Reden und Schweigen über religiöse Differenz

Tolerieren in epochen- übergreifender Perspektive

Herausgegeben von Dietlind Hüchtker, Yvonne Kleinmann und Martina Thomsen

Wallstein

Reden und Schweigen über religiöse Differenz
Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive

Reden und Schweigen über religiöse Differenz

Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive

Herausgegeben von
Dietlind Hüchtker, Yvonne Kleinmann
und Martina Thomsen

WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

Vorwort 7

Dietlind Hüchtker, Yvonne Kleinmann und Martina Thomsen
Über das Tolerieren religiöser Differenz
Programme, Bündnisse und Praktiken 9

Toleranzprogramme und andere Agenden

Hubert Seiwert
Warum religiöse Toleranz kein außereuropäisches Konzept ist oder:
Die Harmonie der »drei Lehren« im vormodernen China 35

Dirk Sadowski
Toleranz oder Disziplinierung?
Der josephinische Staat und die Erziehung der galizischen Juden 59

Ludwig Stockinger
Saladins Problem in Lessings *Nathan der Weise*
Vernunft, Toleranz und ›positive Religionen‹ im aufgeklärten
Reformstaat 89

»Der ganze Körper« oder: Wo verlaufen die Grenzen einer Religionsgemeinschaft?

Stefan Schreiner
Religiöse Toleranz im Judentum?
Die Karäer als halachischer Prüfstein 109

Jan-Friedrich Missfelder
Verrechtlichung, Verräumlichung, Souveränität
Zur politischen Kultur der Pazifikation in den französischen
Religionskriegen (1562-1629) 134

Politische und soziale Bündnisse

KERSTIN S. JOBST
Toleranz und Kalkül
Der Jozafat-Kult im multikonfessionellen Ostmitteleuropa . . . 157

HALINA BERESNEVIČIŪTĖ-NOSÁLOVÁ
Silent Tolerance
The Discursive Presentation of Religious Diversity in 19th-Century Newspaper Reports on Charity in Vilnius and Brno 179

Lokale Praktiken – situative Entscheidungen

JOSEF HRDLIČKA
Religiöse (In-)Toleranz im Spannungsfeld zwischen Obrigkeit, Kirche und Untertanen
Eine Fallstudie zum frühneuzeitlichen Böhmen 209

SILKE TÖRPSCH
Krieg und konfessionelle Koexistenz in Osnabrück 1628-1633
Rudolf von Bellinckhausens »Kurtze beschreibung so [sich] zu Oßnabrugk hat zugetragenn« 236

Autorinnen und Autoren 267
Personenregister 271
Ortsregister 276

Vorwort

Das Buch *Reden und Schweigen über religiöse Differenz* geht auf viele IdeengeberInnen sowie intensive methodische und empirische Diskussionen zurück.

Die Herausgeberinnen sind seit 2008 in zwei kooperierenden Forschungsprojekten aktiv, die sich mit religiöser Differenz befassen: dem BMBF-Projekt *Religionsfrieden und Modi der Bewältigung religiöser/konfessioneller Konflikte in Ostmitteleuropa (16.-19. Jh.)* am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO) in Leipzig sowie der Emmy Noether-Gruppe (DFG) *Wege der Rechtsfindung in ethnisch-religiös gemischten Gesellschaften. Erfahrungsressourcen in Polen-Litauen und seinen Nachfolgestaaten* am Institut für Slavistik der Universität Leipzig.

In die Konzeption des Bandes eingeflossen sind die Diskussionen unseres Workshops »Das Prinzip ›Tolerieren‹. Methodische Zugänge zu einer Epochen übergreifenden Untersuchung«, der die Begriffe *Toleranz/Tolerieren* und ihr Begriffsfeld aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen beleuchtet hat. Beteiligt waren VertreterInnen der Geschichtswissenschaft, Philosophie, Theologie, Kunstgeschichte, Ethnologie, Judaistik und der Rechtswissenschaft. Den begonnenen Austausch konnten wir in einer Reihe von Forschungsgesprächen unter dem Titel »Konzepte und Praktiken des Tolerierens. Zum Umgang mit religiöser Diversität in Ostmitteleuropa im internationalen Vergleich« vertiefen. Durch die Erweiterung des Gesprächskreises sind auch literaturwissenschaftliche, soziologische und religionswissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse in die Debatte eingeflossen. Sie haben dazu beigetragen, den Fokus stärker auf die Empirie der Toleranz zu richten. Die Zusammenarbeit mit unseren Projektgästen Halina Beresnevičiūtė-Nosálová, David Frick und Kerstin S. Jobst hat den Blick für die situative und kontextabhängige Bedeutung religiöser Differenz geschärft. Diese gemeinsamen Denkbewegungen dokumentieren die Beiträge des vorliegenden Buchs.

Bei allen Beteiligten möchten wir uns für ihr Engagement bedanken, darüber hinaus bei Michael G. Müller, der als Leiter des Projekts *Religionsfrieden* immer wieder ermutigend im Hintergrund gewirkt hat. Bedanken möchten wir uns auch bei den Studierenden Sven Jaros, Jonas von Knobelsdorff, Corinna Meinel, Nadja Mitzkat, Johanna Müller und Magda Wlostowska, die uns bei der Organisation der einzelnen Aktivitäten unterstützt haben. Nadja Mitzkat verdanken wir das Personen- und

Ortsregister. Den englischen Beitrag lektorierte David Dichelle, die Redaktion der deutschen Texte übernahm Robert Giesel. Nicht zuletzt danken wir dem Wallstein Verlag für die freundliche und geduldige Betreuung des Buches.

Kiel/Leipzig, im September 2012
Dietlind Hüchtker, Yvonne Kleinmann und Martina Thomsen

Dietlind Hüchtker,
Yvonne Kleinmann und Martina Thomsen

Über das Tolerieren religiöser Differenz

Programme, Bündnisse und Praktiken

Hätte im 17. Jahrhundert ein buddhistischer Mönch aus China versucht, einer Debatte englischer Philosophen über religiöse Toleranz zu folgen, wäre nicht allein das unmittelbare Problem der sprachlichen Übersetzung dem Verständnis des Geschehens abträglich gewesen. Das Konzept *Religion* war in China bis zum Einsetzen intensiver christlicher Mission im 19. Jahrhundert unbekannt, folglich auch eine Vorstellung von religiöser Toleranz. Ungeachtet dessen führten Buddhisten und Daoisten als Anhänger ihrer jeweiligen »Lehre« eine weitgehend konfliktfreie Koexistenz; beide waren vom konfuzianischen Staat anerkannt. Gestützt auf diese Beobachtung kommt Hubert Seiwert im ersten Beitrag der Aufsatzsammlung zu dem Schluss, »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«.

Diese These kann programmatisch für das gesamte vorliegende Buch gelten. Sie lenkt die Aufmerksamkeit weg von der intensiv erforschten Ideengeschichte religiöser Toleranz,[1] die bis heute nicht immer konsequent zwischen philosophisch begründeter Idee und Praxis unterscheidet.[2] Darüber hinaus relativiert die These die Bedeutung ›Westeuropas‹[3] für eine Empirie des Tolerierens. Und schließlich stellt sie die verbreitete Vorstellung von einer im Zuge von Moderne und Säkularisierung

1 Genannt sei hier nur eine Auswahl von jüngeren Arbeiten: Cary J. Nederman/John Christian Laursen (Hg.), Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe, Lanham, ML u. a. 1996; Perez Zagorin, How the Idea of Religious Toleration Came to the West, Princeton, NJ/Oxford 2003; Sharon Achinstein/Elizabeth Sauer (Hg.), Milton and Toleration, Oxford u. a. 2007; Ingrid Creppell, Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought, New York u. a. 2003; Hans E. Bödeker/Clorinda Donato/Peter H. Reill (Hg.), Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment, Toronto u. a. 2008.

2 Ein deutlich von der islamfeindlichen Wende nach dem 11. September 2001 geprägtes Beispiel ist Zagorin, How the Idea of Religious Toleration Came to the West, S. XIII.

3 Zu diesem imaginierten Westeuropa werden auch die deutschen Staaten gerechnet.

stetig zunehmenden Toleranz in Frage. Im Folgenden wird religiöse Toleranz bzw. Intoleranz keiner bestimmten Weltregion und keiner bestimmten Zeit zugeordnet. Im Mittelpunkt des Interesses stehen vielmehr die Praktiken des Tolerierens, konkrete Formen der Duldung oder auch Akzeptanz religiöser Differenz – Epochen, Länder und politische Systeme übergreifend. Dieser Ansatz ermöglicht es, den Toleranzbegriff von Begriffen wie *Westeuropa*, *Säkularisierung* und *Aufklärung* zu lösen.[4]

Die vorliegenden Untersuchungen befassen sich mit Programmen, Motiven und Praktiken religiöser Toleranz von der Frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert. Der geographische Schwerpunkt liegt mit Ausnahme des ersten Aufsatzes in verschiedenen Regionen Europas. Um der Idee von der zeitlichen Entkoppelung religiöser Toleranz Nachdruck zu verleihen, sind die Beiträge nicht chronologisch, sondern in vier thematischen Feldern angeordnet, die sich teilweise überschneiden. Die einzelnen Autorinnen und Autoren betrachten das gemeinsame Thema aus religionswissenschaftlicher, historischer, judaistischer sowie literaturwissenschaftlicher Perspektive. Damit öffnen sie ein breites Spektrum an Ansätzen im Hinblick auf die Frage, was Tolerieren in verschiedenen historischen Zusammenhängen bedeuten konnte.

Toleranzprogramme und andere Agenden

Vor allem Historiker, Theologen und Juristen haben im Laufe der Jahrhunderte daran mitgewirkt, bestimmte Rechtsdokumente als ›klassische‹ Programme der religiösen Toleranz zu etablieren. In der Frühen Neuzeit nehmen der Augsburger Religionsfriede (1555), das Edikt von Nantes (1598), der Westfälsche Friede (1648), aus ostmitteleuropäischer Perspektive auch der Kuttenberger Religionsfrieden (1485), das transsilvanische Edikt von Turda (1568), die Warschauer Konföderationsakte (1573) und die *Confessio Bohemica* (1575) im Verbund mit dem Böhmischen Majestätsbrief (1609) prominente Plätze ein.[5] Im Jahrhundert der Aufklärung

4 So spricht Paul Warmbrunn von einem »Säkularisierungsprozess«, der im Laufe des 18. Jahrhunderts zur »Bildung des konfessionell neutralen modernen Staates« geführt habe. Paul Warmbrunn, Die (religiöse) Toleranz in historischer Perspektive, in: Christoph Enders/Michael Kahlo (Hg.), Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe, Paderborn 2007, S. 13-40, hier S. 36.

5 Die Notwendigkeit eines europäischen Vergleichs des Religionsfriedens haben bislang nur wenige Autoren angesprochen, u. a. Olivier Christin, L'Europe des paix

ragen zunächst philosophische Toleranzprogramme heraus, gefolgt von revolutionären Lösungsvorschlägen des Toleranzproblems, insbesondere der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte, der US-amerikanischen Verfassung von 1787 sowie der französischen Verfassung vom September 1791. Ebenso gelten die am katholischen Dominanzanspruch festhaltenden Toleranzpatente Josephs II. (1741-1790) für Protestanten und Juden im Habsburgerreich als Toleranzprogramm.

Als Gradmesser für religiöse Toleranz im 19. Jahrhundert dienen zum einen Verfassungstexte bzw. Staatsgrundgesetze, die im Rahmen der Definition von Bürgerrechten mehr oder weniger umfassend Religionsfreiheit garantierten,[6] zum andern die auf unterschiedliche Weise und zu unterschiedlichen Zeitpunkten erfolgte bzw. ausgebliebene rechtliche Emanzipation der jüdischen Bevölkerung in den einzelnen europäischen Staaten.[7] Außereuropäische Toleranzprogramme sind mit Ausnahme der

de religion: semblants et faux-semblants, in: Michel Grandjean/Bernard Roussel (Hg.), Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598), Genève 1998, S. 489-505; Thierry Wanegffelen, L'édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolerance du XVI^e^ au XX^e^ siècle, Paris 1998, S. 87-111; mit ostmitteleuropäischem Schwerpunkt: Howard Louthan/Gary B. Cohen/Franz A. J. Szabo (Hg.), Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500-1800, New York/Oxford 2011.

6 Zum Thema Religionsfreiheit in der Verfassungsdiskussion seit dem späten 18. Jahrhundert siehe u. a. John Witte, Religion and the American Constitutional Experiment, Boulder, CO 2000; Thomas Gerrith Funke, Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA – Historische Entwicklung und Stand der Verfassungsrechtsprechung, Berlin 2006, S. 15-50; Judith Hilker, Grundrechte im deutschen Frühkonstitutionalismus, Berlin 2005, S. 126-130, 235-253, 357; Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, u. a. S. 20-21, 37-42, 253-254, 420-422, 428-430, 489-508, 633-657.

7 Zum Gradmesser der Judenemanzipation siehe Frederic Cople Jaher, The Jews and the Nation: Revolution, Emancipation, State Formation and the Liberal Paradigm in America and France, Princeton, NJ u. a. 2002; Mieczysław Jerzy Adamczyk, Edukacja a przeobrażenia społeczności żydowskiej w monarchii Habsburskiej, 1774-1914, Wrocław 1998; Heinz Kapp, Revolutionäre jüdischer Herkunft in Europa 1848/49, Konstanz 2006; Uri R. Kaufmann, The Jewish Fight for Emancipation in France and Germany, in: Ders./Michael Brenner/Vicki Caron (Hg.), Jewish Emancipation Reconsidered: The French and German Models, Tübingen 2003, S. 79-88; Alina Cała, Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897): postawy, konflikty, stereotypy, Warszawa 1989; Eli Lederhendler, Modernity without Emancipation or Assimilation? The Case of Russian Jewry, in: Jonathan Frankel/Steven J. Zipperstein (Hg.), Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe, Cambridge u. a. 1992, S. 324-343; Brian Horowitz,

genannten nordamerikanischen Verfassung, die in der Regel als europäischer Ableger betrachtet wird, nicht in den europäisch dominierten Kanon der Toleranz aufgenommen worden.[8]

Die präsentierte Auswahl eint ein kleinster gemeinsamer Nenner: die zu einem bestimmten Zeitpunkt festgeschriebene Zulassung religiöser Pluralität, womit weder über die Motive, die Entstehungsgeschichte, die Befürworter und Gegner noch über die Konzeption und Begründung des jeweiligen Toleranzprogramms eine Aussage getroffen ist.[9] Schon ein vergleichender Blick auf die Sprache der relevanten Quellen offenbart je nach Zeit und Ort große Unterschiede. So sprechen europäische Rechtsquellen der Frühen Neuzeit meist von Religionsfrieden, Religionsfreiheit und von der notgedrungenen Koexistenz konkurrierender Religions- und Konfessionsgemeinschaften,[10] womit zum Ausdruck kommt, dass die ideologische Auseinandersetzung über die ›richtige‹ Religion anhielt und als existentiell galt, aber zugunsten einer *pax politica* in den Hintergrund gerückt wurde.[11]

Empire Jews: Jewish Nationalism and Acculturation in 19th and Early 20th Century Russia, Bloomington, IN 2009, S. 116-138; Sam Johnson, Pogroms, Peasants, Jews: Britain and Eastern Europe's Jewish Questions, 1867-1925, Basingstoke u. a. 2011. Eine vergleichende Perspektive bietet Rainer Liedtke, The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants: Minorities and the Nation State in Nineteenth-Century Europe, Manchester 1999.

8 So ist der Versuch Hans-Heinrich Noltes, das zarische Russland in das Nachdenken über Toleranz in Europa einzubeziehen, lange ohne Echo geblieben. Ders., Religiöse Toleranz in Russland 1600-1725, Göttingen u. a. 1969. Ein prinzipielles Umdenken signalisieren die Beiträge in James D. Tracy/Marguerite Ragnow (Hg.), Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia, and the West, Cambridge u. a. 2004.

9 Mit diesen Kriterien orientieren wir uns an Rainer Forsts Definition von Toleranz als Konfliktbegriff. Ders., Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003, S. 12-14.

10 So sprach die Warschauer Konföderationsakte von »beträchtlichem Dissens hinsichtlich der christlichen Religion« und formulierte als Ziel, den »gesellschaftlichen Frieden zwischen verschiedenen im Hinblick auf Glauben und Kirchenbräuche zerstrittenen Leuten zu bewahren«. Mirosław Korolko/Janusz Tazbir (Hg.), Konfederacja warszawska 1573 roku. Wielka karta polskiej tolerancji, Warszawa 1980, S. 22-28, hier S. 25.

11 Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2004, S. 88-93; Michael G. Müller, Toleranz vor der Toleranz. Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa, in: Yvonne Kleinmann (Hg.), Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen, Stuttgart 2010, S. 59-75, hier S. 67-73; Christian Preuße, Die Warschauer Konföderation von 1573 und die Ausdifferenzierung von Politik und Religion im frühneuzeitlichen Europa, in: Themenportal

Michel Grandjean hat auf dieser Grundlage die Formel »Koexistenz in der Intoleranz« geprägt.[12]

Die eingeräumte Religionsfreiheit wiederum konnte im Hinblick auf den Adressatenkreis und die tolerierten Bekenntnisse mehr oder weniger umfangreich sein: Im Augsburger Religionsfrieden beschränkte sie sich auf die Reichsstände und bezog sich ausschließlich auf Katholizismus und Luthertum;[13] in der Akte der Warschauer Konföderation galt sie als Vorrecht des polnisch-litauischen Adels im Rahmen der individuellen adligen Freiheiten und erstreckte sich folglich auf alle im Adel vertretenen Bekenntnisse;[14] der Kuttenberger Religionsfrieden ließ allen Untertanen Böhmens und ihren Kirchengemeinden freie Wahl zwischen Utraquismus und Katholizismus, jedoch stellte sich mit der Formierung von Lutheranern und Böhmischen Brüdern im 16. Jahrhundert die Toleranzfrage neu.[15] Schon diese Einschränkungen führen die Relativität der jeweils deklarierten Toleranz vor Augen und lassen Rückschlüsse auf ihre Gegner und auf konkurrierende Deutungsmöglichkeiten zu. Eine Rangfolge der einzelnen Programme hinsichtlich eines Mehr oder Weniger an Toleranz festzulegen, wie es die Aufklärungsforschung bisweilen praktiziert, erscheint für eine historische Analyse nicht sinnvoll. Winfried Eberhard hat in einem Vergleich der Programme zur Stiftung von Religions-

Europäische Geschichte (2011). URL: http://www.europa.clio-online.de/2011/Article=505, S. 1-8 (letzter Zugriff: 10. 9. 2012).

12 So der Titel von Michel Grandjean/Bernard Roussel (Hg.), Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598), Genève 1998.

13 Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden, S. 100-118. Einen Ausweg für Dissidenten eröffnete allein das Emigrationsrecht. Ebd., S. 118-123; Matthias Asche, Auswanderungsrecht und Migration aus Glaubensgründen – Kenntnisstand und Forschungsperspektiven zur *ius emigrandi*-Regelung des Augsburger Religionsfriedens, in: Heinz Schilling/Heribert Smolinsky (Hg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Münster 2007, S. 75-105.

14 Korolko/Tazbir (Hg.), Konfederacja warszawska 1573 roku, S. 26. Eine prägnante Analyse der polnischen Religionsfreiheit im Vergleich zum Modell des Augsburger Religionsfriedens bietet Michael G. Müller, *Dissidentes de religione Christianae* in Polen-Litauen: Vom Interim (1552) zur Warschauer Konföderation (1573), in: Schilling/Smolinsky (Hg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555, S. 377-388.

15 Winfried Eberhard, Zu den politischen und ideologischen Bedingungen öffentlicher Toleranz: Der Kuttenberger Religionsfrieden 1485, in: Studia Germano-Polonica I (1992), S. 101-118; Ders., Toleranz und Religionsfreiheit im 15.-17. Jahrhundert in Mitteleuropa. Probleme und Prozesse, in: Petr Hlaváček (Hg.), Bruncvík a víla. Přemýšlení o kulturní a politické identitě Evropy, Praha 2010, S. 55-72, hier S. 61-62.

frieden in der Frühen Neuzeit deutlich gemacht, in welch hohem Maße sie aus der jeweiligen Verfassungswirklichkeit – etwa der Territorialordnung im Alten Reich oder der Dominanz des Adelsstandes in Böhmen und Polen-Litauen – hervorgingen und folglich trotz ähnlicher Ziele unterschiedliche Gestalt annehmen mussten.[16] Diese Beobachtung lässt sich auf den epochenübergreifenden Vergleich übertragen: Toleranzkonzeptionen waren und sind zeitlich und geographisch gebunden.

Besonders zu berücksichtigen ist diese Erkenntnis in der Analyse von Toleranzprogrammen des aufgeklärten Absolutismus. Den Herrschenden des späten 18. Jahrhunderts – ob in Preußen, Österreich oder Russland – wurden immer wieder Ideale der Aufklärung, vor allem Vernunft als leitende Maxime ihrer Politik zugeschrieben. Damit scheint sich das Toleranzproblem im Sinne einer *religiösen* Konfrontation zu erübrigen. Neuere Untersuchungen differenzieren indessen zwischen dem intensiven intellektuellen Austausch der Monarchen mit den Philosophen der Aufklärung und ihrer jeweiligen Religionspolitik.[17] Entsprechend sind alternative Lesarten aufgeklärter ›Toleranzpolitik‹ aus staatswissenschaftlicher Perspektive, aber auch aus der Sicht religiöser Menschen entwickelt worden.

So zeigt das Beispiel des Habsburgerreiches, dass der aufgeklärte Absolutismus Josephs II. im Kern kein philosophisches Toleranzprogramm im Sinne aufklärerischer Ideale verfolgte. Seine Hauptagenda war es, das Imperium unter Hinzuziehung aller verfügbaren Kräfte herrschaftlich zu durchdringen und wirtschaftlich aufzubauen. In diesem Sinne beschränkte der Kaiser die päpstliche Autorität und ließ Klöster säkularisieren, doch hielt er an einem reformierten Katholizismus als Staatsreligion fest.[18] Entsprechend blieb die in verschiedenen Toleranzpatenten deklarierte freie Religionsausübung für Nichtkatholiken – sosehr sie in Jubiläumsschriften[19]

16 Eberhard, Zu den politischen und ideologischen Bedingungen öffentlicher Toleranz, S. 65-71.

17 Derek Beales, Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe, London 2005, bes. S. 28-89; Christiane Mervaud, Voltaire et Frédéric II: une dramaturgie des lumières 1736-1778, Oxford 1985; Inna Garbatov, Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot and Grimm, Bethesda, MD 2006.

18 Helmut Reinalter, Einleitung. Der Josephinismus als Variante des Aufgeklärten Absolutismus und seine Reformkomplexe, in: Ders. (Hg.), Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus, Wien/Köln/Weimar 2008, S. 9-16, hier S. 11 und 13; Beales, Enlightenment and Reform, S. 227-255.

19 Eine protestantische Ode auf Joseph II. als »Urheber von Gewissens- und Glaubensfreiheit« aus Anlass seines 100. Todestages verfasste Josef Gustav Sza-

und bis in die heutige Forschung[20] gepriesen wird – im Hinblick auf die Öffentlichkeit und Sichtbarkeit des jeweiligen Ritus beschränkt. Große Teile der katholischen Bevölkerung wiederum, die an Frömmigkeitspraktiken wie Wallfahrten und Magie festhielten, wurden zur Zielscheibe von Erlassen »zur Einschränkung der Barockfrömmigkeit«[21] und nahmen folglich die ›Rationalisierung‹ der Religion als Repression wahr.

Diese Gedanken fortführend unternimmt Dirk Sadowski im vorliegenden Band eine Revision der Toleranzpatente Josephs II. für die österreichischen Juden im späten 18. Jahrhundert. Deutlich abgesetzt von der bisherigen Forschung, die den Begriff *Toleranz* in den josephinischen Edikten kaum hinterfragt und sich auf die Reformen in Niederlassung, Broterwerb und Bildung konzentriert hat,[22] betont er die restriktiven Aspekte der Toleranzpatente und wirft damit die Frage auf, ob überhaupt von josephinischer Toleranz gesprochen werden kann. Er führt vor Augen, wie der reformabsolutistische Staat in seinem Streben nach administrativer Vereinheitlichung und Zentralisierung in Konkurrenz zu den herkömmlichen korporativen Autoritäten, insbesondere den Institutionen jüdischer Selbstverwaltung trat. In seiner Fallstudie zur habsburgischen Schulpolitik gegenüber den jüdischen Untertanen im neuen Kronland Galizien berücksichtigt er drei Perspektiven: jene der imperialen Verwaltung, jene der traditionalen jüdischen Gesellschaft und jene eines jüdischen Aufklärers (*Maskil*) im Staatsdienst. Die obrigkeitlich verordnete Gründung deutschsprachiger jüdischer Schulen – so Sadowskis These – wurzelte in der Einführung der allgemeinen Schulpflicht sowie eines standardisierten Curriculums und sollte die freie Ausübung der

latnay, Bilder aus der Toleranz-Zeit im Königreich Böhmen, Barmen 1890, bes. S. I, 2-3.

20 Noch in einem neueren Aufsatz spricht Paul Warmbrunn im Hinblick auf die »Bildung eines konfessionell neutralen modernen Staates« über das Toleranzpatent vom 13. Oktober 1781 als einen »Bahnbrecher der religiösen Toleranz« und schränkt dies nur bezüglich des religiösen Spektrums ein. Warmbrunn, Die (religiöse) Toleranz, S. 36-37.

21 Siehe die zahlreichen entsprechenden Verordnungen in Harm Klueting (Hg.), Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reformen, Darmstadt 1995, S. 160-162, 178, 307, 331, 342, 356.

22 Siehe u. a. Stefi Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: Dies./Michael Brenner/Michael A. Meyer (Hg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780-1871, München 1996, S. 15-56, hier S. 23-26; Christoph Lind, Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848, in: Ders./Eveline Brugger/Martha Keil/Albert Lichtblau/Barbara Staudinger, Geschichte der Juden in Österreich, Wien 2006, S. 339-446, hier S. 394-407.

jüdischen Religion prinzipiell nicht beeinträchtigen. Konzeptionell und praktisch kollidierte jedoch das staatliche Verständnis von Religion, das sich auf Moral und Liturgie beschränkte, mit der religionsgesetzlich geprägten jüdischen Lebenswelt. Auf den hartnäckigsten Widerstand jüdischer Eltern und Gemeindevertreter stieß indessen der Schulaufseher und Maskil Herz Homberg (1749-1841), der in die religiöse Erziehung eingriff und damit über das Ziel der josephinischen Reformen hinausschoss.

Sadowskis Fallstudie zeigt, dass Toleranzprogramme neue religiöse Konflikte verursachen können – im vorliegenden Fall die Konfrontation des aufgeklärten Herrschers mit seinen religiösen Untertanen. Eine ähnliche Problematik beleuchtet aus literaturwissenschaftlicher Sicht der Aufsatz von Ludwig Stockinger. Er analysiert Lessings Drama *Nathan der Weise*, das als klassischer Beitrag der deutschen Literatur zur Problematik der interreligiösen Toleranz gilt. Allerdings vollzieht Stockinger – im Unterschied zu den zahlreichen Interpretationen, die die Figur des Nathan und seine Ringparabel in den Mittelpunkt stellen – einen Perspektivenwechsel. Er konzentriert sich auf den Herrscher Saladin, der im Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge angesichts der Rivalität zwischen den drei Offenbarungsreligionen mit der Herausforderung konfrontiert ist, den politischen und gesellschaftlichen Frieden zu sichern. Damit konstruiert Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) die Dramenhandlung in Analogie zu einem konkreten philosophischen und politischen Problem europäischer Herrscher im späten 18. Jahrhundert, nämlich der Frage nach den Optionen einer Obrigkeit, der unabänderlichen religiösen Heterogenität in ihrem Herrschaftsbereich mit Mitteln der Vernunft zu begegnen.

Die von Nathan in der Ringparabel formulierte Antwort – so die These Stockingers – ist dennoch nicht als konkrete Anleitung zur Herrschaft zu deuten. Zwar lege Lessing durch die Worte des Nathan den zeitgenössischen Herrschern nahe, auf die Vereinheitlichung der Religion ihrer Untertanen zu verzichten und neben der Vernunft auch die unterschiedlichen aus der Tradition erwachsenen religiösen Lebensformen als Quelle des Wissens anzuerkennen; gleichzeitig ermahne er die konkurrierenden Religionsgemeinschaften zu wechselseitigem Respekt. Eine Antwort auf Saladins Frage nach der wahren Religion bleibe er jedoch auf der Ebene der Dramenhandlung schuldig. Dies ist im Hinblick auf die Reflexion über Toleranzprogramme aufschlussreich. Stockinger stellt Lessings Drama in den größeren Zusammenhang der spätaufklärerischen Neukonzipierung von Literatur als »autonomer Diskussionsraum« gesellschaftlicher Probleme. Somit kann *Nathan der Weise* gerade deshalb als universelle Erörterung der Toleranzfrage gelten, weil sein Autor die unterschied-

lichen Argumente flexibel gegeneinander abwägt und keinen Wahrheitsanspruch erhebt. Folglich erübrigt sich ein Toleranzprogramm.

Noch radikaler in Frage gestellt wird die Notwendigkeit expliziter Toleranzprogramme für die Praktiken des Tolerierens durch den schon eingangs zitierten Beitrag von Hubert Seiwert zum vormodernen China. Er präsentiert eine Gesellschaft, in der mehrere »Lehren« bzw. Religionen nebeneinander bestanden, ohne dass religiöse Toleranz zum Gegenstand philosophischer oder politischer Diskurse wurde. Dieses System funktionierte – so Seiwerts These –, weil zum einen der konfuzianische Staat keine Lehre privilegierte und allen Glaubensfreiheit gewährte, soweit sie die staatliche Ordnung nicht gefährdeten, und zum andern, weil weder Buddhismus noch Daoismus einen den drei Offenbarungsreligionen vergleichbaren alleinigen Wahrheitsanspruch formulierten. Zu diskutieren bleibe allerdings, ob dieser ›säkulare‹ chinesische Staat nicht selbst Wahrheit im Sinne einer Religion beanspruchte. Somit stellt Seiwert ähnlich wie Stockinger – wenn auch in einem anderen politischen Zusammenhang, in einem anderen disziplinären Kontext und mit anderer Begrifflichkeit – die Frage, ob ein säkularer Staat eine universale Logik oder eine den Religionen übergeordnete Wahrheit vertreten darf.

»Der ganze Körper« oder: Wo verlaufen die Grenzen einer Religionsgemeinschaft?

Auch wenn der Anspruch auf alleinige Wahrheit in den verschiedenen Religionsgemeinschaften unterschiedlich stark ausgeprägt war, lassen sich in allen historischen Zeiten und Regionen Bestrebungen ausfindig machen, theologische und räumliche Grenzen zwischen den einzelnen Religions- bzw. Konfessionsgemeinschaften abzustecken. Eng damit verknüpft ist die Metapher des Körpers. Schon der als Flavius Josephus (um 37/38-nach 100) bekannte jüdische Geschichtsschreiber bezeichnete die ›Sekten‹ der Sadduzäer, Pharisäer und Essener im ersten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung als »Pest«, sprich: eine Erkrankung des als Einheit aufgefassten Körpers des Judentums.[23] Diese physische Vorstellung religiöser Einheit findet sich ebenso im frühen Christentum. So verband im Neuen Testament der erste Brief an die Korinther, der dem vom Judentum konvertierten Apostel Paulus (gest. um 65) zugeschrieben wird, den Körper Jesu mit dem Körper der ihm in der Eucharistie-Feier

23 Michael T. Thomsett, Heresy in the Roman Catholic Church: A History, Jefferson, NC u. a. 2011, S. 17-18.

verbundenen Gemeinde; in der weiteren Entwicklung des Christentums sollte die Kirche zur institutionellen Verkörperung der Präsenz Christi werden.[24] Dem christlichen Herrscher wiederum wurde im Mittelalter neben seinem vergänglichen Körper ein unsterblicher göttlicher Körper zugeschrieben, der ihn zum legitimen Vertreter Christi auf Erden erhob.[25] Langfristig entwickelten sich aus dieser gedanklichen Verbindung von Theologie und Politik die juristische Form der Korporation und die Vorstellung vom Staatskörper in der abendländischen christlichen Gesellschaft.[26]

Im Bild des Körpers verankert war eine Vorstellung von Einheit, die durch Glaubensspaltung ebenso wie durch Andersgläubige grundlegend in Frage gestellt wurde. Um den Zusammenhalt der einen christlichen Gemeinschaft zu beschwören, griffen daher Herrscher und Theologen im Zeitalter der Reformation verstärkt auf die Metapher des Körpers zurück: Der »ganze Körper« oder auch der »gesunde Körper« stand für die Einheit des westlichen Christentums; reformatorische Abspaltungen hingegen wurden als »krankhafter Befall« des Körpers betrachtet.[27]

24 Joseph Moingt, Polymorphisme du corps du Christ, in: Charles Malamoud/Jean-Pierre Vernant (Hg.), Corps des dieux, Paris 1986, S. 59-82, hier S. 59-60, 67-73, 81; Albrecht Koschorke/Susanne Lüdemann/Thomas Frank/Ethel Matala de Mazza, Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Euorpas, Frankfurt am Main 2007, S. 71-77. In religionswissenschaftlich vergleichender Perspektive argumentieren Ankur Barua, The Divine Body in History. A Comparative Study of the Symbolism of Time and Embodiment in St Augustine and Rāmānuja, Oxford u. a. 2009, S. 141-146; Reinhold Bernhardt, Der Leib Christi und die drei Leiber Buddhas. Der Leib als Motiv in metaphorischer Sprache, in: Christina Aus der Au/David Plüss (Hg.), Körper – Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie-, Religions- und Kulturwissenschaften, Zürich 2007, S. 151-175.

25 Ausführlich zum Konzept des göttlichen Charakters weltlicher Herrschaft siehe die klassische Untersuchung von Ernst H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, Stuttgart 1992 (engl. Orig. 1957).

26 Martha L. Finch, Dissenting Bodies. Corporalities in Early New England, New York 2010, S. 99-135; Wolfgang Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2002, S. 259-261; Koschorke u. a., Der fiktive Staat, S. 79-88, 103-218.

27 Benjamin Kaplan führt das Beispiel des französischen Königs François I. an, der den aufkommenden Protestantismus in seinem Reich 1535 als »Infektion« seines eigenen Körpers bezeichnete und entsprechend wie eine Krankheit bekämpfte. Benjamin J. Kaplan, Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge, MA 2007, S. 1.

Die Frage nach Orthodoxie und Häresie stellte sich für alle Religions- und Konfessionsgemeinschaften, auch wenn sich ihre jeweilige Wortwahl und die dieser zugrunde liegenden Konzepte deutlich voneinander unterschieden. Im Judentum trat seit dem Mittelalter neben die inzwischen christlich dominierte Körpermetapher das Konzept *Halacha*, das auf die hebräische Bibel und den Talmud gestützte Religionsgesetz, welches durch den Brauch, den *Minhag*, mit der Rechtspraxis abgeglichen wurde. Über die Gesetzestreue wachten rabbinische Gelehrte, die – je nach Region unterschiedlich ausgeprägt – bis weit ins 19. Jahrhundert gleichzeitig die politische Elite der jüdischen Gesellschaft bildeten.[28] Mystische Strömungen des Judentums griffen indessen die Körpermetapher erneut auf. So beklagte Israel ben Eliezer (1698-1760), einer der Begründer des Chassidismus, 1759 die Konversion der frankistischen ›Sekte‹ zum römischen Katholizismus als »Amputation eines Gliedes« vom mystischen Körper Israels bzw. der *Schechina*, der göttlichen Präsenz auf Erden.[29]

Die Frage, wie Rechtgläubigkeit einerseits und Häresie andererseits definiert wurden, ist im Zusammenhang des vorliegenden Buches von herausragender Bedeutung, da die jeweilige Definition zumindest normativ darüber entschied, welche religiösen Vorstellungen und Praktiken akzeptiert, welche toleriert und welche der Verfolgung auszusetzen waren. In der neueren Forschung besteht Konsens, dass Häretiker nicht *waren*, sondern je nach Zeit, Ort und Situation von wechselnden Akteuren *gemacht* bzw. konstruiert wurden.[30] Die Bekämpfung von ›Häretikern‹ diente somit gleichzeitig der normativen Selbstbestimmung von Religions- und Konfessionsgemeinschaften. Folglich müssen Orthodoxie *und* Häresie als integrale Bestandteile eines breiten Spektrums von Religion

28 Daniel Frank/Matt Goldish, Rabbinic Culture and Dissent. An Overview, in: Dies. (Hg.), Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times, Detroit, MI 2008, S. 1-53, hier S. 1-7.

29 Paweł Maciejko, The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816, Philadelphia, PA 2011, S. 2.

30 Alexander Patschovky, Wie wird man Ketzer? Der Beitrag der Volkskunde zur Entstehung von Häresien, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, Paderborn 1990, S. 145-162; John B. Henderson, The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns, New York 1998, S. 85-169; Joseph Davis, Drawing the Line: Views of Jewish Heresy and Belief among Medieval and Early Modern Ashkenanzic Jews, in: Frank/Goldish (Hg.), Rabbinic Culture, S. 161-194; Maciejko, The Mixed Multitude, S. 5-6.

betrachtet werden, die einem Deutungsprozess unterlagen.[31] Im Extremfall konnten ›Orthodoxe‹ und ›Häretiker‹ unter veränderten Machtverhältnissen die Rollen tauschen.

Die Enge bzw. die Weite von Orthodoxie-Definitionen war bei der Wahl zwischen einer toleranten und einer intoleranten Praxis entscheidend. Howard Louthan hat am Beispiel des frühneuzeitlichen Polen-Litauen vorgeführt, dass der Verzicht auf scharfe Grenzziehungen zwischen römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Familien eine Zuspitzung des konfessionellen Konflikts nach Art der Glaubenskriege zwischen Katholiken und Protestanten in West- und Mitteleuropa vermeiden half.[32] Von einem ähnlichen Erkenntnisinteresse geleitet hat Michael G. Müller anhand eines Vergleichs zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und ostmitteleuropäischen Kohabitationsvereinbarungen herausgearbeitet, in welch hohem Maße der Erfolg der Letzteren darauf beruhte, die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie *nicht* dogmatisch zu ziehen.[33] Aus diesen empirischen Beobachtungen lässt sich schließen, dass schon die Entscheidung für eine unscharfe oder aber eine scharfe Definition von Orthodoxie historisch unterschiedliche Optionen im Hinblick auf den Umgang mit religiösem Pluralismus öffnete.[34]

Mit der Problematik religiöser Einheit bzw. Vielheit innerhalb des Judentums befasst sich in diesem Buch der Beitrag von Stefan Schreiner. Am Beispiel der Karäer, die im Gegensatz zur Mehrheit der rabbanitischen Juden bis heute das nachbiblische Religionsgesetz (*Mischna* und *Talmud*) ablehnen, vollzieht er nach, wie rabbanitische Religionsgelehrte seit der Frühen Neuzeit den Kern der Orthodoxie definierten, welche Abweichungen sie tolerierten und wie unterschiedlich sie die Grenze zur Häresie zogen. Anhand der Schriften des Krakauer Gelehrten Moses ben

31 Thomsett, Heresy in the Roman Catholic Church, S. 1-23. Vergleichbar sind die Überlegungen von Thomas Wünsch, der Parallelen in der Konstruktion von Magie und Häresie herstellt. Thomas Wünsch, Religion und Magie in Ostmitteleuropa: eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Religion und Magie in Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2006, S. 1-9; Davis, Drawing the Line, S. 161-162.

32 Howard Louthan, Introduction: Between Conflict and Concord. The Challenge of Religious Diversity in Central Europe, in: Ders./Cohen/Szabo (Hg.), Diversity, S. 1-9.

33 Müller, Toleranz vor der Toleranz, S. 63-67.

34 Im vorliegenden Band wird Jozef Hrdlička mit Blick auf die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Utraquisten im frühneuzeitlichen Böhmen eine weitere Differenzierung vornehmen: die zwischen den Orthodoxie-Vorstellungen von Theologen einerseits und jenen von Laien andererseits.

Israel Isserles (um 1525/1530-1572), der im 16. Jahrhundert den Bann über die Karäer sprach, arbeitet Schreiner die wesentlichen religionsgesetzlichen Unterschiede zwischen karäischem und rabbanitischem Judentum heraus. Dem stellt er die Selbstwahrnehmung der Karäer entgegen, die sich des rabbanitischen Urteils ungeachtet bis ins 19. Jahrhundert zur »Gesamtheit Israels« bekannten. Die harsche ideologische Grenzziehung durch Isserles – so Schreiners These – teilten zum einen nicht alle Religionsgelehrten, zum andern habe sie insbesondere der sozialen Praxis in Litauen und Ruthenien, wo rabbanitische und karäische Juden in unmittelbarer Nachbarschaft lebten und in der Gemeindeführung kooperierten, nicht entsprochen. Anknüpfend an Schreiners Ausführungen ließe sich weiterführend untersuchen, in welchem Maße der Krakauer Bann über die Karäer mit der dichten Siedlung und der Möglichkeit der Binnendifferenzierung der starken osteuropäischen Judenheit in Verbindung gebracht werden kann.[35]

Jan-Friedrich Mißfelder befasst sich mit zwei weiteren Dimensionen der Etablierung von Grenzen zwischen Religionsgemeinschaften: der rechtlichen und der räumlichen. Sein Thema sind die Pazifikationsbestrebungen während der französischen Religionskriege in der Frühen Neuzeit. Im Mittelpunkt des Beitrags stehen die königlichen Pazifikationsedikte – als ihr Schlusspunkt das Edikt von Nantes –, die die Koexistenz zwischen Katholiken und Reformierten (Hugenotten) rechtlich fixierten. Mißfelder arbeitet heraus, dass den Edikten vor allem die Einsicht in die Notwendigkeit, Konflikte zu vermeiden und Koexistenz zu sichern, zu Grunde lag. Ihre Strategie – so seine These – bestand darin, konfessionelle Koexistenz zu verrechtlichen und zu verräumlichen, etwa durch die diskursive Einführung der Calvinisten als Kollektiv in der Rechtssprache, womit diese zu einer deutlich abgegrenzten Korporation avancierten. Die Etablierung von so genannten *places du sûreté*, die Mißfelder als »Räume legitimer Sichtbarkeit der religiösen Abweichung« bezeichnet, habe eine weitere Konsolidierung der Reformierten bewirkt. Allerdings habe die Etablierung sichtbarer Grenzen vor allem in den Städten zu einer ungewollten Verschärfung interkonfessioneller Konflikte geführt, da die Lokalisierbarkeit von religiösem Dissens die Schutzlosigkeit der Dissidenten nach sich zog. Darüber hinaus – und darin sieht Mißfelder den eigentlichen Grund für das Scheitern des Konzepts der *places du sûreté* – habe die rechtliche und räumliche Absonderung der Reformierten sie

35 Siehe hierzu die Ausführungen von Gershon D. Hundert, The Jews in Poland-Lithuania in the 18th Century: A Genealogy of Modernity, Berkeley, CA u. a. 2004, S. 3-5, 18-31.

dem *corpus politicum* und damit der Autorität des Königs entzogen. Mit dem Ausbau der absoluten Monarchie seit den 1610er Jahren sei das Konzept daher nicht vereinbar gewesen.

Politische und soziale Bündnisse

Die zeitliche und räumliche Gebundenheit von Toleranzkonzepten und die Bestrebungen von Gemeinschaften, Grenzen der Inklusion und Exklusion zu ziehen, verweisen darauf, dass Toleranzpolitik immer auch als Teil von Machtpolitik verstanden werden muss. Gewalt und Toleranz schlossen sich historisch nicht aus, vielmehr konnten sie unmittelbar aufeinanderfolgen oder unterschiedliche Strategien mit ein und demselben Ziel darstellen.[36]

Es ist zunächst keine Überraschung, dass politischen Entscheidungen neben ideellen Zielen auch machtpolitische Motive und Strategien inhärent sind. Dies gilt auf der Ebene von Herrschaft ebenso wie auf der Ebene von Gesellschaft, von Städten, Gruppen und Kollektiven. Um Macht auszuüben, aber auch, um Alltagsgeschäften und übergeordneten Interessen erfolgreich nachzugehen, konnte interreligiöse Kohabitation sinnvoll sein. Praktiken der Koexistenz oder des Tolerierens waren daher oftmals Folgen von politischen und sozialen Bündnissen. Im krisengeschüttelten Frankreich des 16. Jahrhunderts begrenzten Freundschaftsbündnisse den Konflikt und eröffneten die Möglichkeit zum Austausch.[37] Staats- und wirtschaftspolitische Erwägungen spielten – so eine Beobachtung zum frühneuzeitlichen Venedig – eine Rolle, wenn türkischen Kaufleuten die Ausübung ihrer religiösen Riten ermöglicht wurde.[38] Es waren aber nicht nur politische oder wirtschaftliche Interessen, die eine friedliche Koexistenz erforderten; ebenso konnten Orientierungen, die als übergeordnet wahrgenommen wurden, die Relevanz religiöser Differenzen abschwächen und auf diese Weise Koexistenz befördern. Untersuchungen zu den konkreten Möglichkeiten religiöser Toleranz gehen

36 Siehe dazu Paula Sutter Fichtner, Terror and Toleration. The Habsburg Empire Confronts Islam, 1526-1850, London 2008, S. 9-10.

37 Rainer Babel, Konflikt oder Koexistenz? Katholiken und Protestanten in französischen Städten der frühen Neuzeit, in: Andreas Schmauder/Jan-Friedrich Mißfelder (Hg.), Kaftan, Kreuz und Kopftuch. Religiöse Koexistenz im urbanen Raum (15.-20. Jahrhundert), Ostfildern 2010, S. 213-224.

38 Claudia Naumann-Unverhau, Die Aufnahme von Muslimen im frühneuzeitlichen Venedig, in: Ebd., S. 155-187.

meist davon aus, dass Bündnisse geschlossen wurden, um religiöse Konflikte zu lösen. Gruppen aus unterschiedlichen Religionen kooperierten jedoch auch miteinander, ohne dass es um Religion, Toleranz oder Koexistenz ging. Obwohl es religiöse Unterschiede gab, spielten die religiösen Zeichen, an denen man die ›Anderen‹ erkannte und Unterschiede festmachte, keine Rolle: Religion erhielt keine Differenzbedeutung und barg damit im betreffenden Zusammenhang auch kein Konfliktpotenzial.

Der Aufstieg von religiöser Toleranz und Religionsfreiheit als politisch-moralische Leitideen, die sich später in Verfassungen niederschlagen sollten, ist lange auch auf den Rückgang der Bedeutung von Religion zurückgeführt worden, auf einen Säkularisierungsprozess in der Moderne. Letzterer ist als eindimensionale und teleologische Entwicklungsvorstellung in die Kritik geraten und Religion als Forschungsthema für das 19. und 20. Jahrhundert ins Blickfeld gerückt. Anthony J. Steinhoff spricht gar von einem »religious turn«.[39] Hervorgehoben wird die Ähnlichkeit des fundamentalen Wahrheitsanspruchs in religiösen und säkularen Weltdeutungen, insbesondere für Nation und Wissenschaft.[40]

Allerdings tritt in den Forschungen für das 19. Jahrhundert die Frage nach religiöser Toleranz, nach Praktiken der Kohabitation zurück hinter Untersuchungen zu Konflikten und Grenzziehungen. Mit dieser Verschiebung der Perspektive wird die Bedeutung von Religion gegen die starke Gewichtung der Säkularisierungsprozesse hervorgehoben. Olaf Blaschke hat die Konflikte und Unvereinbarkeiten zwischen protestantischen und katholischen Konfessionen in der Zeit von 1830 bis 1960 als »zweite Konfessionalisierung« bezeichnet.[41] Auch wenn diese These um-

39 Anthony J. Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), S. 549-570, hier S. 549.

40 Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994; Lucian Hölscher, Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century. An Interpretative Model, in: Hugh McLeod (Hg.), European Religion in the Age of Great Cities 1830-1930, London 1995, S. 263-288; Martin Schulze Wessel, Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, in: Ders. (Hg.), Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa, Stuttgart 2006, S. 7-14; Ricarda Vulpius, Nationalisierung der Religion. Russifizierungspolitik und ukrainische Nationsbildung 1860-1920, Wiesbaden 2005.

41 Olaf Blaschke, Der »Dämon des Konfessionalismus«, in: Ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13-69; siehe auch Comparativ 12 (2002) 5/6: Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert, hg. v. Christopher Clark u. Wolfram Kaiser.

stritten ist, verweist sie doch auf die Relevanz, die Religion weiterhin hatte.[42] In der Nationalisierungsforschung spielt Religion ebenfalls eine Rolle, vor allem wird die Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession wie Sprache als Zeichen der Nationalität analysiert. Entsprechend beziehen sich Studien zu Konflikten zwischen unterschiedlichen Gruppen ebenso wie Fragen nach möglichen Praktiken der Koexistenz in erster Linie auf Nationen oder Nationalitäten.[43] Aus der Perspektive der neueren Forschung hat die Frage nach *religiöser* Toleranz im 19. Jahrhundert an Bedeutung verloren.[44]

Die Interessenorientierung und situative Gestalt tolerierender Praktiken sind jedoch kein Spezifikum der Frühen Neuzeit; auch *nach* ihrer ideellen Formulierung durch die Philosophen der Aufklärung und die Monarchen des aufgeklärten Absolutismus bleiben Toleranz und Religionsfreiheit in kontextabhängige Machtkonstellationen eingebunden.[45] Tritt man einen Schritt zurück und betrachtet die Geschichte von Religionen aus einer erweiterten Perspektive, so zeigt sich – wie Hubert Seiwert es ausdrückt –, dass eine friedliche Koexistenz religiöser Differenzen sowohl in globalgeschichtlicher als auch in epochenübergreifender Hinsicht der Normalfall war.

Es stellt sich daher die Frage nach der *Relevanz* von religiöser Differenz. Welche Bedeutung hatte diese im jeweiligen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kontext? Wann wurde Alterität überhaupt formuliert und wahrgenommen? Um Seiwerts Feststellung weiterzuführen: Nicht Alterität ist demnach erklärungsbedürftig, sondern Einheit und Universalität.[46]

42 Steinhoff, Ein zweites konfessionelles Zeitalter?; vgl. auch Hartmut Lehmann, Von der Erforschung des Säkularen zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, in: Ders. (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven, Göttingen 1997, S. 314-326.

43 Siehe z. B. Mariana Hausleitner, Gegen die Zwangsrumänisierung. Die Kooperation von Bukowiner Deutschen, Juden und Ukrainern in der Zwischenkriegszeit, in: Werkstatt*Geschichte* 11 (2002) 32: Ethnisierung, S. 31-43.

44 Hugh McLeod, Introduction, in: Ders. (Hg.), European Religion, S. 1-39.

45 Imke Sturm-Martin, Religion und parallele Welten in englischen Metropolen, in: Schmauder/Mißfelder (Hg.), Kaftan, Kreuz und Kopftuch, S. 305-319.

46 Rosi Braidotti, Identity, Subjectivity, and Difference: A Critical Genealogy, in: Dies./Gabriele Griffin (Hg.), Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies, London 2002, S. 158-180; siehe auch Jan-Friedrich Mißfelder, Religiöse Koexistenz im urbanen Raum – Konzeptionelle Überlegungen und begriffliche Parameter, in: Schmauder/Mißfelder (Hg.), Kaftan, Kreuz und Kopftuch, S. 7-17, hier S. 11-12.

Für die Praktiken religiöser Toleranz in politischen Bündnissen stehen in diesem Buch die Beiträge von Kerstin S. Jobst und Halina Beresnevičiūtė-Nosálová. Jobst denkt über die bündnispolitische Bedeutung der Etablierung des Jozafat-Kults im multikonfessionellen Kontext Osteuropas vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg nach. Dieser Heiligenkult wurde sowohl von römisch-katholischen als auch von griechisch-katholischen Christen vorangetrieben. Der griechisch-katholische Erzbischof Jozafat Kuncevyč (1580-1623) – so das etablierte Narrativ – wurde aufgrund seiner ausgesprochen unduldsamen Maßnahmen gegenüber den orthodoxen Christen in seinem Bistum 1623 ermordet und deshalb als Märtyrer 1643 seliggesprochen; 1867 folgte die Heiligsprechung. Jobst zeigt, wie die Verehrung eines intoleranten Erzbischofs und der Einsatz für seine Kanonisierung die beiden katholischen Konfessionen zur Zusammenarbeit brachte und half, das aus römisch-katholischer Sicht geringere Prestige der griechisch-katholischen Konfession zu heben. Ihre These ist, dass es sich um interkonfessionelle Kohabitation handelte, um »Toleranz aus Kalkül«. Die Heiligsprechung habe vor allem der Stärkung gegenüber dem gemeinsamen Feind, der orthodoxen Kirche, gedient. Der Jozafat-Kult sei zu einer »Integrationsfigur« geworden, die zur Stabilisierung von Ordnungen beitrug. Das punktuelle Bündnis der beiden katholischen Kirchen begünstigte darüber hinaus eine »tolerierende« Beziehung zwischen ihnen. Duldung führte zumindest zeitweise zu einer Art schweigender Anerkennung der griechisch-katholischen Konfession, obwohl eine solche aus der Sicht der römisch-katholischen kaum intendiert war.

Halina Beresnevičiūtė-Nosálová bezeichnet die diskursive Abwesenheit von religiöser Differenz als »stille Toleranz«. Sie analysiert in ihrem Beitrag die Berichterstattung über musikalische Wohltätigkeitsveranstaltungen in Wilna* und Brünn in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ausführlich wurde in den lokalen Zeitungen über die Teilnahme der städtischen und staatlichen Eliten berichtet, auf deren religiöse Zugehörigkeit – sei sie orthodox, katholisch, protestantisch, jüdisch oder muslimisch – die Zeitgenossen aus Namen und Titeln schließen konnten, soweit die Religion einer Familie nicht ohnehin allgemein bekannt war. Obwohl folglich anzunehmen ist, dass die Leserschaft die Wohltätigkeitsveranstaltungen als multireligiös wahrnahm, spielte Religion in den Zeitungsberichten keine Rolle. Hinweise auf die religiöse Zugehörigkeit der Beteiligten, auf geistliche Musik, religiöse Motive oder Anlässe waren spärlich. Beresnevičiūtė-Nosálovás These ist, dass gerade dieses Schweigen, die »stille Toleranz«, die Zusammenarbeit der städtischen Eliten in Kultur und Wohltätigkeit ermöglichte. Die Motive für

die Kooperation seien ähnlich gewesen: In beiden Städten ging es um einen Modus Vivendi zwischen alten und neuen Eliten. Für die alten katholischen Eliten in Wilna eröffnete die »diskursive Säkularisierung« eine Möglichkeit, sich gegenüber der neuen russischen Elite auf Augenhöhe zu präsentieren; die protestantischen und jüdischen Unternehmer in Brünn dokumentierten ihren Aufstieg in die städtische Elite. Für ein religiös ausdifferenziertes Programm fehlte es den Provinzstädten an Kapazitäten.

Lokale Praktiken – situative Entscheidungen

Die Frage, ob es Toleranz vor der Idee der Toleranz gab, hat die Forschung dazu angeregt, über die Interdependenz von juristischen Toleranzregelungen und Toleranzpraktiken nachzudenken. Konsens ist, dass die in der Praxis ausgehandelten Arrangements juristischen Toleranzregelungen auf lokaler Ebene vorausgingen oder sie ergänzten. Dies ist keineswegs mit einer umfassenden, alle Religionen bzw. Konfessionen einschließenden Toleranz gleichzusetzen, vielmehr sind Toleranzpraktiken und schriftliche Toleranzarrangements, wie Michael G. Müller beispielsweise für Polen-Litauen nachgewiesen hat, im Hinblick auf verschiedene religiöse Gruppen unterschiedlich angewendet worden.[47] Toleranzpraktiken konnten auch die Modifizierung schriftlicher Vereinbarungen bewirken.

Bob Scribner stuft praktische Toleranz als die Form ein, derer sich vor allem die ›gemeinen Leute‹ bedient hätten, um das alltägliche Zusammenleben in gemischtkonfessionellen Städten und Dörfern konfliktfrei zu gestalten.[48] Diese These suggeriert, dass das Aushandeln von Toleranzpraktiken keine Handlungsmaxime der Herrschenden gewesen sei. Sie impliziert auch, die Konfessionalisierung als ein Privileg der Eliten – des Adels, der Theologen und der Gebildeten – zu betrachten, die sich den ›Luxus‹ erlauben konnten, über Religion nachzudenken. Die Forschung

47 Der Adel und die Juden profitierten demnach von schriftlichen Toleranzarrangements, während die Orthodoxen de facto toleriert wurden. Michael G. Müller, Protestant Confessionalisation in the Towns of Royal Prussia and the Practice of Religious Toleration in Poland-Lithuania, in: Ole Peter Grell/Bob Scribner (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge u. a. 1996, S. 262-281, hier S. 264.

48 Scribner spricht in diesem Zusammenhang von einer »tolerance of practical rationality«. Bob Scribner, Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany, in: Ebd., S. 32-47, hier S. 38.

kennt viele Beispiele für Aushandlungsprozesse auf horizontaler Ebene; ebenso viele lassen sich auf vertikaler Ebene finden, das heißt, zwischen Obrigkeit und Untertanen, wie zum Beispiel zwischen Stadträten und ›einfachen‹ Gläubigen.

Toleranzpraktiken waren nicht allein für die ›gemeinen Leute‹ handlungsleitend. Dies belegen die Strategien katholischer Frauen aus dem französischen Hochadel am Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert, die zur Unterstützung der Protestanten gemischtkonfessionelle Eheschließungen in ihr Handlungsrepertoire einbezogen.[49] Für das frühneuzeitliche Danzig wiederum lässt sich beobachten, dass die städtische, lutherisch geprägte Elite die ansässige jüdische Bevölkerung und ihre Frömmigkeitspraktiken stillschweigend tolerierte, während die lutherische Mittelschicht die Juden aus Angst vor wirtschaftlicher Konkurrenz grundsätzlich ablehnte.[50] Das zuletzt genannte Beispiel verweist auf den schon konstatierten Zusammenhang zwischen Toleranzpraktiken und politischen oder ökonomischen Interessen – eine Beobachtung, die auf alle Gesellschaftsschichten zutrifft.

Vor allem aber zeigen die geschilderten Fälle die Vielfalt der Toleranzpraktiken: Das Spektrum umfasste komplexe Formen der verbalen und nonverbalen Interaktion, bis hin zur Nichtbeachtung[51] religiöser Differenz. Abweichende Frömmigkeitspraktiken zu dulden[52] gehörte ebenso zum Repertoire des Tolerierens, wie sakrale Räume gemeinsam zu nutzen,[53] an

49 Rosine A. Lambin, Femmes de paix. La coexistence religieuse et les dames de la noblesse en France, 1520-1630, Paris u. a. 2003.

50 Maria Bogucka, Religiöse Koexistenz – Ausdruck von Toleranz oder von politischer Berechnung? Der Fall Danzig im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim Bahlcke/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, S. 521-532, hier S. 530-531.

51 Unter diesen Begriff lässt sich sowohl Ignoranz als auch Nichtwissen subsumieren. Näheres hierzu bei Hans Rott, Meinungsverschiedenheiten und Missverständnisse, in: Achim Geisenhanslüke/Hans Rott (Hg.), Ignoranz. Nichtwissen, Vergessen und Missverstehen in Prozessen kultureller Transformationen, Bielefeld 2008, S. 61-96, hier S. 61-71.

52 Wulf Wäntig, Grenzerfahrungen. Böhmische Exulanten im 17. Jahrhundert, Konstanz 2007, S. 267-268.

53 Frank Metasch, Die religiöse Integration der böhmischen Exulanten in Dresden während des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Joachim Bahlcke/Rainer Bendel (Hg.), Migration und kirchliche Praxis. Das religiöse Leben frühneuzeitlicher Glaubensflüchtlinge in alltagsgeschichtlicher Perspektive, Köln u. a. 2008, S. 69-94, hier S. 79-81.

den Riten der ›Anderen‹ teilzuhaben[54] und nonkonforme Religionen zu verschweigen.[55] Die Akteure konnten, je nach Priorität, zwischen den unterschiedlichen Handlungsweisen wechseln. Toleranzpraktiken waren situativ, das heißt, sie hingen von den Beziehungen der beteiligten religiösen und sozialen Gruppen zueinander sowie von deren jeweiligen Interessen ab. Ein Arrangement zweier religiöser oder konfessioneller Gruppen konnte gestört werden, wenn neue Glaubensgemeinschaften entstanden oder sich ansiedelten[56] oder wenn es zu einschneidenden Veränderungen im politischen oder sozialen Machtgefüge einer Stadt oder eines Dorfes kam, zum Beispiel infolge von militärischen Auseinandersetzungen.[57] Verloren Toleranzpraktiken ihre Wirkung, mussten sich zuvor tolerierte Glaubensgruppen zur Sicherung ihrer Existenz erneut um die Tolerierung durch die Mehrheitsreligion bemühen.

Praktiken des Tolerierens unterlagen wie jegliches soziale Handeln dem Einfluss räumlicher Strukturen.[58] Die Abgrenzung verschiedener Religions- bzw. Konfessionsgemeinschaften konstruierte Räume, die von diesen beansprucht und eingenommen wurden. Für die Etablierung einer Glaubensgemeinschaft waren insbesondere öffentliche Räume von Bedeutung, etwa sakrale Gebäude, Straßen und Plätze, da sie ihrer Sichtbarmachung dienten.[59] Wenn Religionsfreiheit ausgehandelt wurde, ging

54 Wäntig, Grenzerfahrungen, S. 270-282. Von Greyerz spricht diesbezüglich von einem weit verbreiteten »konfessionellen Grenzgängertum«, das an religiösen Handlungen anderer Konfessionen teilnahm. Kaspar von Greyerz, Konfessionelle Intoleranz und Konfessionalismus im Europa der Frühen Neuzeit, in: Aram Mattioli/Markus Ries/Enno Rudolph (Hg.), Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770-1848, Zürich 2004, S. 57-73, hier S. 65.

55 Andreas Schmauder, Das paritätische Ravensburg als Sonderfall der Geschichte, in: Ders./Mißfelder (Hg.), Kaftan, Kreuz und Kopftuch, S. 225-239, hier S. 230. In diesem Fall verschwieg der Stadtrat die offensichtliche konfessionelle Differenz.

56 Ein typischer Fall ist die Ansiedlung von Konfessionsmigranten, beispielsweise der Hugenotten, in einer Stadt mit einer anderen Mehrheitskonfession. Ulrich Niggemann, Immigrationspolitik zwischen Konflikt und Konsens. Die Hugenottenansiedlung in Deutschland und England (1681-1697), Köln 2008, S. 247-272.

57 Hierzu zählt etwa die Einnahme durch fremdes Militär. Holger Berg, Military Occupation under the Eyes of the Lord. Studies in Erfurt during the Thirty Years War, Göttingen 2010.

58 Grundlegend hierzu Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt am Main ^{7}2012, S. 158-179.

59 Diverse Beispiele finden sich bei Schmauder, Das paritätische Ravensburg, S. 231-232. Zur Konstruktion und Wahrnehmung religiöser Räume siehe Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hg.), Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, München/Hamburg 2008, bes. die Beiträge von