

Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und

Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeleiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,

Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,

Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,

Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

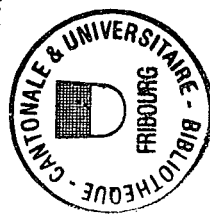
Band 6 – 2013

Georg Pfeleiderer, Alexander Heit (Hg.)

Religions-Politik I

Zur historischen Semantik europäischer
Legitimationsdiskurse

CM



S 06 JUN 13

WA 2012-5565/1

P
V
E
R
V
A
L
I
A
E
R
N
G



Nomos

Religion und politischer Legitimität zu streichen, entschied sich die Forschungsgruppe für einen anderen Weg: Das von Otto Kallscheuer verantwortete Kapitel zu den europäischen Legitimationsdiskursen und Legitimitätspässen möchte einen Beitrag zur Analyse des politischen Prozesses der aktuellen EURO-Krise und der «Grammatik» ihrer Entscheidungs- und Verhandlungsstrukturen leisten. Das Ergebnis dieser Analyse redimensioniert die vermutete Rolle des Religiösen für die Bewältigung der Legitimationsprobleme des politischen Europa deutlich. Für die aktuelle Bewährungsprobe der EU gibt es keinen einfachen Legitimitäts-Schlüssel, und erst recht keinen religiösen. Die EU muss längst als Staatengebilde *multipler*, prekärer, komplexer Legitimität verstanden werden. Nur seine ursprünglich *einfache*, initiale «Anschub-Legitimation» bezog der Europäische Einigungsprozess aus einem Hintergrundkonsens, in den durchaus – *inter alia* – auch konfessionelle Kulturen und religionspolitische Ordnungsbegriffe wie das christliche Abendland hineinspielten. Diese aber tragen zur fälligen Reform der EU nur wenig bei.

Helmut Zander

Toleranz: legal oder legitim?
Über die historische Tiefengrammatik der religiösen
Legitimation von Pluralisierungsprozessen

1. Religion zwischen Tradition und Entscheidung	42
2. Lebensweltliche Ambivalenz einer theologisch geforderten Entscheidung	46
2.1 Sozialstrukturelle Faktoren	46
a) Sozialverband und Individuum	46
b) Verein	48
c) Entscheidung zwischen theoretischer Forderung und praktischer Irrelevanz	50
d) Hybridität	52
2.2 Exemplarische Sondierung: Religionsgespräche in der Reformation	54
3. Interreligiöse Perspektiven	57
3.1 «Hinduismus»	58
3.2 Buddhismus	60
4. Legitimität	64

Als ein Königsweg zur Toleranz im neuzeitlichen Europa sowie ihrer Universalisierung im 20. Jahrhundert gilt die Erfindung des religionsneutralen Staates. Die Befriedung religiöser Auseinandersetzungen kann dann als Ergebnis der Ausschaltung des religiösen Faktors in der Politik gelesen werden. Eine solche Perspektive besitzt eine hohe Plausibilität angesichts der Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen sich die grossen Kirchen als unfähig zur friedlichen Konfliktregelung erwiesen und in den Traditionen einer religionskritischen, zumindest aber kirchenkritischen Philosophie auf Zuspund trafen. Der Humanismus der Frühen Neuzeit war für die Geschichte der Grundrechte in dieser Deutungstradition wichtiger als das Neue Testament. Doch diese Perspektive ist auch umstritten. Denn ebenso klar ist, dass sich die Toleranzdebatten in einer christlich geprägten Kultur vollzogen respektive sich christlicher Ideen bedienten (ohne dass damit die Frage nach kausalen Wirkungen vorab beantwortet wäre)¹ und dass christliche Dissenter eine wichtige Rolle bei der Konzeption und Einforderung von Toleranz spielten.² Nicht zuletzt steht die These zur Diskussion, dass die Grammatik des europäischen Verfassungsrechtes unter Einschluss der Grundrechte christlich geprägt sei.³ Derartige Konzepte, sowohl nichtchristliche als auch christliche Rekonstruktionen der Toleranzgeschichte, besitzen drei Schwachstellen: Sie sind eng ideengeschichtlich ausgerichtet, reduzieren ein komplexes Wechselverhältnis auf einen binären Antagonismus, und ihnen fehlt eine kulturkomparative Perspektive, die im globalen Kontext das Spezifikum einer europäischen Entwicklung ausweisen würde.

Demgegenüber verklammert der folgende Beitrag eine ideen- und sozialgeschichtliche Perspektive und formuliert die These, dass die Geschichte des Toleranzkonzeptes in Europa und seiner globalen Ausbreitung konstitutiv mit der Christenrumgeschichte verbunden ist. Ausgangspunkt der Argumentation ist die Konzeption einer Religionszugehörigkeit, die über Entscheidung und nicht über gentile oder familiäre Tradierung zustande kommt. Sie wurde seit der Spätantike durch das Christentum nicht erfunden, aber etabliert und hat das Verständnis von Religion tiefgreifend verändert, es in wichtigen Elementen überhaupt erst konstituiert. Eine solche

1 Forst, Toleranz im Konflikt.

2 Exemplarisch zu William Penn siehe Forst, Toleranz im Konflikt, 273–275.

Entscheidungskonzeption begründete die Möglichkeit, sich frei für eine Religion zu entscheiden, führte aber zugleich zu Konflikten, weil Entscheidungen Konkurrenz zwischen Religionen generieren. Verschärfend wirkte dabei ein Theologumenon, das mit der Christentumsgeschichte zu hegemonialer Bedeutung aufstieg, nämlich der Anspruch auf die Exklusivität einer Entscheidung. Dass in dieser exklusiven Zugehörigkeit aufgrund von Entscheidung ein Spezifikum der Christentumsgeschichte liegt, wird im Vergleich mit Religionen klar, die religiöse Praxis und in diesem Kontext Zugehörigkeit über familiäre oder soziale Kontexte, etwa über eine Ethnie oder eine Polis, tradieren. Bei derartigen Vergleichen stehen nicht die Beispiele im Zentrum, sondern der Versuch, strukturelle Merkmale in der Grammatik von Religionen und deren Konsequenzen zu beschreiben. Von besonderem Interesse sind dabei nichtchristliche Religionen, bei denen sich durch eine besondere Nähe oder eine besondere Distanz zur Entscheidungskonzeption des Christentums Konflikte ergeben. Deshalb thematisiere ich den «Hinduismus», für den das Zusammenleben mit entscheidungsbasierten Religionen Auseinandersetzungen generiert, und den Buddhismus, bei dem durch den Eintritt in den Sangha eine Zugehörigkeit durch Entscheidung hergestellt wird. Das heute konfliktträchtige Beispiel des Islam hingegen bleibt in diesen Überlegungen ausgespart und kommt in separaten Überlegungen zu aktuellen politischen Konsequenzen zur Sprache.⁴ Dass es sich bei dieser Rede von Religionen im Singular um reduktive Konstrukte handelt, ist klar und als Tertium comparationis dem komparativen Ansatz geschuldet.

Letztlich steht die Frage zur Debatte, ob oder in welchem Ausmass die diesen Band leitende Frage nach Legimitätsstrukturen eine «neutrale» Frage ist oder wie weit in ihr Wertungen stecken. Ich vertrete die These, dass zumindest in der im Folgenden thematisierten Problematik, der legislativen Ausgestaltung von Toleranzkonzepten, bereits kulturrelative Faktoren die Legitimation der Toleranzpraxis prägen.

1. Religion zwischen Tradition und Entscheidung

Religiöse Zugehörigkeit wurde in der Antike üblicherweise im Rahmen eines durch Geburt oder gemeinsame soziale Merkmale gekennzeichneten

4 Siehe Zander, «Religionsfreiheit im Rahmen der Verfassung – ein Assimilationspro-

Verbandes «vererbbar». Man teilte mit seinen Verwandten oder den Mitbewohnern einer Polis die Religion der «Väter», verehrte deren Götter und praktizierte deren Riten. Demgegenüber brach das Christentum mit der Verbindlichkeit der tradierten Religion, indem Christen mit der «Bekehrung» zumindest in der Theorie die weltanschauliche Orientierung und dann auch den Sozialverband wechselten.⁵ Das polytheistische Pantheon wurde durch eine monotheistische Konzeption ersetzt und – dies ist wiederum eine entscheidende Eingrenzung gegenüber den paganen Monotheismen – mit dem Anspruch auf exklusive Geltung, auf eine exklusive Entscheidung für das Christentum aufgeladen.⁶

Dieses monotheistische Programm war ein zentrales Moment des jüdischen Erbes im Christentum. Auch für das damit verbundene Element der Entscheidung finden sich Vorprägungen im Judentum. Vermutlich seit der Hasmonäerzeit kamen vermehrt Proselyten zum Judentum, woraus sich ein abgestuftes Feld von Zugehörigkeitsoptionen entwickelte, das von Nachahmern ohne Kontakt mit dem Judentum über Sympathisanten mit Kontakt zu einer Gemeinde bis zu «Konvertiten», die regelrecht eintraten, reichten konnte.⁷ Allerdings wurde der soziale Status der Neuchristen kategorial anders als im Judentum bestimmt, wo sich die Frage, welchen Status die Proselyten haben sollten, zu einer Dauerdebatte über die «Identität» gentiler und kultureller Juden entwickelte. Dabei blieben Proselyten Juden zweiter Klasse, sie wurden durch ihren Eintritt nicht zu gleichberechtigten Mitgliedern.⁸

Vom Judentum hatte das Christentum auch den polemischen Umgang mit dem antiken «Polytheismus» übernommen, um diesen spätantiken, schnell zum Kampfbegriff gewordenen Terminus⁹ beizubehalten, der sich erst in dem Augenblick, da der Monotheismus hegemonial und die Religionslandschaft binär in Mono- und Polytheisten codiert wurde, als Kollektivsingulär einbürgerte. Der religionshistorische Befund ergibt demgegenüber ein äusserst vielgestaltiges Bild «des» Polytheismus. So ist das Pan-

5 Vgl. Nock, Conversion, und Bardy, Conversion au Christianisme. Knapp North, The Development of Religious Pluralism, und Lieu, Neither Jew Nor Greek.

6 Zum Polytheismus siehe Kratz/Spieckermann, Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder, hier bes. Bendlin, Nicht der Eine, nicht die Vielen. Für die Spätantike: siehe Athanassiadi/Frede, Pagan Montheism in Late Antiquity, und Mirchell/van Nuffelen, One God. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten, 212–214, 229, 233 et passim.

7 Walzer, The Jewish Political Tradition; Porton, The Stranger within Your Gates.

8 Lancelowski, Polytheismus, 1087. Zur erneuten polemischen Nutzung seit dem 16. Jahr-

theon eine Konstruktion aus der Aussenperspektive, an deren Stelle man besser von «Panthea» spricht, die regional oder gentil konstruiert waren.¹⁰ Dabei handelte es sich jedoch nicht um abgeschottete Ensembles, vielmehr konnten die Anhänger unterschiedlicher Götter und Göttinnen in unterschiedlichen Panthea die jeweiligen Gottheiten im Modell der «interpretatio» (bei der beispielsweise der griechische Zeus als römischer Jupiter gedeutet werden konnte) zueinander in Beziehung setzen. Doch diese Differenzierungen überdecken die Probleme der Konstruktionslogik einer *interpretatio* – geht es um Überblendung oder Identifikation, um Übersetzung oder Hybridisierung? Auch «die» *interpretatio* ist ein künstlicher Kollektiv-ingular.¹¹ Derartige Relationierungen von Göttertraditionen sind vor dem Hintergrund einer durch Migration und interkulturelle Verbindungen dynamisierten antiken Religionsgeschichte zu lesen, in der sowohl tradierte Polisreligionen als auch migrierende Religionen schnellen Veränderungsprozessen unterworfen waren und in der neue Zugehörigkeitsmodelle generiert wurden, in denen Entscheidungs- respektive Wahlmöglichkeiten eine immer grössere Rolle spielten.¹² Von den damit verbundenen Konflikten blieben auch polytheistische Systeme nicht verschont. Man findet Hierarchisierungs- und Selektionsprozesse, etwa in Rom im Beschluss zur Kontrolle der Bacchanalien im Jahr 186 v. Chr.¹³ oder im zeitweiligen Verbot des Druidentums Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus.¹⁴

Für das Christentum sind dabei vor allem die Mysterienkulte von Interesse, da die Interferenzen mit dem entstehenden Christentum im Neuen Testament sichtbar sind. Auch in Mysterienvereinen war die Zugehörigkeit nicht durch Tradition gegeben, sondern vollzog sich im Rahmen von Eintritts- und Aufstiegsritualen.¹⁵ Diese Zugangsregelung dürfte jedoch nicht zur Auflösung ethnischer oder sozialer Substrukturen geführt haben, jedenfalls dokumentieren archäologische Befunde, dass Mysterienkulte traditionale ethnische Bindungen durch die Rekrutierung von Mitgliedern aus einem bestimmten Herkunftsgebiet reproduzieren konnten.¹⁶ Solche zielgruppenspezifischen Konstitutionsfaktoren dürften mit ein Grund dafür

10 Bendlin, Nicht der Eine, nicht die Vielen, 288–296.

11 Ando, Interpretatio romana.

12 Auffarth, Religio migrans.

13 Bendlin, Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt ...?, 85–88; Cancik-Lindemaier, Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die Bacchanalia.

14 Maier, Die Ketten, 79.

15 Auffarth, Mysterien.

Toleranz: legal oder legitim?

sein, dass eine konfliktreiche Konkurrenz der unterschiedlichen Mysterienkulte nicht belegbar ist.¹⁷

Schliesslich ist hinsichtlich der Entscheidungsdimension noch von Bedeutung, dass zur Pluralität der polytheistischen Panthea auch pagane Monotheismen gehörten, in einem weiten Spektrum zwischen Monolatrie (der Verehrung nur eines Gottes in einem polytheistischen Pantheon), Henotheismus (der Verehrung nur eines Gottes innerhalb einer Ethnie oder Gruppe) und einem absoluten und exklusiven Monotheismus, wie ihn Judentum und Christentum beanspruchten, wobei all diese im 19. Jahrhundert geprägten Termini das Feld fluidier Übergänge in analytischer Absicht ver-eindeutigen. Allerdings teilten pagane Monotheisten den Anspruch auf Exklusivität nicht. Sie konnten vielmehr den christlichen Monotheismus integrieren, wie es etwa diejenigen taten, die in der «Historia Augusta» Kaiser Alexander Severus (reg. 222–235) kontraktfaktisch unterstellten, er habe Christus in seiner Hauskapelle verehrt, und die glaubten, Kaiser Hadrian habe Christus in den Kreis der Götter aufnehmen wollen.¹⁸ Derartige Beobachtungen machen klar, dass die Soziologie der Entscheidung und die Theologie des Monotheismus notwendige, aber keine ausreichenden Bedingungen sind, um die Eigenheit der christlichen Position in der Spätantike zu kennzeichnen. Erst im Verein mit dem aus dem Judentum übernommenen Abgrenzungsanspruch sprengte das Christentum die religiöse Praxis seiner Umfeldreligionen – ob als «evolutionäres» Produkt des Polytheismus oder als Systembruch, bleibe dahingestellt.¹⁹

Die Neuordnung des religiösen Feldes durch das Christentum konnte integrativ erfolgen, etwa durch die Theologie des «spermatikos logos», die in der paganen Philosophie, namentlich in der platonischen Tradition, eine «praeparatio evangelica» sah,²⁰ oder ausgrenzend, etwa im Topos der Dämonisierung der antiken Götter,²¹ wie sie Ambrosius von Mailand in der Auseinandersetzung mit Symmachus um den Victoria-Altar dokumentierte,

17 Engster, Konkurrenz oder Nebeneinander, 574f.

18 Lampridius, Vita Severi Alexandri (Historia Augusta) 29,2; 45,3. Zur Fiktionalität dieser Zuschreibung siehe Merten/Rösger, Historia Augusta, XXII und 507f.

19 Prononciert formuliert die prinzipiellen Differenzen etwa Hornung, Der Eine und die Vielen, 239f. Siehe dazu Kratz/Spieckermann, Einleitung, IX–XIX und XVIII. Hinsichtlich der Folgekosten des Monotheismus, der Freisetzung von Gewalt, vgl. die Debatte im Gefolge des Buches von Mitchell/van Nuffelen, One God.

20 Ivánka, Plato christianus.

21 Woyke, Das Bekenntnis zum einzig allwirksamen Gott und Herrn und die Dämonisie-

als er «den Gott der Christen» als den «allein wahren Gott» bezeichnete, «denn die Götter der Heiden sind Dämonen», wie die Heilige Schrift sagt.²² Letztlich ging von diesem Faktorenbündel eine tiefgreifende und nachhaltige Veränderung der polytheistischen Welt der Antike aus, in der eine im Prinzip häretische Konzeption polytheistischer Praxis durch ein Modell unterschiedener und exklusiver Zugehörigkeit im Rahmen eines Monotheismus ersetzt wurde. Nochmals anders formuliert:²³ Religiöse Pluralität wurde nicht mehr additiv, wie im Polytheismus, sondern alternativ organisiert, die Logik der Ordnung des Feldes war nicht mehr kumulativ, sondern exklusiv.

2. Lebensweltliche Ambivalenz einer theologisch geforderten Entscheidung

2.1 Sozialstrukturelle Faktoren

Diese Perspektive auf das Syndrom von Entscheidung, Monotheismus und Exklusivität ist eine theoriegeleitet konzipierte Matrix, die eine komplexe Realität in analytischer Absicht reduziert. Gerade für eine politische Fragestellung ist das Verhältnis von (ex post) konstruierter Theorie und der mit beträchtlichen Quellenproblemen rekonstruierten spätantiken lebensweltlichen in der Praxis von hoher Bedeutung, weil die Historiografie in dieser Spannung eine Vielzahl von Handlungsoptionen identifiziert hat. Ideengeschichte und Sozialgeschichte bilden zwar ein kommunizierendes System, aber eben doch in zwei Röhren. Ich nenne im Folgenden vier Felder, in denen die Differenz zwischen Theorie und Praxis die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der Durchsetzung des Konzeptes unterschiedener Zugehörigkeit dokumentiert, die strukturell bis heute die religionspolitische Agenda bestimmen.

a) *Sozialverband und Individuum*

Die Entscheidung, «Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker [zu] verlassen», wie sie als Forderung Jesu bei Matthäus überliefert wird (Mt 19,29), also seinen Sozialverband aufzugeben, war in der Antike ein prekäres Ansinnen. Denn wer die Religion seiner «familia» (also die [Haus-]Gemeinschaft), Ethnie oder Polis verließ, trennte sich nicht nur

22 Ambrosius, *Dii enim gentium daemonia*, Brief 17,1, mit Bezug auf Ps 96,5.

von seiner Herkunftsreligion, sondern auch von seinem sozialen Netz. Ernährung und Unterkunft, Hilfe bei Unfällen oder Geburten, Schutz vor Armut oder Gewalt, Beistand bei Gebrechlichkeit und im Alter, das angemessene Begräbnis und die Feier der religiösen Riten, all dies und noch sehr viel mehr war ohne die «familia» oder die Sippe nicht denkbar. Erst der Nationalstaat mit der radikalen Entmachtung subsidiärer gesellschaftlicher Strukturen und der kompensatorischen Entwicklung von Sozialversicherungssystemen schuf die Voraussetzungen, die im antiken Christentum postulierte Möglichkeit der Zugehörigkeit durch Entscheidung auch individuell zu realisieren.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die Verbreitung des Christentums über Jahrhunderte mehrheitlich nicht durch individuelle Entscheidung, sondern im Rahmen von Gruppen erfolgte. Schon im Neuen Testament ist von Übertritten ganzer «Häuser» die Rede,²⁴ und lokale Untersuchungen zur Geschichte des frühen Christentums, etwa für Rom, bestätigen die zentrale Rolle solcher sozialer Einheiten beim Religionswechsel.²⁵ Vor diesem Hintergrund ist der relativ schnelle Aufbau alternativer Strukturen zur Sozialversorgung in christlichen Gemeinden zu sehen, etwa hinsichtlich der Versorgung von Witwen.²⁶ Auch die neueren Forschungen zur Geschichte der Ausbreitung des Christentums bis ins vierte Jahrhundert²⁷ oder zur Christianisierung der «Germanen» seit der Spätantike²⁸ dokumentieren vielfältige Motive im Rahmen der engen Verbindung von sozialem Netz und Übertritt ins Christentum. Die Untersuchungen belegen jedoch zugleich, dass das Bild einer entscheidungsfreien Massenkonversion seinerseits ein reduktives Konstrukt ist. Es gab immer wieder Einzelne, oft besonders wichtige Personen, die zum Christentum übertraten. Sie konnten sich aus ihrem Sozialverband verabschieden, aber es gab auch individuelle Übertritte, bei denen man nicht mit den Herkunftsstrukturen brach. Gleichwohl: Der Anspruch auf eine freie, individuelle Entscheidung und die Möglichkeit, dies auch sozial umzusetzen, klafften über fast zwei Jahrtausende weit auseinander. Die gegenwärtigen Konflikte in der Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit sind in ihrer Schärfe nicht zu verstehen, zieht man nicht die Möglichkeit ihrer sozialen Durch-

24 1Kor 1,16; Apg 16,15,31–33; Apg 18,8.

25 Lampe, *Die stadtrömischen Christen*.

26 Apg 6,1–3; 1Tm 5,14–16; vgl. Lieu, *Christian Identity*, 309.

27 Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*.

setzung in Betracht, die der neuzeitliche Staat im Rahmen des National- und Wohlfahrtsstaats bietet und die durch individuelle Übertritte oder einfach Austritte die Sozialstruktur von Migrantengruppen gefährden.

b) *Verein*

Die Überführung des Theologumenon der Entscheidung in eine soziale Struktur könnten die frühen Christen mithilfe freier Assoziationen, von «Vereinen», organisiert haben.²⁹ Diese im Lateinischen «collegia», im Griechischen meist «Orgeones» oder «Thiasoi» genannten Vereinigungen waren keine Erfindung des Christentums, sondern zur Zeit seiner Entstehung weit verbreitet, wobei sie im Osten und Westen des Römischen Reiches sozial und rechtlich sehr unterschiedlich organisiert und im Verlauf ihrer Geschichte beträchtlichen Wandlungen unterworfen waren.³⁰ Entscheidend war für eine intentional nichtethnische Gemeinschaft wie das Christentum, dass damit eine Vergemeinschaftungsform zur Verfügung stand, in der Mitgliedschaft und Entscheidung im Prinzip ohne Rückgriff auf traditionale Sozialstruktur organisierbar waren.

Die Forschung hat intensiv nach strukturellen Ähnlichkeiten oder Unterschieden zwischen paganen und christlichen Vereinen gefahndet. Ich greife exemplarisch auf eine Untersuchung von Eva Ebel zurück, die zwei pagane Kultvereine mit Blick auf die paulinischen Gemeinden in Korinth untersucht hat: die in Lanuvium im italischen Latium beheimateten «Cultores Dianae et Antinoi» und die Athener Iobakchen, die beide parallel zum frühen Christentum aktiv waren.³¹ Unter dem Vorbehalt einer schwierigen Quellenlage kann man Gemeinsamkeiten identifizieren: die freie Entscheidung über die Mitgliedschaft, tendenziell partizipative Organisationsformen, die Wertschätzung persönlicher Nähe, das gemeinsam eingenommene Mahl und andere geschwisterliche Aktivitäten (in vielen Vereinen die Totensorge) sowie eine gemeinsame Kassenführung. Daneben lassen sich Spezifika christlicher Vereine identifizieren:

²⁹ Meeks, Die soziale Welt des Urchristentums.

³⁰ Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens; Kloppenborg/Wilson, Voluntary Associations in the Graeco-Roman World; Egelhaaf-Gaiser, Religiöse Vereine in der römischen Antike; Harland, Associations, Synagogues, and Congregations; Rüpke, Die Religion der Römer, 199–207.

Toleranz: legal oder legitim?

- ein monotheistischer Wahrheitsanspruch, den das entstehende Christentum mit dem Judentum teilte und der in der Theorie Mehrfachmitgliedschaften ausschloss;
- verschärfte Aussengrenzen, indem sie ihrer Neuorganisation eine sakrale Legitimation gaben (ihre Mitglieder etwa wurden «heilig» genannt) und sich einen neuen Begriff, den der «Ekklesia» (Kirche), zulegten.
- Sie besaßen eine schichtenübergreifende Sozialstruktur, die in ihrem Ausmass weit über vergleichbare Inklusionsprozesse in paganen Vereinen hinausging: grundsätzliche Aufnahme von Sklaven, die man egalitär behandeln sollte, sowie von Frauen, die nicht nur in Abhängigkeit von Männern teilnehmen konnten. Die Anrede als Brüder und Schwestern dürfte dabei eine Innovation christlicher Vereinigungen gewesen sein.
- Die Forderung nach Egalität im Rahmen familiärer Strukturen. Insbesondere die Mahlgemeinschaft, die keine Gemeinschaft, auch keine reichere, so häufig anbot wie die Christen, wurde entgrenzt, für Arme war die Teilnahme am gemeinsamen Tisch kostenlos.
- Inklusion von Bildung für eine breite Schicht von Mitgliedern.
- Vor allem mit dem Judentum schliesslich teilte das Christentum die Unterscheidung von anderen Vereinen aufgrund religiöser Spezifika, ersetzte aber Speisegebote und Beschneidung durch theologische und nicht zuletzt ethische Kriterien.

Allerdings wissen wir über die Organisationspraktiken christlicher Gemeinden in den ersten beiden Jahrhunderten nur rudimentär Bescheid. Möglicherweise überschätzt man den Verein als Organisationsform einer auf Freiwilligkeit abgestellten Entscheidung zum Christentum. Jedenfalls etablierten sich spätestens am Ende des zweiten Jahrhunderts hierarchische Gemeindestrukturen mit einer Leitung durch einen «Aufseher»/«Episcopus» («Bischof»). Dieser Prozess, der schon in den Pastoralbriefen des Neuen Testaments im 2. Jahrhundert fassbar ist, setzte sich mit dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion durch. Die hierarchische Kirche, nicht der egalitäre Verein, wurde zu einem Erfolgsmodell: Von Verwaltungsstrukturen bis zur Gestaltung der Caritas bildeten die von Bischöfen geleiteten Gemeinden im untergehenden Römischen Reich eine verbleibende funktionierende Struktur. Ein wesentliches Merkmal des Vereins blieb allerdings auch in diesen neuen Gemeindestrukturen erhalten: In der Konzeption – immer häufiger nicht aber in der Praxis – sollte eine Mitgliedschaft freiwillig sein und auf einer Entscheidung beruhen.

Dieses Element einer assoziativen Gruppenbildung blieb der lateinischen Christenheit als Option für eine Vergemeinschaftung erhalten. Ihre nachantike Geschichte ist komplex und war hinsichtlich ihrer konkreten Entwicklungsgeschichte in der Wissenschaft umstritten. Aber es gibt gute Gründe anzunehmen, dass damit von Klöstern über Bruderschaften bis hin zu dissidentierenden Gemeinschaften, vor allem aber in den kommunalen Partizipationsstrukturen der mittelalterlichen Städte³² ein Modell zur Verfügung stand, das für die Geschichte religiöser und nichtreligiöser Assoziationen in Europa wichtig wurde. Die kontroverse aktuelle Debatte, ob sich andere Religionen wie der Islam ebenfalls nach dem Modell eines bürgerlichen Vereins organisieren könnten, hat in dieser Geschichte einer auch religiösen Legitimationsgeschichte von freiwilligen Vereinigungen (und nicht nur in einem anderen Verhältnis von Staat und Religion) eine Wurzel.

c) *Entscheidung zwischen theoretischer Forderung und praktischer Irrelevanz*

In der Geschichte des Christentums kam das Postulat freier Entscheidung schon in der Spätantike von zwei Seiten unter Druck: Zum einen theologisch, weil nach der Hinwendung zum «wahren» Gott jede neue Entscheidung für eine andere Religion (die Entscheidung zu einer religionslosen Existenz hatte es in der Antike faktisch nur extrem selten gegeben) als «Abfall» zu «falschen» Göttern oder eben Dämonen gedeutet wurde. Zum anderen wurde religiöse Homogenität gerade in der europäischen Geschichte immer wieder als notwendiges Korrelat von ethnischer oder in der Neuzeit staatlicher Identität betrachtet, so dass Differenz auf der Grundlage einer persönlichen Entscheidung keinen politischen Raum mehr besass. Von den arianisch-katholischen Auseinandersetzungen in der Spätantike über die Konfessionalisierung des lateinischen Europa in der Frühen Neuzeit bis zur Symbiose von Nation und Konfession im 19. und 20. Jahrhundert zieht sich eine lange Geschichte der Fusion von Macht und Religion, die die Freiheit der Entscheidung in der Praxis zu einer Residualkategorie werden liess – wenn diese Möglichkeit denn überhaupt bestand. Erst in den neuzeitlichen Debatten um Toleranz,³³ schliesslich in der Trennung von Staat und Kirche in den Verfassungen seit dem 19. Jahrhundert und der damit verbundenen gesetzlich garantierten Vereinigungs- und Religionsfreiheit kam es wieder zu einer effektiv realisierbaren Entscheidungsfreiheit in Religionsangelegenheiten.

32. Blicke, Kommunalismus.

Diese Geschichte der zunehmenden Realisierbarkeit einer religiösen Entscheidung ist allerdings nicht ausreichend mit kulturellen Vektoren zu beschreiben, die nur in eine Richtung weisen, in diejenige einer zunehmenden Unterscheidung von Religion und Politik und schliesslich der Säkularisierung, und sicher nicht als lineare oder gar evolutionäre Entwicklung. Vielmehr war die Geschichte von Religion und Politik im mediterranen Raum und im lateinischen Europa ein Ergebnis wechselseitiger Austauschprozesse. Auf der einen Seite gab es (wenn man aus analytischen Gründen das immer osmotische Verhältnis von Religion und weltlicher Macht trennt) die gerade genannten Versuche von religiöser und weltlicher Seite, Entscheidungsfreiheit zu kassieren. Alle drei grossen monotheistischen Religionen des Mittelmeerraumes kennen eine lange Geschichte der Achtung des Religionswechsels,³⁴ die immer dann, wenn Religionen einen hegemonialen Status erreichten, auch zur Hinrichtung von «Apostaten» führte und die im lateinischen Europa zudem eine in der Christentumsgeschichte ungewöhnlich massive Verfolgung von «Ketzer» beinhaltete.³⁵

Auf der anderen Seite konnten sowohl religiöse als auch weltliche Akteure genau gegenteilig handeln. Da gab es christlicherseits die Dissenter, die von den Spiritualen des Mittelalters über die Reformatoren und nicht zuletzt die protestantischen Vertreter einer «radikalen» Reformation bis zu den Freigeistern des 18. und 19. Jahrhunderts reichten, die gegen die hegemonialen Kirchen (und solange sie in der Minderheit waren) eine freie Entscheidung einforderten. Aber auch in den «Grosskirchen» blieben Seditante der Forderung nach freier Entscheidung erhaltend, etwa die Forderung nach katechetischer Unterweisung, die den Eintritt in das Christentum als einen kognitiven Bildungsprozess verstand, der mit dem Implikat, dass man auch anders wählen könne, Entscheidungsmöglichkeiten generierte. Die Katechese verlor zwar mit der Durchsetzung der Kindertaufe an Relevanz, wurde aber nie eliminiert und verblieb als Stachel im Fleisch eines

34. Exemplarische Belege: Zum rabbinischen Judentum siehe <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1654-apostasy-and-apostates-from-judaism>; zum Christentum siehe Thomas von Aquin, S. Th., II/II, q. 12, art. 2, (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 15, 253), und Thomas von Aquin, S. Th. II, q. 12, ad 1, obj. 2 (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 9): «sollte irgendetwas am Grabe Mohameds »beten«, würde er einen Akt der Apostasie begehen»; zum Islam siehe Tellenbach, Die Apostasie im islamischen Recht; Friedmann, Tolerance and Coercion.

Christentums, das ohne individuelle Entscheidung tradiert werden konnte.³⁶ Schliesslich gab es weltliche Kräfte, die religiöse Entscheidungsfreiheit einfordern und durchsetzen konnten. Die Geschichte der Etablierung der Religionsfreiheit ist, wie einleitend angedeutet, eben auch als eine Geschichte der staatlichen Entmachtung der Kirchen im Blick auf die Definition einer Mitgliedschaft und vor dem Hintergrund brutaler Erfahrungen in den Religionskriegen im lateinischen Europa zu lesen. Dieses Bündel von teilweise gegenläufigen und asynchron verlaufenden Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Religionsfreiheit prägt heute nicht nur das europäische Rechtsverständnis, sondern über Regularien auf transnationaler Ebene, etwa der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen, auch die globale Religionspolitik.

d) *Hybridität*

Die christliche Literatur der Spätantike berichtet gerne von Übertritten ins Christentum, die einen radikalen Bruch mit den älteren, polytheistischen Überzeugungen implizieren. Aber wenn Menschen ihre Religion wechseln, legen sie ihre bisherige Weltanschauung nicht wie einen Mantel an der Garderobe der neuen Religion ab. Vielmehr hat die Forschung deutlich gemacht, dass Hybridisierungen die soziale Normalität der Religionsgeschichte, auch des Christentums, und nicht nur des frühen, bilden. Diese unter dem Stichwort «Hellenisierung des Christentums» schon lange geführte Debatte ist inzwischen dabei, durch eine Kulturgeschichte der Religionsgenese im Rahmen interkultureller Kontakte ersetzt zu werden. Dabei ist weniger mit Abgrenzungen, sondern eher mit unabschliessbaren Wechselbeziehungen und mit hybriden Theoriegebäuden und Praktiken zu rechnen, die durchlässige Grenzen und kombinatorische Restrukturierungen religiöser Vorstellungen implizieren.³⁷

An biografischen Beispielen lässt sich dies pars pro toto illustrieren. Ein Bischof wie Pegasios von Illion, der im 4. Jahrhundert Bischof seiner Vaterstadt war, ehe er Priester in der Kultorganisation Kaiser Julians wurde, scheint nie den radikalen Bruch mit der Religion seiner Väter vollzogen zu haben.³⁸ Oder: Der grosse Wandbehang des 5. oder 6. Jahrhunderts aus

36 Exemplarisch dazu die Spannungen in der Taufkatechese im Karolingerreich, siehe Paul, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. 1, 169–171.

37 Piepenbrink, Antike und Christentum, 96–102; Gemeinhardt, Heilige, Halbchristen, Heiden.

einem ägyptischen Dionysos-Heiligtum, der in der Abegg-Stiftung in Riggisberg bei Bern verwahrt wird und von einem Christen als Grabtuch verwandt wurde, dokumentiert, dass dieser die paganen religiösen Traditionen aufgriff – wenngleich dabei unklar bleibt, ob er damit seine Anhänglichkeit an den Gott Dionysos ausdrückte oder ihn im Rahmen einer «interpretatio christiana» las.³⁹ Und: Die Übernahme der Ikonografie der Isis mit dem Horusknaben in die Darstellung der Maria mit dem Jesuskind zeigt,⁴⁰ in welchem Ausmass die Verschmelzung religiöser Traditionen bis ins «orthodoxe» Christentum hinein möglich war. Die hybride religiöse Praxis ist bis heute ein kategorial von den Forderungen einer theologischen Entscheidungstheorie verschiedenes Gelände, weil derartige Austauschprozesse und Übernahmen die Ansprüche der reinen Lehre relativieren und so die Konsequenzen einer Entscheidung verschleifen. Allerdings können Hybridisierungen auch konfliktverschärfend wirken, wenn sie etwa bei religiösen Funktionsträgern das Bewusstsein für dogmatisch klare Positionen schärfen und diese gegen hybride Vorstellungen oder Praktiken in Stellung bringen.

Derartige Hybridisierungen wurden in der Christentumsgeschichte stigmatisiert, insofern man sich scharf gegenüber anderen Religionen abgrenzte und man sich im hegemonial gewordenen Christentum als Abschluss einer Offenbarungsgeschichte verstand, die keine substantiellen Erweiterungen und damit Vermischungen vorsah. Die Geschichte des Begriffs Synkretismus steht exemplarisch für dieses Problem. Er wurde seit der Frühen Neuzeit pejorativ verwandt und stand auch der Religionswissenschaft als dogmatischer Begriff theologischer Provenienz nicht zur Verfügung.⁴¹ Bis heute spielt bei der Anerkennung von religiösen Gemeinschaften die Frage des Verhältnisses zu den «orthodoxen», «reinen» Ausdrucksformen religiöser Traditionen eine Rolle: Die Zuordnung der «messianischen Juden» zum Judentum, der Anthroposophen zum Christentum oder der Bahai zum Islam produziert immer wieder aus theologischerseits abgelehnten Hybridisierungen gesellschaftliche und politische Konflikte. Dass Entscheidung und Hybridität sich in der Praxis nicht ausschliessen, ist eine Erkenntnis neueren Datums in religionspluralen Gesellschaften.

Die Regelung der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft durch Entscheidung kann, dies sollte mit diesen exemplarischen Überlegungen

39 Schrenk, Textilien des Mittelmeerraumes, 26–34.

40 Langener, Isis lactans.

41 Die Wiedereinführung des Synkretismusbegriffs als analytisches Werkzeug bei Sparr,

deutlich werden, nicht ohne grosse Konsequenzen durch eine andere Zugehörigkeitsregelung ersetzt werden. Das Theologumenon der Entscheidung prägt die Ordnung des religiösen Feldes nicht nur hinsichtlich der Eintrittsregularen, sondern auch im Blick auf Bildungsansprüche und Ausbreitungsprozesse (wie in der Mission). Die Konsequenzen dieses Ansatzes betreffen inzwischen nicht mehr nur dominant christlich geprägte Kulturen, sondern haben durch die globale Expansion Europas seit dem Spätmittelalter und insbesondere seit dem Zeitalter des Imperialismus universale Konsequenzen. Eine Religionsdefinition, die über eindeutige Grenzen, freie Entscheidung und die Organisation von Religionen als funktional eigenständiger Sozialkörper funktioniert, ist dabei, sich weltweit zu verbreiten.

2.2 Exemplarische Sondierung: Religionsgespräche in der Reformation

Die Geschichte der gesellschaftlichen und politischen Durchsetzung der Konzeption einer entscheidungsbegründeten Mitgliedschaft und ihrer Konsequenzen ist ein noch ungeschriebenes Kapitel der Christentumsgeschichte. Klar ist schon nach den für die Antike skizzierten Prozessen, dass eine unmittelbare und sich eins zu eins in gesellschaftliche Praxis umsetzende Theorie nicht zu erwarten steht. Ideen sind Faktoren, die in Abhängigkeit von Möglichkeitsbedingungen die Lebenswelt beeinflussen können. Genau dies geschah in der Christentumsgeschichte. Man muss davon ausgehen, dass eine nachhaltige Entscheidung, die den Bruch mit dem sozialen Netz zur Bedingung und Konsequenz hatte, letztlich nur, wie skizziert, im Rahmen der Substitution des familiären Sozialgefüges etwa durch einen Verein oder schliesslich mit dem Sozialstaat seit dem 19. Jahrhundert möglich wurde. In den Jahrhunderten davor blieb das Ideal entschiedener Zugehörigkeit eine regulative Idee, die eine faktische sozial vererbte Religionszugehörigkeit als kontraindentionale Praxis in Frage stellen konnte.

Ein massiver Versuch, ein sozial vererbtes Christentum wieder auf Entscheidung umzustellen, war wohl die Reformation. Auch sie bedeutete in weiten Teilen keine freie Wahl, etwa wenn in der Fürstenreformation allenfalls dem Herrscher über das «cuius regio, eius religio» eine Entscheidung zugestanden wurde, die häufig allerdings keine religiös motivierte, sondern ein familienpragmatische oder machtpolitische war, in die persönliche Religionsüberzeugungen hineinspielen konnten, es aber nicht mussten.

Ein Beispiel, bei dem eine Entscheidung – gegen die alte und für die reformatorischen Kirche – zum Tragen kam, dürften die Dissenter der

«linken» Reformation sein, die von ihrem Recht auf abweichende Überzeugungen Gebrauch machten und dafür einen teilweise hohen sozialen Preis entrichteten: auszuwandern, soziale Nachteile und manchmal auch den Tod auf sich zu nehmen, wie ihn etwa viele Täufer erlitten. Dass durchweg schon in der zweiten Generation die Religionszugehörigkeit im Rahmen der sozialen Gruppe weitergegeben wurde oder, wie im Münsteraner Täuferreich, Gewalt für die Stabilisierung einer konfessionellen Ausrichtung angewandt werden konnte, dokumentiert die prekäre soziale Grundlage dieser Entscheidungen.

Ein anderes Beispiel bildet die städtische Reformation, die nach einer revolutionären Phase Zugehörigkeit durch soziale Entscheidungen festlegte. Die meisten Städte im deutschsprachigen Raum etwa waren nach der Reformation wieder monokonfessionell und stellten diese Ausrichtung nicht zur Disposition. Eine solche Perspektive verdeckt jedoch den Blick auf die historisch bemerkenswerten Versuche, Entscheidung dann doch zu realisieren. Die Religionsgespräche von Städten im Alten Reich, die ihren Ursprung in universitären Disputationen hatten, sind dafür ein Indiz. Das grosse Vorbild waren diejenigen Zwinglis in Zürich im Januar und Oktober 1523.⁴² Hier trafen reformatorische und altgläubige Theologen aufeinander, um über die «wahre» Kirche, insbesondere über die Geltung des Schriftprinzips und die Konsequenzen für die kirchlichen Ämter und letztlich über die Gestalt der Gemeinde zu beraten. Dies war eine innerchristliche, keine interreligiöse Debatte, wenngleich sich im rechtlichen Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts für die unterschiedlichen christlichen Denominationen der Begriff «religiones» einbürgerte. In dieser Zürcher Debatte lässt sich ein starkes Entscheidungsmoment in der schlichten Tatsache des Gesprächs, das eine Entscheidungsmöglichkeit unterstellte, identifizieren, sowie in der Frage, ob man für oder gegen die kirchliche Tradition sei – allerdings mit deutlichen Grenzen: Das Verfahren hatte oft weniger Ähnlichkeit mit einer akademischen Disputation als mit einer Gerichtsverhandlung, die zudem nicht das Ziel hatte, eine freie Entscheidung vorzubereiten, sondern die Reformation gegenüber der Tradition zu rechtfertigen.⁴³ Die Anwendung des Entscheidungsprinzips endete bei der Tauffrage allerdings auch gegenüber den Dissentern, konkret bei der Offenheit für die Alternative von Kindertaufe und Erwachsenentaufe. Felix Manz starb deshalb 1525 für seine Forderung nach der Erwachsenentaufe in der Zürcher

Limmat. Schliesslich bedeutet die Entscheidung eine kollektive Entscheidung, in der der Mehrheitsentscheid gegen die Minderheit durchgesetzt wurde.

Ein zweites Beispiel, das Nürnberger Religionsgespräch von 1525, dokumentiert vergleichbare Freiräume und Grenzen.⁴⁴ Auch hier wurde die Reformation mit einem Religionsgespräch zwischen Theologen vorangetrieben und letztlich durchgesetzt, aber auch weniger eine Entscheidung als vielmehr ein Konsens in der Bürgerschaft angezeit.⁴⁵ Ein Indiz dafür war nicht nur das Verhalten (des schliesslich lutherischen) Theologen Osiander, der die Auseinandersetzung durchaus mit «Polemik» vorantrieb,⁴⁶ sondern letztlich das Handeln des Rates, der ein hohes Interesse daran hatte, die Einheit der Stadt zu wahren, bürgerkriegsähnliche Verhältnisse zu vermeiden und schlussendlich seinen Einfluss auf die kirchlichen Verhältnisse auszuweiten. Genau dies gelang, wie auch in Zürich. Die Kirche, über die sich der Rat in Nürnberg schon vor der Reformation weitgehende Kontrollrechte gesichert hatte,⁴⁷ wurde als eigenständige Grösse schrittweise entmachtet, gegen Dissenter ging Osiander scharf vor,⁴⁸ 1533 wurde das städtische Kirchenregiment in Nürnberg errichtet.

In Einzelfällen kam es auch zur Befragung der Bevölkerung, etwa 1531 in Esslingen. Von den Befragten stimmten fast alle für die Reformation, allerdings waren von den etwa 7500 Einwohnern nur 1076 Personen stimmberechtigt.⁴⁹ Die Mehrheit der Geistlichen jedenfalls, bei denen unklar ist, wie weit sie abstimmen durften, sprach sich in den Debatten gegen die Reformation aus.⁵⁰ Es ging allerdings auch in «diesen Disputationen nicht darum, eine gemeinsame Lösung zu finden, sondern durch die abweichende Meinung des Anderen die Gelegenheit zu bekommen, sich von diesem zu lösen».⁵¹ An Ende stand in Esslingen nicht anders als in anderen

44 Zimmermann, Prediger der Freiheit, 112–148.

45 Ebd., 114f.; Seebass, Stadt und Kirche in Nürnberg, 76f. In einer Stadt wie Hamburg dürfte die Offenheit der Disputation noch weniger gegeben gewesen sein. Sie wurde 1528 erst abgehalten, als die evangelische Bewegung so weit vorgeschritten war, dass deren Sieg für den Rat ausser Frage stand; so Postel, Die Reformation in Hamburg, 315.

46 Zimmermann, Prediger der Freiheit, 146.

47 Rublack, Forschungsbericht Stadt und Reformation, 21.

48 Seebass, Stadt und Kirche in Nürnberg, 78.

49 Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen, 91.

50 Ebd., 93.

51 Ebd., 93. Vergleiche ähnliche Intentionen in Zürich: Moeller, Zwinglis Disputationen,

Städten eine weltliche Herrschaft des städtischen Rates über die Kirche,⁵² die Entscheidungsfreiheit nicht mehr tolerierte.

Im Hintergrund solcher Überlegungen steht die grundsätzliche Frage, in welchem Ausmass die Reformation und in dieser Perspektive die Freiheit zu einer religiösen Entscheidung ein von Ideen oder von sozialen Interessen gesteuerter Prozess war. Hinsichtlich der städtischen Reformation sah Bernd Moeller 1962 in einem «sakralgenossenschaftlichen Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Stadt» und in einer «sakrale Ordnung» eine Grundlage, die der theologischen Ideenpolitik eine entscheidende Rolle zuwies.⁵³ Demgegenüber deutete Thomas A. Brady 1978 in einer Arbeit über Strassburg die städtische Reformation vorrangig als Ausdruck der Durchsetzung aristokratischer Interessen und rückte neben den innerstädtischen Konflikten die Auseinandersetzungen mit den Territorialherren ins Zentrum.⁵⁴ In jeder Variante ist die Bedeutung der städtischen Räte hoch anzusetzen,⁵⁵ denen es auch, aber wohl nicht primär, um die Lösung theologischer Fragen und um die Freiheit der Entscheidung in Heilsangelegenheiten ging, sondern um die Pazifizierung von Konflikten und um das politische Überleben ihrer Städte. Eine freie Entscheidung im Sinn heutiger Grundrechte gab es natürlich nicht – den Versuch, Freiräume zu erweitern, gleichwohl.

3. Interreligiöse Perspektiven

Der Verknüpfung einer Theologie der Entscheidung mit einer Geschichte religiöser Pluralität entspringen unter anderem zwei religionspolitische Fragen: Wie wird religiöse Pluralität in anderen Religionen organisiert? Und welchen Einfluss hat das christliche Modell auf andere Religionen in einer globalisierten Welt? Zur Beantwortung vergleiche ich zwei Religionen mit dem Christentum, den Hinduismus und den Buddhismus. Ein solcher Vergleich ist immer normativ, weil die Selektion eines Tertium comparationis perspektivisch erfolgt. Konkret: Die Fokussierung auf die Entscheidung als ein wichtiges oder gar zentrales Kriterium der Zugehörigkeit ist evidenterweise das Ergebnis einer christentumshistorischen Perspektive und analysiert andere Religionen mit Blick auf eine Frage, die für sie (möglichst-

52 Schröder, Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen, 92.

53 Moeller, Reichsstadt und Reformation, 15, 26.

54 Brady, Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg.

weise) weniger wichtig oder die gar nicht vorhanden ist. Allerdings ist diese Perspektivierung von Fragen unvermeidbar, wenn man nicht jeden Vergleich unmöglich machen will. Ein weiteres Problem bilden auch hier die hoch aggregierten Allgemeinbegriffe. «Den» Hinduismus oder «den» Buddhismus gibt es so wenig wie «das» Christentum. Und schliesslich beinhaltet jede Verwendung des Begriffs Religion auf den Hinduismus und den (frühen) Buddhismus die Gefahr, christentumspezifische Merkmale auf eine ganz anders strukturierte religiöse Praxis zu übertragen, so dass man disparate Gegenstände, die sprichwörtlichen Äpfel und Birnen, miteinander vergleichen würde.

3.1 «Hinduismus»

Ein Beispiel dafür, wie das Theologumenon der Entscheidung als Kriterium der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft Konflikte produzierte, insbesondere in dem Augenblick, als Religionsfreiheit rechtlich garantiert wurde, ist das Verhältnis des Christentums zu einer Religion, die klassisch als inklusiv und insofern als tolerant und wenig konfliktträchtig gilt: zum «Hinduismus» (einer intern pluralen Religionsfamilie unter einem von aussen konstruierten Kollektivsingular).⁵⁶ Als eines seiner zentralen Kennzeichen gilt die Zugehörigkeit durch Geburt, die einen «identifikatorischen Habitus» bildet⁵⁷ und weite Teile des Lebens von Hindus regelt oder zumindest nach dem Willen der brahmanischen Führungsschicht regeln sollte (etwa Kastenzugehörigkeit, Heiratsregelungen, Adoptionsfragen). Einen Traditionsbruch gab es nur auf der symbolischen Ebene durch eine zweite Geburt «in den Veda und aus dem Veda»⁵⁸ durch die Initiation im Rahmen des Erwachsenwerdens. Aber dieser Akt vollzog sich im Rahmen der Verwandtschaft und war zudem auf die drei höheren Stände sowie auf Männer beschränkt.⁵⁹ Zudem blieb die intensive Unterrichtung in den Veda ein brahmanisches Privileg, schon aufgrund der dazu benötigten komplexen memorativen Techniken.⁶⁰

In Indien gibt es seit vielen Jahrzehnten Konflikte aufgrund der Übertritte von oftmals sozial benachteiligten Hindus oder von Mitgliedern triba-

56 Lorenzen, *Who Invented Hinduism?*

57 Michaels, *Der Hinduismus*, 19–36.

58 Ebd., 85; Scharfe, *Education in Ancient India*, 88.

59 Michaels, *Der Hinduismus*, 93f.

ler Kulturen zum Christentum. Dieser Prozess hat inzwischen Auswirkungen auf der Ebene der Gesetzgebung, insoweit dort «Konversionen» reguliert werden. Derartige Regelungen fehlen in der indischen Bundesverfassung, die Religionsfreiheit, wenngleich unter Vorordnung der Verfassungsschranken in Gestalt sozialer Faktoren, insbesondere «subject to public order, morality and health», festschreibt.⁶¹ Zwar hatte man in den 1940er Jahren Vorbehalte gegen eine schrankenlose Religionsfreiheit diskutiert, zum einen weil man fürchtete, eine freie Religionsausübung würde die Problematik von Unberührbaren, Kinderheirat, Polygamie oder Ungleichheit im Erbrecht verschärfen, weil diskriminierende Regelungen mit der Begründung der Religionsfreiheit eingefordert werden könnten, zum anderen weil man schon damals Konflikte aufgrund des Wirkens christlicher und buddhistischer Missionare fürchtete.⁶² Gleichwohl hatte man schlussendlich konversionseinschränkende Regelungen für die Verfassung verworfen.⁶³

Allerdings sind seit den 1950er Jahren in einer Vielzahl indischer Bundesstaaten Regelungen erlassen worden, die den Religionswechsel einschränken sollen. Beispielsweise wurde in Orissa in dem «Orissa Freedom of Religion Act» 1967 eine «Prohibition of forcible conversion», die seit 1989 rechtskräftig ist, niedergelegt:

«No person shall convert or attempt to convert, either directly or otherwise, any person from one religious faith to another by the use of force or by inducement or by any fraudulent means nor shall any person abet any such conversion.»⁶⁴

Mit dem Bezug auf Betrug und Verführung waren diese Einschränkungen auf der Ebene der Rechtssemantik als Vorkehrungen gegen Missbrauch ausgewiesen. De facto aber ging es um die missionarischen Aktivitäten vor allem des Christentums, näherhin, aber nicht nur, von protestantischen Gemeinchaften. Man vermutete nicht zuletzt eine Religionspropaganda durch wirtschaftliche Anreize unter den kastenlosen und tribalen Gruppen.⁶⁵ Bis heute werden in Indien unter Berufung auf konversionsregulierende Vorschriften Menschen wegen gesetzwidriger Konversionen angeklagt.⁶⁶

61 Constitution of India, 1950, Art. 25, 1.

62 Das, *Straat und Religion in Indien*, 45f.

63 Ebd., 47.

64 Orissa Freedom of Religion Act, 1967, Art. 3.

65 In diesen Kontext gehören erhöhte Strafen für Minderjährige und Frauen; Orissa Freedom of Religion Act, 1967, Art. 4., die Anzeigepflicht von missionarischen Aktivitäten und die zum Teil stattfindende Benachteiligung von Konvertiten im Familienrecht.

Im Hintergrund aber steht mehr, nämlich der seit der Besetzung Indiens durch die Europäer wirkende Einfluss europäischer Vorstellungen. Konkret war der Hinduismus, eben weil man in ihn durch Geburt hineinwuchs und -wächst, keine Religion, die einen Religionswechsel im Sinne des Christentums durch eine exklusive Entscheidung kannte oder missionarische Aktivitäten entwickelte. Dadurch ergab sich ein asymmetrisches Verhältnis zum Christentum, das durch ein Menschenrecht auf Religionswechsel, so wie es in der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 niedergelegt war, noch verstärkt wurde. Angesichts eines strukturellen «Mangels», des Fehlens expansiver Praktiken im Hinduismus, der erst durch die Begegnung mit dem Christentum das Konzept eines Religionswechsels annahm, drohte das Christentum nachhaltige strategische Vorteile zu bekommen. Dies war für den Hinduismus eine neue Erfahrung, da man etwa die Expansion des Buddhismus in Indien durch eine langfristige Reassimilierung neutralisiert hatte.

Natürlich spielten bei den Konversionstendenzen der indischen Bundesverfassungen nicht nur religiöse Faktoren eine Rolle. Eine weitere Welle von Konversionsbeschränkungen in indischen Bundesstaaten seit den 1990er Jahren hat mit dem verstärkten Hindu-Nationalismus zu tun, bei dem sich «nationale» und religiöse Identitätsbildung im Umfeld der Konversionsfrage verschränken.

3.2 Buddhismus

Die Entstehung des Buddhismus wird vor dem Hintergrund der Kritik an der vedischen Ritualpraxis und im Kontext der Entstehung weiterer Asketengruppen im fünften vorchristlichen Jahrhundert gesehen. Der Buddhismus verstand sich in seiner Selbstwahrnehmung, der die westliche Forschung im Wesentlichen folgt, unter anderem als Reaktion auf die brahmanische Ritualpraxis, die durch das innere Erwachen abgelöst werden sollte. Dabei könnte es sich sozialstrukturell um Mitglieder einer gebildeten und mobilen Schicht gehandelt haben, etwa um Kaufleute, die sich damit von den ortsbundenen vedischen Ritualen lösten,⁶⁷ aber die Ursprünge könnten auch regional zu verorten sein, im Gebiet von Magadha, wodurch der Konflikt mit der vedischen Religion als Ursache der Entstehung des Buddhismus relativiert würde.⁶⁸ Alle derartigen Rekonstruktionen stehen aller-

67 Bechert, *The Dating of the Historical Buddha*, Bd. 1, 61–131.

Toleranz: legal oder legitim?

dings unter dem Vorbehalt einer komplizierten Überlieferungsgeschichte, da die heute vorliegende Redaktion vieler buddhistischer Texte erst rund tausend Jahre später als die Gründungsphase auf das vierte oder fünfte nachchristliche Jahrhundert datiert wird.⁶⁹

Im Blick auf die Frage nach einer Zugehörigkeit durch Entscheidung ist der Eintritt in den Sangha (ursprünglich: «Versammlung», heute oft: «Ordens») relevant. Dies war eine Lehrer-Schüler-Gemeinschaft, in der die Mitgliedschaft der Entscheidung des Schülers und der Wahl respektive Zustimmung des Lehrers oblag. Eine zentrale Metapher umschreibt diesen Schritt als den Weg in die «Hauslosigkeit», und das bedeutete eine Ablösung vom familiären Umfeld und seinem religiösen Milieu. Dabei trat man in eine konkrete Gemeinschaft ein, in der man die Beichte ablegte,⁷⁰ und nicht in einen überregionalen Sangha. Auch ständische, rituell begründete Schranken, die in der vedischen Religion konstitutiv waren, fielen für die Bikkhus («Mönche») weg, denn die Mitgliedschaft war in der Theorie nicht an einen sozialen Status gebunden, und im Unterschied zu den Brahmanen war ihnen der Kontakt mit allen Menschen erlaubt, weil sie sich damit rituell nicht verunreinigten.⁷¹ Wahrscheinlich stand schon zu Lebzeiten Buddhas auch Frauen die Mitgliedschaft im Sangha offen.

Viele überlieferte Erzählungen beschreiben den Übertritt in den Sangha als eine Zäsur. So kommt der Buddha beispielsweise in einer Erzählung, die brahmanische Opfertraditionen kritisiert, zu Uruvelā Kassapa, dem Führer einer konkurrierenden Asketengruppe, der Gatilas, die aber auch vedische Rituale beachteten, und übernachtet bei ihm.⁷² Der Buddha erweist sich bei mehreren Wundern als überlegen, so dass Kassapa und seine Anhänger entscheiden, sich der Lehre Buddhas anzuschließen. Die Schärfe dieses Bruchs mit der vedischen Opferpraxis unterstreicht die Erzählung, indem sie berichtet, dass die Gatilas ihre Haare, die ihnen zur Ordination als («buddhistischen») Bikkhus abgeschnitten werden, sowie ihre Flechtbänder und die Ritualgeräte für das Agnihotra-Opfer in den Fluss werfen, wo sie andere Gatilas sehen und realisieren, dass sich eine Gruppe dem Buddha angeschlossen hat.⁷³ Diese Hierarchisierung von religiösen Traditionen dokumentiert auch eine andere, im Westen häufig verbreitete Erzählung, in

69 Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, 23–25.

70 Gombich, *Sinn und Aufgabe des Sangha*, 80.

71 Zürcher, *Buddhist Missions*, 570.

72 Rhys Davids/Oldenberg, *The Sacred Books of the East, Māhāvagga I,15,1f.*, 118f.

der Asketen als Blinde dargestellt werden. Sie berühren unterschiedliche Körperteile eines Elefanten – den Kopf, den Rüssel, das Schwanzende oder das Bein – und meinen, den gesamten Elefanten erkannt zu haben. Die wirkliche Erkenntnis wird jedoch dem König zugewiesen, der mit seinen gesunden Augen den ganzen Elefanten und damit die ganze Wahrheit sehe.⁷⁴ Die in dieser Geschichte sichtbar werdende Verbindung von Buddhismus und weltlicher Macht interessiert an dieser Stelle nicht, vielmehr geht es um die Aussageabsicht, dass mit dem Buddhismus auch ein anderer Religionen überlegenes Wissen korrespondiere, das eine Entscheidung ermöglichen oder gar erfordere.

Solche Erzählungen legen die Identifikation struktureller Gemeinsamkeiten mit dem Christentum hinsichtlich eines freiwilligen Eintritts nahe. Sie betreffen auch die Probleme, diesen Schritt lebensweltlich zu realisieren. Es finden sich etwa Hinweise, dass die Unterscheidung vom brahmanischen Milieu nicht notwendigerweise einen völligen Bruch mit den Geburts-traditionen und keine exklusive buddhistische Praxis nach sich zog. Beispielsweise blieb die Zustimmung des Vaters zum Eintritt in den Sangha teilweise notwendig,⁷⁵ selbstverständlich brachten neue Bikkhus Überzeugungen ihrer Herkunftsreligion mit,⁷⁶ und das Zusammentreffen mit anderen religiösen Überzeugungen wird häufig, anders als bei dem wohl wenig vor Buddha wirkenden Mahavira und dem Jainismus, als konfliktreich beschrieben.⁷⁷ Auch im Buddhismus finden sich also trotz der Entscheidung für den Eintritt in den Sangha die fortbestehende Bedeutung familiärer Bindungen, das Problem der «synkretistischen» Verbindung unterschiedlicher Traditionen oder der Konflikte mit konkurrierenden Religionsgruppen.

Unterschiede gegenüber dem Christentum lassen sich aber an anderen Punkten beobachten. Ein Kernproblem betrifft die Frage, mit welchem Recht man den im lateinischen Europa in der Frühen Neuzeit geprägten Religionsbegriff auf «den» Buddhismus in seiner Gründungsphase beziehen darf. Im Zentrum dieses Problems steht das Verhältnis des Sangha zu dem (europäischen) Begriff des Buddhismus, denn letztlich sind nur die Bikkhus Buddhisten im Sinn eines europäischen Religionsbegriffs, weil die Upadikas

74 Pali-Kanon (Udana 6,4).

75 Scharfe, *Education in Ancient India*, 134; diese Regelung gilt teilweise bis heute, siehe Bunnag, *Der Weg der Mönche und der Weg der Welt*, 200.

76 Scharfe, *Education in Ancient India*, 139.

(«Laien») zumindest in der Theravada-Tradition in der Regel «nur» ein Netz von Unterstützern bilden. Sie spenden zwar den bettelnden Bikkhus Nahrung und sichern so deren Überleben ausserhalb einer Familie, aber für die Fortexistenz des Sangha als spiritueller Organisation haben sie keine Bedeutung.⁷⁸ Ein Buddhismus unter Einschluss der «Laien» dürfte eine spätere Entwicklung sein, vermutlich ein Ergebnis des Zusammentreffens von Buddhismus und Christentum seit dem 18. und 19. Jahrhundert.⁷⁹ Eine weitere Differenz betrifft die Bedeutung des Sangha für das religiöse «Heil», die Erlösung. Im Zentrum von Buddhas Weg stand das Erwachen, für das der Sangha als ein hilfreiches, aber nicht notwendiges Mittel galt, so dass etwa in der frühen Phase eine Erleuchtung auch ausserhalb des Sangha erlangt werden konnte, wie sie von Buddhas Vater berichtet wurde.⁸⁰ Eine Entscheidung für die Mitgliedschaft im Sangha war in dieser Perspektive weniger konstitutiv als die Entscheidung, Christ oder Mitglied einer christlichen Gemeinde oder Kirche zu werden. Schliesslich muss man Exklusivität als Konsequenz der Hinwendung zum Sangha mit einem Fragezeichen versehen: Zwar ist klar, dass eine Entscheidung für den Sangha gegen die vedische Ritualpraxis erfolgte und einen neuen Weg der Erlösung propagierte und dabei wiederum die Konkurrenz unter Abgrenzung gegenüber anderen Asketengruppen implizierte. Dies aber bedeutete in der Ausbreitungsgeschichte des Buddhismus keinen Verzicht auf die hybridisierende Integration oder die gewaltsame Bekämpfung anderer religiöser Traditionen.⁸¹ Die Hybridisierung wiederum betraf, anders als im Christentum, nicht nur die pragmatische, lebensweltliche Ebene, sondern war auch in der Theorie akzeptiert, weil im Buddhismus an der Stelle des Gegensatzpaares Monotheismus versus Polytheismus die Spannung zwischen rituellem versus meditativer Erlösung leitend war.

Diese Mischung aus Ähnlichkeiten oder Unterschieden hat religionspolitische Konsequenzen. Denn auf der einen Seite bedient der Buddhismus mit der Entscheidung für den Eintritt in den Sangha Kriterien eines abgrenzenden europäischen Konzeptes von Religion, während er auf der

78 Bechert, Vorwort, 10; ders., *Das Lieblingsvolk Buddhas*, 184; differenzierter Freiberger/Kleine, *Buddhismus*, 302–307.

79 Blackburn, *Buddhist Learning*.

80 Gombich, *The Theravada Buddhism*, 73.

81 Kollmar-Paulenz, *The Buddhist Way into Tibet*. Zum Problem der Gewaltanwendung vgl. das diesbezügliche Themenheft der «Zeitschrift für Religionswissenschaft», 11,

anderen Seite durch einen weitgehend fehlenden Anspruch auf Exklusivität in neuzeitliche Toleranzmodelle integrierbar ist. Allerdings ist der Buddhismus im Rahmen einer globalisierten Religionsgeschichte dabei, zunehmend Merkmale einer in der Christentumsgeschichte entwickelten Organisationsform von Religion zu übernehmen, indem er etwa Laien sowohl in das Mitgliedschafts- als auch in das Entscheidungskonzept einbezieht.

4. Legitimität

In dem Augenblick, da unterschiedliche Kulturen, nicht zuletzt im Vergleich, aufeinandertreffen, werden Unterschiede in ihrem weitreichenden Ausmass oft erst sichtbar. Das betrifft auch die Frage der Legitimität von Toleranz, obwohl und vielleicht gerade weil Toleranz als Regelungsmechanismus religiöser Pluralität als unabdingbar gilt. Die in diesen komparativen Überlegungen aufgeworfene Frage lautet nicht: Wie müssen konkrete legale Regelungen religiöser Vielfalt unter der Vorgabe von Toleranz aussehen? Vielmehr heisst die Gretchenfrage: Warum gibt es überhaupt die Vorstellung, dass man die Legitimität eines Toleranzregiments begründen müsse und könne? Hinter dieser Frage steht diejenige, wieweit religiöse Toleranz als kulturell erzeugter Regelungsmechanismus zu betrachten sei.

Der Vergleich mit dem Hinduismus hat deutlich gemacht, dass die Toleranzforderung diese Kultur, deren Tradierung an generative Sozialstrukturen gebunden ist und keine «Entscheidung» für eine Religion, keine «Mission» und keine «Konversion» vorsieht, in ein asymmetrisches Verhältnis zum Christentum bringt, wo der Religionsbegriff im konzeptionellen Selbstverständnis an Entscheidung gebunden ist (wenngleich die Praxis, wie dargestellt, davon beträchtlich abweichen kann). Die Forderung, der Hinduismus möge ein ganz anderes strukturiertes Religionssystem wie das Christentum tolerieren, generiert Konflikte, weil der Hinduismus traditionell keine analogen Instrumente besitzt. Im hinduistischen Denken ist die Frage, wie man legale Festlegungen von Toleranz begründet, systemfremd, weil schon die Frage, warum Toleranz legitim sei, systemfremd ist. Natürlich gibt es auch im Hinduismus Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Traditionen, die Toleranzforderungen nötig machen können, aber die prinzipielle Entscheidungsforderung fehlt. Beim Buddhismus liegt die Sache insofern anders und ist dem Christentum ähnlich, als die Zugehörigkeit zum Sangha an Entscheidung geknüpft ist und, sofern der buddhis-

rellen Exklusivitätsanspruchs dann auch vergleichbare Toleranzprobleme hervorbringen kann.

Die Konsequenz derartiger Überlegungen lautet, dass kulturrelative Konzepte Zugehörigkeitsvorstellungen bis in den Religionsbegriff hin pfadabhängig regulieren und damit auch ein Derivat wie die Toleranzdebatte vorprägen. Der über Entscheidung und Mitgliedschaft und Exklusivität geprägte Religionsbegriff generiert politische Konsequenzen, obwohl er meist nicht Gegenstand religionspolitischer Debatten ist, weil die Weichenstellungen in der historischen Tiefengrammatik verborgen sind. Die christliche Tradition legitimiert eine Praxis, die anderen Religionen nicht nur in ihren Regelungsmechanismen, sondern in ihren Grundlagen fremd ist, sofern sie Mitgliedschaftsfragen so regeln, dass (institutionelle) Konkurrenzen nicht oder in einer Form entstehen, die die in Europa entworfenen Konzepte der Konfliktregelung durch Toleranzpatente nicht benötigt. Hierin kann man langfristige Wirkungen eines assoziativen Vergesellschaftungsmodells sehen, das zwar in der Antike entwickelt wurde, aber in der Christentumsgeschichte immer wieder in Konkurrenz zu etatistischen Modellen stand, die zumeist dominierten, allemal in der Ausbildung von Staaten in der Frühen Neuzeit.

In diesem Kontext ist nicht nur die Legalität von Toleranzregelungen, sondern bereits deren Legitimierung ein Problem – nicht, weil man Toleranz ablehnen würde, sondern weil das zu regelnde Problem, die auf Entscheidung beruhende, exklusive Mitgliedschaft, (so) nicht existiert. Erst im oszillierenden Wechselblick mit nichtchristlichen Kulturen wird klar, in welchem Ausmass die Christentumsgeschichte die Tiefengrammatik der Religionsneutralität des in der Neuzeit erfundenen «Staates» und seiner religionsrechtlichen Regelungen, die weit über tugendethische Toleranzforderungen hinausgehen, prägt: nicht nur hinsichtlich der Legalität, sondern auch der Legitimität der Toleranzregelungen.

Literatur

- 14 arrested in Orissa for unlawful conversion, in: *Hindustan Times*, 29.3.2011, www.hindustantimes.com/14-arrested-in-Orissa-for-unlawful-conversion/Article1-679154.aspx (29.5.2012).
- Ambrosius von Mailand, *Dii enim gentium daemonia*, Brief 17,1, in: Zetzer, Michaela, Hg., *Epistulae Extra Collectionem*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften 1982, LXXII, 1.
- Ando, Clifford, *Interpretatio romana*, in: *Classical Philology*, 100, 2005, 41–58.
- Assmann, Jan, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997.
- Athanassiadi, Polymnia/Frede, Michael, Hg., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- Auffarth, Christoph, *Mysterien*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 25, (im Druck).
- Auffarth, Christoph, *Die Ketzler. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, München, C. H. Beck, 2. Auflage, 2009.
- Auffarth, Christoph, *Religio migrans. Die Orientalischen Religionen im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell*, in: Bonnet, Corinne et al., Hg., *Religioni in contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Rom, Mediterranea, 2008, 291–321.
- Bardy, Gustave, *La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles*, Paris, Aubier, 1949.
- Bechert, Heinz, Vorwort, in: ders./Gombrich, Richard, Hg., *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München, C. H. Beck, 2002, 9–13.
- Bechert, Heinz, *Das Lieblingvolk Buddhas. Buddhisten in Birma* (1984), in: ders./Gombrich, Richard, Hg., *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München, C. H. Beck, 2002, 169–189.
- Bechert, Heinz et al., Hg., *The Dating of the Historical Buddha*, Bd. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Bendlin, Andreas: *Nicht der Eine, nicht die Vielen. Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms*, in: Kratz, Reinhard Gregor/Spieckermann, Hermann, Hg., *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, 2 Bde., Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, Bd. 2, 279–311.
- Bendlin, Andreas, *Eine Zusammenkunft um der religio willen ist erlaubt ...? Zu den politischen und rechtlichen Konstruktionen von (religiöser) Veremeinschaftung in der römischen Kaiserzeit*, in: Kippenberg, Hans

- Gerhard/Schuppert, Gunnar Folke, Hg., *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 65–107.
- Berner, Ulrich, *Synkretismus*, in: Cancik, Hubert et al., Hg., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, 143–152.
- Blackburn, Anne M., *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2001.
- Blickle, Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Lebensform*, 2 Bde., München, Oldenbourg Verlag, 2000.
- Bonnet, Corinne, *Repenser les religions orientales. Un chantier interdisciplinaire et international*, in: ders./Rüpke, Jörg et al., Hg., *Religions orientales – culti mistici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, Steiner, 2006, 7–10.
- Brady, Thomas A. jr., *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520–1555*, Leiden, Brill, 1978.
- Bronkhorst, Johannes, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden, Brill, 2007.
- Bunnag, Jane, *Der Weg der Mönche und der Weg der Welt. Der Buddhismus in Thailand, Laos und Kambodscha*, in: Bechert, Heinz/Gombrich, Richard, Hg., *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München, C. H. Beck, 2002, 190–214.
- Cancik-Lindemaier, Hildegard, *Der Diskurs Religion im Senatsbeschluss über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B. XXXIX)*, in: Cancik, Hubert et al., Hg., *Geschichte, Tradition, Reflexion*, Bd. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 77–96.
- Close, Christopher W., *The Negotiated Reformation. Imperial Cities and the Politics of Urban Reformation 1525–1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Das, Ira, *Staat und Religion in Indien. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- Dundas, Paul, *Conversion to Jainism. Historical Perspectives*, in: Robinson, Rowena et al., Hg., *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, 125–148.
- Ebel, Eva, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

- Egelhaaf-Gaiser, Ulrike et al., Hg., *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- Engster, Dorit, *Konkurrenz oder Nebeneinander. Mystereinkulte in der hohen römischen Kaiserzeit*, München, tuduv, 2002.
- Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.
- Freiberger, Oliver/Kleine, Christoph, *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Gemeinhart, Peter, *Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum*, in: Schweizer, Friedrich, Hg., *Kommunikation über Grenzen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, 454–474.
- Gombrich, Richard Francis, *Sinn und Aufgabe des Sangha*, in: ders./Becher, Heinz, Hg., *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München, C.H. Beck, 2002, 71–93.
- Gombrich, Richard Francis, *The Theravada Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London, Routledge and Kegan Paul, 1988.
- Harland, Philip A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- Hornung, Erik, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, WBG, 1971.
- Ivánka, Endre von, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.
- Kloppenborg, John S./Wilson, Stephen G., Hg., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London/New York, Routledge, 1996.
- Kollmar-Paulenz, Karénina, *The Buddhist Way into Tibet*, in: Heirman, Ann/Bumbacher, Stephan Peter, Hg., *The Spread of Buddhism*, Leiden, Brill, 2007, 303–340.
- König, Daniel, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jh.)*, Husum, Matthiesen Verlag, 2008.
- Kratz, Reinhard Gregor/Spieckermann, Hermann, Hg., *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, Bd. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, IX–XIX.
- Lampe, Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987.
- Lanczkowski, Günter, *Polytheismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, Schwabe, 1989, 1087–1093.
- Langener, Lucia, *Isis lactans – Maria lactans. Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, Altenberge, Oros Verlag, 1996.
- Lieu, Judith, *Christian Identity in the Jewish and Graeco Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Lieu, Judith, *Neither Jew Nor Greek. Constructing Early Christianity*, London, T&T Clark, 2003.
- Lorenzen, David N., *Who Invented Hinduism?*, in: *Comparative Studies in Society and History*, 41, 1999, 630–659.
- Maier, Bernhard, *Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, C.H. Beck, 2. Auflage, 2003.
- Meeks, Wayne A., *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- Merten, Elke/Rösger, Alfons, Hg., *Historia Augusta*, 2 Bde., Zürich/München, Artemis, 1976/1985.
- Michaels, Axel, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München, C.H. Beck, 2. Auflage, 2006.
- Mitchell, Stephen/van Nuffelen, Peter, Hg., *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Moeller, Bernd, *Zwingli's Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 87, 1970, 273–324 (Teil 1); ebd. 91, 1974, 213–364 (Teil 2).
- Moeller, Bernd, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1962.
- Nock, Arthur Darby, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- North, John, *The Development of Religious Pluralism*, in: ders./Lieu, Judith et al., Hg., *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London/New York, Routledge, 1992, 174–193.

- Oberste, Jörg, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt, WBG 2007.
- Paul, Eugen, *Geschichte der christlichen Erziehung*, 2 Bde., Freiburg i. B., Herder, 1993/1995.
- Piepenbrink, Karen, *Antike und Christentum*, Darmstadt, WBG, 2. Auflage, 2010.
- Poland, Franz, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909.
- Porton, Gary G. *The Stranger within Your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1994.
- Postel, Rainer, *Die Reformation in Hamburg 1517–1528*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1986.
- Reinbold, Wolfgang, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Rhys Davids, Thomas William/Oldenberg, Hermann, Hg., *The Sacred Books of the East. Vinaya Texts, The Pātimokkha*, Oxford, 1881.
- Rublack, Hans-Christoph, *Forschungsbericht Stadt und Reformation*, in: Moeller, Bernd, Hg., *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, 9–26.
- Rüpke, Jörg, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München, C. H. Beck, 2001.
- Scharfe, Hartmut, *Education in Ancient India*, Leiden, Brill, 2002.
- Schöllgen, Georg, *Pegasos Apostata. Zum Verständnis von «Apostasie» in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 47, 2004, 58–80.
- Schopen, Gregory, *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Schrenk, Sabine, *Textilien des Mittelmeerraumes aus spätantiker bis frühislamischer Zeit*, Riggisberg, Abeggstiftung, 2004.
- Schröder, Tilman Matthias, *Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen. Grundlagen, Geschichte, Organisation*, Esslingen, Stadtarchiv, 1987.
- Seebass, Gottfried, *Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation*, in: Moeller, Bernd, Hg., *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, 66–86.
- Sparr, Walter, *Synkretismus. VI. Dogmatisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2001, 552–556.

- Stein, Tine, *Himmilische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2007.
- Steuernagel, Dirk, *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004.
- Tellenbach, Silvia, *Die Apostasie im islamischen Recht*, 2006, http://www.gair.de/pdf/publikationen/tellenbach_apostasie.pdf (28.5.2011).
- Walzer, Michael et al., Hg., *The Jewish Political Tradition*, Bd. 2, *Membership*, New Haven/London, Yale University Press, 2003.
- Wander, Bernd, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- Woyke, Johannes, *Das Bekenntnis zum einzig allwirksamen Gott und Herrn und die Dämonisierung von Fremdkulten. Monolatrischer und polylatrischer Monotheismus in 1. Korinther 8 und 10*, in: Rüpke, Jörg, Hg., *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzzielungen und Leistungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 87–112.
- Zander, Helmut, *Religionsfreiheit im Rahmen der Verfassung – ein Assimilationsprojekt? In: Georg Pfeleiderer, Alexander Heit (Hrsg.), Religionspolitik II, Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*, Zürich, TVZ 2012, 127–152.
- Zimmermann, Gunter, *Prediger der Freiheit. Andreas Osiander und der Nürnberger Rat 1522–1548*, Mannheim, Palatium Verlag, 1999.
- Zürcher, Erik, *Buddhist Missions*, in: Eliade, Mircea et al., Hg., *Encyclopedia of Religion*, Bd. 9, New York, Macmillan, 1987, 570–573.