTOREN

wärtig arbeitet sie an einer Monographie zu transnationalen Heiligenkulten. Seit August 2012 ist Jobst Professorin für Osteuropäische Geschichte an der Universität Wien.

E-mail: kerstin.susanne.jobst@univie.ac.at

YVONNE KLEINMANN befasste sich in ihrer Kölner Dissertation *Neue Orte – neue Menschen* (2003) mit der Wandlung und Konservierung jüdischer Lebensformen in den russischen Metropolen des 19. Jahrhunderts. Seitdem widmet sie sich neben Untersuchungen zum Russländischen Reich der Rechts- und Religionsgeschichte des frühneuzeitlichen Polen-Litauen. Am Institut für Slavistik der Universität Leipzig leitet sie seit 2008 die Nachwuchsforschungsgruppe »Wege der Rechtsfindung in ethnisch-religiös gemischten Gesellschaften«, die polnische Geschichte epochenübergreifend untersucht.

E-mail: kleinm@rz.uni-leipzig.de

JAN-FRIEDRICH MISSFELDER wurde 2008 an der Humboldt-Universität zu Berlin mit der 2012 erschienenen Arbeit *Das Andere der Monarchie. La Rochelle und die Idee der monarchie absolue in Frankreich, 1568-1630* promoviert. Seit 2004 arbeitet er am Historischen Seminar der Universität Zürich, zunächst als Wissenschaftlicher Assistent, seit 2009 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Nationalen Forschungsschwerpunkt »Mediality – Medienwandel, Medienwechsel, Medienwissen«. In seinem aktuellen Forschungsprojekt beschäftigt er sich mit einer Klanggeschichte der Schweiz um 1800.

E-mail: jan-friedrich.missfelder@hist.uzh.ch

DIRK SADOWSKI promovierte 2008 an der Universität Leipzig mit einer Dissertation zur Erziehungs- und Bildungspolitik Josephs II. gegenüber den Juden Galiziens. Seine Forschungsinteressen erstrecken sich auf das Gebiet der frühneuzeitlichen jüdischen Geschichte, insbesondere auf den hebräischen Buchdruck und das christlich-jüdische Verhältnis. Am Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung in Braunschweig arbeitet er über jüdische Bildungsmedien der Frühen Neuzeit und koordiniert die Deutsch-Israelische Schulbuchkommission.

E-mail: sadowski@gei.de

STEFAN SCHREINER lehrt Judaistik und Religionswissenschaft an der Universität Tübingen, wo er das Seminar für Religionswissenschaft und Judaistik leitet. Die Felder seiner Forschung sind die Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen, insbesondere im Spiegel der polemisch-

AUTORINNEN UND AUTOREN

apologetischen Literatur, sowie die Geschichte der Juden und der Karäer in Ostmitteleuropa und in der islamischen Welt. Sein jüngstes Buch gilt der jüdischen Bibel in islamischer Auslegung. Als Mitglied einer Arbeitsgruppe des Wissenschaftsrats hat er an den *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* (2010) mitgewirkt.

E-mail: stefan.schreiner@uni-tuebingen.de

HUBERT SEIWER ist Religionswissenschaftler und Sinologe. In seiner Doktorarbeit befasste er sich mit Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum. 1983 wurde er an der Universität Hannover mit einer religionsgeschichtlichen Arbeit zu Volksreligion und nationaler Tradition in Taiwan habilitiert. Zunächst war er Professor für Religionswissenschaft in Hannover; 1994 kam er als Professor für Allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft an die Universität Leipzig. Die Gegenstände seiner Forschung sind die chinesischen Religionen, die religiösen Bewegungen der Gegenwart sowie die Theorien und Methoden der Religionswissenschaft.

E-mail: seiwert@uni-leipzig.de

LUDWIG STOCKINGER studierte an der Universität Regensburg Germanistik, Geschichte, Soziologie und Politikwissenschaft und promovierte an der Universität Kiel über literarische Utopien im Zeitalter der Aufklärung. Seine Kieler Habilitationsschrift galt Romantik und Katholizismus im Werk von Joseph von Eichendorff. Von 1994 bis 2011 war er Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Leipzig. Die Schwerpunkte seiner Forschung sind die Literatur der Aufklärung und der Romantik, Utopie und Literatur, Literatur und Religion sowie die Wissenschaftsgeschichte der Leipziger Germanistik.

E-mail: stockinger@uni-leipzig.de

MARTINA THOMSEN wurde 2003 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel mit einer sozial- und rechtshistorischen Arbeit über Kriminalität und Strafjustiz in Thorn im 18. Jahrhundert promoviert. Seither beschäftigt sie sich in verschiedenen Epochen mit Fragen der Religions- und Migrationsgeschichte, der Verfassungsgeschichte sowie der Tourismusgeschichte in Polen, Böhmen und Mähren, deren Nachfolgestaaten und in Ungarn. 2008-2010 arbeitete sie am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig. Derzeit lehrt sie an der Universität Kiel Osteuropäische Geschichte.

E-mail: thomsen@oeg.uni-kiel.de

AUTORINNEN UND AUTOREN

SILKE TÖRPSCH hat sich im Rahmen ihrer Promotion an der Freien Universität Berlin mit Männlichkeit im Kontext von Gewalt, Religion und Ökonomie in Selbstzeugnissen aus dem Dreißigjährigen Krieg beschäftigt. Weitere Forschungsinteressen gelten der historischen Anthropologie, der Geschlechtergeschichte und der Geschichte religiöser Kulturen. Aktuell arbeitet sie an einem Projekt zu Kriegsingenieuren und Spionen in frühneuzeitlichen Wissenskulturen. Sie ist derzeit Lehrbeauftragte an der Freien Universität Berlin.

E-mail: toerpsch@gmx.de

Gedruckt mit Unterstützung des Geisteswissenschaftlichen Zentrums
Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V. an der Universität Leipzig.

Das dieser Publikation zugrunde liegende Vorhaben und deren Druck
wurden mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung
unter dem Förderkennzeichen 01UG0710 gefördert. Die Verantwortung
für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den einzelnen Autoren.

Das Projekt wurde im Rahmen des Emmy Noether-Programms der Deut-
schen Forschungsgemeinschaft (Geschäftszeichen KL 2201/1-1) ermöglicht.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2013
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN (Print) 978-3-8353-1128-2
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-2291-2

© WALLSTEIN VERLAG