



Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

13 | 2018
Jahresausgabe 2018

Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit

Ulrike Kollodzeiski



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/zjr/1071>
DOI: 10.4000/zjr.1071
ISSN: 1862-5886

Publisher

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

Electronic reference

Ulrike Kollodzeiski, „Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit“, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 13 | 2018, Online erschienen am: 31 Januar 2019, abgerufen am 09 April 2024. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1071> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.1071>

This text was automatically generated on 9 avril 2024.



Nur der Text ist unter der Lizenz CC BY 4.0 nutzbar. Alle anderen Elemente (Abbildungen, importierte Anhänge) sind „Alle Rechte vorbehalten“, sofern nicht anders angegeben.

Religion(en) im Mittelalter und der Frühen Neuzeit

Ulrike Kollodzeiski

Religion(en) im Mittelalter und Früher Neuzeit

- 1 »The past is a foreign country. They do things differently there« (Hartley 1953, 9).
- 2 Ernst Feil hat in seiner mehrbändigen Studie zum Begriff der *religio* gezeigt, dass von der Antike bis zur spanischen Spätscholastik dieser Terminus in einer Weise verwendet wurde, die sich erheblich von unserem heutigen Gebrauch unterscheidet (vgl. Feil 1986–2007). In seinem Artikel »Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von ›Religion‹« schreibt er,
»daß der Begriff ›Religion‹ seine spezifisch antik-römische Bedeutung faktisch unverändert beibehält, bis er im 18. Jahrhundert einen epochalen Wandel erfuhr, und daß diese (neuzeitliche-protestantische) ›Religion‹ (nur) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt und erfahren wurde. Folglich kann inzwischen von ›Religion‹ im Sinne der vorausgegangenen Epochen nicht mehr die Rede sein« (Feil 2000b, 5).
- 3 Hinzu komme, dass der Terminus *Religion* nur dort bekannt sei, wo Sprachen der westlichen Welt gesprochen und verstanden werden. In anderen Sprachen und Kulturen gebe es keine passenden Äquivalente (vgl. Feil 2007, 893).
- 4 Dass *Religion* ein westlicher Begriff ist und sich nicht einfach auf andere Kulturräume übertragen lässt, ist in der Religionswissenschaft inzwischen ein breit diskutiertes Thema. Dass dieser Umstand jedoch nicht nur für andere Kulturen, sondern auch für die eigene Vergangenheit gilt, fand bisher weit weniger Beachtung. Vielmehr wird gerade auf die christliche Prägung des Begriffs der *Religion* hingewiesen und damit meist die Annahme verbunden, dass er zumindest auf das abendländische Christentum ungebrochen und kontinuierlich anwendbar sei. Dieser Schluss ist umso verführerischer, als der Begriff *religio* hier seit der Antike Verwendung gefunden hat. Wer sich jedoch mit *Religion* vor dem 18. Jahrhundert beschäftigen will, muss sich damit auseinandersetzen, dass sich dieser Begriff nicht nahtlos in vorangegangene Epochen

übersetzen lässt. Im Folgenden soll es deshalb um das gehen, was Dorothea Weltecke treffend mit »Über Religion vor der ›Religion‹« (Weltecke 2015) betitelt hat.

- 5 Ich gehe in meinem Artikel der Frage nach, welche mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Konzepte für die Erforschung von Religion vor dem 18. Jahrhundert nutzbar gemacht werden können. Wie haben Menschen dieser Epochen das sprachlich erfasst, was wir heute unter *Religion* verhandeln? Diese Frage ist deswegen so entscheidend, weil Sprache als Speicher der Erfahrung auch die Bedingung möglicher Ereignisse darstellt (vgl. Koselleck 2006, 41). Die Begriffe liefern uns sowohl ein Bild von dem, was Menschen wissen konnten, als auch darüber, in welchem Rahmen Handeln in ihrer Zeit überhaupt möglich war. Eine Vernachlässigung zeitgenössischer Konzepte birgt deshalb die Gefahr, Menschen Erfahrungen und Absichten zu unterstellen und Handlungen abzufordern, die außerhalb ihrer Denkkategorien lagen.
- 6 Ich näherte mich dieser Frage zunächst durch eine Gegenüberstellung einiger grundlegender Unterschiede zwischen der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion in der Moderne und der Vormoderne. Hierzu werde ich mich vor allem auf José Casanovas Konzeption von Säkularisierung beziehen. Sowohl Casanova als auch, wie eingangs erwähnt, Feil fokussieren den entscheidenden Bruch im 18. Jahrhundert und stellen ihm eine lange Zeitspanne gesellschaftlicher bzw. begriffsgeschichtlicher Stabilität in Bezug auf Religion gegenüber. Dies mag gerade mit Blick auf die Frühe Neuzeit als Epoche der Reformation und Religionskriege, der Entdeckungen und europäischen Expansion überraschen. Begrifflich haben diese Ereignisse jedoch nicht sofort, sondern allenfalls langfristig zu einem Umbruch geführt. Mit Blick auf die Religionskonzepte zeigt sich tatsächlich ein Bild großer Kontinuität von der Antike bis ins 18. Jahrhundert. Ich verhandele in diesem Artikel deshalb eine Zeitspanne, die man mit Jacques Le Goff auch als *langes Mittelalter* bezeichnen könnte (vgl. Le Goff 2016).

Religion im Umbruch

- 7 Wir sind es heute in einer funktional differenzierten Gesellschaft gewohnt, Religion als einen Bereich neben anderen identifizieren zu können. Dies wird unter anderem dadurch deutlich, dass es möglich ist, einen Bogen um Religion zu machen und ein Leben ohne sie zu führen. Religion ist – wenn auch nicht einfach – unterscheidbar und damit untersuchbar. Sie wird häufig durch eine Kombination aus substantiellen und funktionalen Elementen definiert, etwa über den Bezug auf eine Transzendenz und die Bewältigung eines bestimmten Problems wie die Verfügbarmachung des Unverfügablen. *Religion* fungiert als Gattungsbegriff, der entweder im Singular ein Abstraktum bezeichnet oder im Plural verschiedene Religionen aufeinander bezieht. *Religion* kann auch eine Form der Gemeinschaft, bestimmte Überzeugungen und Handlungen oder insgesamt ein Symbolsystem bezeichnen (vgl. Pollack 2016).
- 8 Bis ins 18. Jahrhundert waren jedoch Religion und Gesellschaft in ihren Grundlagen kaum voneinander zu unterscheiden. Zwar war nicht alles Handeln religiös qualifiziert, jedoch war es jederzeit möglich, von nichtreligiösen zu religiösen Argumentationsmustern überzuwechseln und umgekehrt (vgl. Luhmann 1989, 259). José Casanova führt dies auf einen doppelten Dualismus zurück, der im Mittelalter die Wirklichkeit strukturierte:

»There was on the one hand, the dualism between ›this world‹ and ›the other world.‹ There was, on the other hand, the dualism within ›this world‹ between a ›religious‹ and a ›secular‹ sphere« (Casanova 1994, 15).

- 9 Casanova leitet diese Beobachtung im Rahmen seiner Erörterung zur Säkularisierungstheorie von dem Begriff *saeculum* her. In den romanischen Sprachen haben die Varianten dieses Begriffs *siecle*, *secolo* oder *siglo* noch heute die gängige Bedeutung von *Jahrhundert* oder auch *Zeitalter*. Eine weitere, ehemals wichtige Bedeutung findet jedoch keine Verwendung mehr. *Saeculum* bezeichnete die *diesseitige Welt* in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung. *Säkularisation* bezeichnete zunächst einen Vorgang des Kanonischen Rechts und meinte den Übergang eines Mitglieds des Klerus von einem Orden bzw. Kloster in den Dienst eines Ortsbischofs. Man unterschied zwischen religiösen und säkularen Geistlichen. Während die Säkularen allein und weltzugewandt lebten, um in dieser Welt pastorale Aufgaben zu erfüllen, führten die Religiosen ein weltabgewandtes Leben in der klösterlichen Gemeinschaft. *Religio* war die Bezeichnung eines geistlichen Ordens. Seine Mitglieder waren die *religiosi* (vgl. Casanova 1994, 12f.).
- 10 Diese Unterscheidung zwischen weltzugewandt und -abgewandt, auf diese Welt und auf die kommende Welt hin orientiert, steuerte die Wahrnehmung der gesamten Wirklichkeit. Sie fand ihre sichtbare Manifestation in der Unterscheidung in religiöse und säkulare Bereiche bzw. in geistliche und weltliche Zuständigkeiten. Casanova beobachtet eine solche Einteilung *dieser Welt* in zwei Sphären auf allen Ebenen. So habe man auf Grundlage der Zwei-Schwerter-Theorie zwischen geistlicher und weltlicher bzw. spiritueller und temporaler Herrschaft unterschieden. In Bezug auf die Erkenntnis Gottes habe man zwischen Glaube und Vernunft, zwischen dem Buch der Offenbarung und dem Buch der Natur unterschieden (vgl. Casanova 1994, 14). Diese Unterscheidung konnte grundsätzlich auf alles angewendet werden. Sie war eine Frage des Bezugssystems, je nachdem, ob es um die Konsequenzen des Handelns in dieser Welt oder um seine Bedeutung für die kommende Welt ging. Beide Aspekte waren wie zwei Seiten derselben Medaille. Es war diese dualistische Struktur, die es ermöglichte, jederzeit und überall von säkularen zu religiösen Bezugnahmen überzuwechseln und umgekehrt. Dabei handelt es sich jedoch um eine innerreligiöse Unterscheidung: Das Säkulare war nicht das Nicht-Religiöse, sondern das Anders-Religiöse.
- 11 Die Funktion dieses Dualismus *in dieser Welt* war die Vermittlung *zwischen dieser und jener Welt*. Die Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen Aspekten dieser Welt war eine Wiederholung der Unterscheidung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt. Etwas aus jener Welt war bereits in dieser Welt präsent und ermöglichte so den Übergang in diese andere Welt. Diese Funktion kam der Kirche zu. Sie repräsentierte jene Welt und vermittelte sie sakramental mit dieser Welt (vgl. Casanova 1994, 15).
- 12 Casanova definiert *Säkularisierung* als einen historischen Prozess, bei dem dieser doppelte Dualismus auf einen einfachen reduziert wurde. Während die Unterscheidung zwischen dieser und jener Welt erhalten geblieben sei, sei die Unterscheidung zwischen religiöser und säkularer Sphäre verschwunden. Max Weber habe für diesen Prozess nicht zufällig eben jenes Bild vom Verlassen des Klosters gewählt. Von nun an gebe es nur noch die säkulare Welt, in der Religion ihren Platz finden müsse.

»If before, it was the religious realm which appeared to be the all-encompassing reality within which the secular realm found its proper place, now the secular sphere will be the all-encompassing reality, to which the religious sphere will have to adapt. To study what new systems of classification and differentiation emerge

within this one secular world and what new place religion will have, if any, within the new differentiated system is precisely the analytical task of the theory of secularization» (Casanova 1994, 15).

- 13 Casanova nennt vier Hauptentwicklungen, die zu diesem Prozess geführt haben: die Reformation, die Bildung moderner Staaten, die Entwicklung des Kapitalismus und die Wissenschaftsrevolution (vgl. Casanova 1994, 21). Damit wird die Frühe Neuzeit zur Epoche der Säkularisierung, das heißt zum allmählichen Aufstieg der säkularen Sphäre und ihrer funktionalen Differenzierung in verschiedene Sphären.
 - 14 Obwohl dieser Übergang zur Neuzeit und der Prozess der Säkularisierung lange Zeit als der Anfang vom Ende der Religion verstanden wurde, liegt hier in gewisser Hinsicht ihre eigentliche Geburtsstunde. Während zuvor alles religiös bewertet wurde, tritt dieser Aspekt allmählich zurück, bis er in vielen Bereichen schließlich ganz verdrängt wird. Max Weber hat diesen Prozess in seiner Schrift *Die Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus* beschrieben. Er beginnt mit der Hinwendung zur Welt. Aus der weltabgewandten Askese des Klosters wird zunächst die innerweltliche Askese (vgl. Weber 2004 [1904], 157). Dabei ist das erfolgreiche Handeln in dieser Welt zunächst noch ein Zeichen für das eigene Erwähltsein, wird jedoch nach dem Zurücktreten religiöser Überzeugungen zum Selbstzweck (vgl. Weber 2004, 196–202). Grundsätzlich ist es nach wie vor möglich, alles Handeln religiös zu deuten, das heißt, ihm eine Bedeutung mit Bezug auf jene andere Welt zu geben, es ist aber nicht mehr zwingend notwendig. Niklas Luhmann bezeichnet dies als Redundanzverzicht. Religion tritt nicht mehr als Sicherung für andere Funktionssysteme ein (vgl. Luhmann 1989, 259).
 - 15 Religion ihrerseits wird auf eine bestimmte Funktion reduziert. Niklas Luhmann macht als solche die Bestimmung des Unbestimmbaren aus, Hermann Lübbe die Kontingenzbewältigung (vgl. Lübbe 2004 [1986]). Damit jedoch ist Religion eigentlich erst unterscheidbar geworden. Casanova macht darauf aufmerksam, wie schwer es sei, Aussagen über Religion vor der funktionalen Differenzierung zu treffen. Das Problem bestehe vor allem darin, dass es eben keinen Bereich gab, der nicht in irgendeiner Form religiös aufgeladen war. Diese Allgegenwart der Religion führte jedoch nicht unbedingt dazu, dass die Menschen ein besonders religiöses Leben führten. Die tatsächliche Religiosität des Einzelnen habe im Gegenteil nur eine sehr untergeordnete Rolle gespielt (vgl. Casanova 1994, 16). Religiosität war den Geistlichen überantwortet. Die Messe wurde abgewandt und für die Gemeinde nicht sichtbar zelebriert. Die Würde des Amtes bestand unabhängig von der Lebensführung des einzelnen Bischofs. Sakramente wirkten unabhängig von innerer Überzeugung. Das vielleicht berühmteste Beispiel: Sündenstrafenablass war käuflich.
- »Indeed, precisely because the official Christian structure of society guaranteed that everybody was leading Christian lives, it was not necessary to stress personal devotion. It was the structure itself that was religious, that is, Christian, not necessarily the personal lives that people lived within it« (Casanova 1994, 16).
- 16 Jeder gehörte damals einer Religion an. Selbst wer keine Christin und kein Christ war, gehörte einer mehr oder weniger geduldeten Minderheit an, die in einem gewissen Rahmen ihre eigenen Strukturen etablieren konnte. Es war im Prinzip nicht möglich, keiner Religion anzugehören. Dies hätte bedeutet, keiner Gesellschaft anzugehören und vogelfrei zu sein. Wer tatsächlich die Religion wechseln wollte, musste die Gesellschaft wechseln.

Konzepte von *Religion* im Mittelalter und Früher Neuzeit

- ¹⁷ Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit kam Religion die Funktion gesamtgesellschaftlicher Integration zu. Dorothea Weltecke macht zwei zentrale Begriffe aus, die diese Rolle von Religion in der Gesellschaft reflektieren: *fides* und *lex*. Während *fides* die zentrale Kategorie zur christlichen Selbstdefinition bildete, fungierte *lex* als Sammelbegriff und Gattungsbezeichnung für verschiedene gesellschaftlich-religiöse Ordnungen. Beide Begriffe wurden differenziert entfaltet und reflektiert. Da diese Begriffe die Rolle von Religion in ihren verschiedenen Aspekten in der Vormoderne besser zum Ausdruck bringen, wurde von Kirchenhistoriker*innen¹ vorgeschlagen, *fides* als analytischen Begriff der *Religion* für die mittelalterliche Religionsgeschichte vorzuziehen (vgl. Weltecke 2015, 21–26). Feil stellt bei seinem Durchgang der Begriffsgeschichte der *religio* fest, dass die Religionswissenschaft heute ebenso gut hätte zur *Lexwissenschaft* werden können, so viel geläufiger war einst die *lex* gegenüber der *religio* (vgl. Feil 1997, 19).
- ¹⁸ *Fides* und *lex* erfüllten unterschiedliche Funktionen. *Fides* wurde identitätsstiftend verwendet und bezeichnete das Eigene im Gegensatz zum Anderen. Während *fides* selbst höchst differenziert reflektiert wurde, hatte das Andere keinen eigenen Wert, sondern ergab sich aus der Abwesenheit oder Negation von *fides*. *Fides* wurde somit vor allem normativ und exklusivistisch gebraucht. *Lex* dagegen regelte die Kommunikation des Eigenen mit Anderen. Hier wurde das Eigene als eines unter anderen behandelt. *Lex* stellte eine neutrale Vergleichskategorie zur Verfügung. Beide Komplexe der *fides* und der *lex* konnten zusätzlich mittels weiterer Begriffe differenziert betrachtet werden. Diese sollen im Folgenden vorgestellt werden.

Fides

- ¹⁹ *Fides* war (und ist) die Kategorie christlicher Selbstdefinition und Selbstreflektion und als solche höchst komplex aufgeladen. Sie wurde immer wieder aufs Neue theoretisch entfaltet. Diese Entfaltungen können hier nicht einmal ansatzweise nachvollzogen werden, es sei aber auf eine wesentliche Unterscheidung hingewiesen: In der *fides* kommt zum einen das Verhältnis des Menschen zu Gott zum Ausdruck, *das Glauben*, zum anderen meint sie aber auch den Gegenstand dieses Verhältnisses, *den Glauben*. *Glauben* als Infinitiv bezeichnet die Annahme der christlichen Botschaft und ein Leben gemäß den göttlichen Forderungen. Der Glaubensakt (*fides qua creditur*) ist die Zustimmung zu Jesus als den Christus und der göttlichen Selbstoffenbarung. Damit verbunden ist zugleich auch die Annahme bestimmter Glaubensinhalte (*fides quae creditur*), wie diese etwa im *Credo* formuliert wurden. Glaube beruhte auf der zusätzlichen und übervernünftigen Erkenntnis durch Offenbarung. Er war die Entscheidung für die Wahrheit und ihr Gegenteil deshalb Blindheit und Lüge. Die Vermittlung zwischen *fides qua* und *fides quae* erfolgt durch die Kirche. Sie ist sowohl die Gemeinschaft der Gläubigen als auch die Hüterin der Glaubensinhalte (vgl. Neuner 1988, 55).
- ²⁰ Was nicht als Teil des einen wahren Glaubens begriffen werden konnte, wurde als Häresie ausgeschlossen. Mittels der *fides* unterschied man sich zudem ganz allgemein von Nicht-Christ*innen. Die *fides* gilt auch heute noch als genuin christlich (vgl. Neuner

1988, 52). Als ›Stehen in der Wahrheit‹ war sie nicht auf andere übertragbar. Es gibt nur einen Gott, deswegen kann es schlechterdings auch nur einen Glauben geben. Da Glaubensakt und Glaubensinhalte gekoppelt waren, konnte *fides* auch als *fides quae* kaum zur Bezeichnung für fehlerhaft-häretische oder nicht-christliche Glaubensinhalte verwendet werden. Hier scheint jedoch der Begriff *doctrina*, Lehre, eine Rolle gespielt zu haben. Er konnte Lehrsysteme bezeichnen, unabhängig davon, wie diese bewertet wurden (vgl. Weltecke 2015, 20).

- ²¹ Weltecke vergleicht *fides* mit einem Bund und erinnert daran, dass mit *fides* auch weltliche Vertragsbeziehungen wie etwa das Verhältnis von Herrscher und Beherrschten bezeichnet wurden. Diese doppelte Verwendung des Begriffs kommt auch in der Unterscheidung *fidelis-infidelis* zum Ausdruck. Diese hatte nicht nur die Bedeutung von gläubig-ungläubig, sondern auch von treu-untreu, und wurde nicht nur auf die glaubende Treue zu Gott, sondern auch und zugleich auf die Treue zur geistlichen und weltlichen Herrschaft bezogen. Ungläubige stellten auch eine Gefahr für die Obrigkeit dar, da mit ihrer Loyalität nicht zu rechnen war (vgl. Weltecke 2015, 21). Hier kommt die grundlegend integrierende bzw. exkludierende Funktion der *fides* für die Gesellschaft zum Ausdruck. Die vertikale Ebene der Beziehung zwischen Gott und Mensch und die horizontale Ebene der Beziehung der Menschen untereinander waren aufeinander bezogen und nicht voneinander zu trennen.
- ²² Neben *fides* waren *pietas* und *cultus* wichtige Begriffe der christlichen Selbstdefinition. Wie *fides* waren auch diese beiden Begriffe ausschließlich der christlichen Frömmigkeit und Liturgie vorbehalten. Alles andere war *superstitio*, *impietas* und *idolatria*. *Pietas* und *cultus* erschienen auch häufig in Verbindung mit dem Begriff *religio*. *Religio et cultus* meinte dabei so viel wie fromme Scheu und Verehrung, *religio et pietas* so viel wie Gottesverehrung und Frömmigkeit (vgl. Feil 1997, 27).
- ²³ Es gab nur eine *religio vera, sancta, universa*. Diese Verwendung von *religio* hat vor allem Augustinus mit seiner Schrift *De vera religione* Ende des 4. Jahrhunderts geprägt. Die Kirchenväter hatten aus der römischen Kultur den Begriff der *religio* aufgenommen, allerdings blieb er eine Art Fremdwort im christlichen Wortschatz. Die Römer*innen hatten *religio* nicht als die Wahre und Einzige verteidigen müssen. Andere Götter und Göttinnen und Kulte zu ihrer Verehrung konnten sie relativ problemlos in ihr Pantheon integrieren. Dagegen reklamierte die christliche Seite, dass es nur eine *religio vera* gebe – ihre. Was die anderen dagegen täten, sei gottlos. *Religio* war ein Begriff, der nach außen, in einem polytheistischen Kontext, verwendet wurde, um die christliche Position verständlich zu machen (vgl. Feil 1997, 338).
- ²⁴ Ernst Feil hat gezeigt, dass *religio* lange Zeit gerade kein Ober- oder Gattungsbegriff war. Im römischen Kontext bezeichnete *religio* zunächst die Art und Weise, wie die Menschen bestimmte Regeln und Bräuche zu bestimmten Anlässen zu beachten hatten – nämlich sorgfältig, skrupulos und scheu. Dabei handelte es sich speziell um Handlungsweisen gegenüber den Göttern, der Begriff fand aber auch im Bereich des Rechts Verwendung. Auch Thomas von Aquin griff noch auf diese Bedeutung zurück und verortete sowohl *pietas* als auch *religio* in seiner *Summa theologica* als Untertugend der *iustitia*. Dabei bezeichnete *pietas* die Vollzüge, die der Mensch höhergestellten Personen gemäß der moralischen und natürlichen Tugend der Gerechtigkeit schuldet. *Religio* bezeichnete parallel die Vollzüge, die der Mensch Gott gegenüber schuldig war und zu erweisen hatte. Beide Begriffe bezeichneten eine Tugend, die in konkreten Vollzügen, Riten und Zeremonien zum Ausdruck kam (vgl. Feil 1997, 16). Entsprechend

wurden Ordensleute, also die Menschen, die ihre Lebensaufgabe in solchen Vollzügen fanden, ursprünglich als *religiō* bezeichnet und die Vielfalt der Orden als *religiones*. Feil zeigt, dass auch die Formel des Kanonisten Joachim Stephani *Cuius regio, eius religio* ursprünglich noch in diesem Sinne zu verstehen ist.

»In sich besagt also das vielzitierte ›Cuius regio eius religio‹ nur, daß eigentlich und von Amts wegen der jeweilige Bischof in seiner Diözese die Kompetenz hat, die ›religio‹ zu ordnen. Dabei handelt es sich offensichtlich um manifeste, öffentlich beliebte Gegebenheiten wie Gottesdienste oder Feiertage sowie Kirche. Und andere Gebäude« (Feil 1997, 175).

- 25 Als genau diese Bezeichnung für den Gottesdienst, die Riten bestimmter Feiertage und etwa auch Fastenbräuche kann *religio* jedoch durchaus als Vorläufer eines modernen Religionsbegriffs gelten. Allerdings bezeichnet *religio* nur den rituellen Aspekt dessen, was wir heute mit Religion meinen können. Zwar war auch *religio* christlich reserviert, erwies sich jedoch als leichter übertragbar als *fides*. So konnte sich Nikolaus Cusanus im 15. Jahrhundert in seiner Schrift *De Pace Fidei* schon für Folgendes einsetzen:

»Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam« (Nikolaus 2002 [1453], 40). Da jedoch [die Wahrheit] eine einzige ist, und von jeder freien Vernunft unmöglich nicht begriffen werden kann, wird alle Verschiedenheit der Religion zu einem rechten Glauben geführt werden.

Lex

- 26 Als Vorläufer zu unserem heutigen Begriff von Religion im Sinne eines Gattungs- und Vergleichsbegriffs macht Feil, wie bereits erwähnt, nicht *religio*, sondern *lex* aus. Dass sich die Forschung bisher vor allem mit dem homophonen Begriff *religio* auf der Suche nach einem Vorläufer der Religion beschäftigt hat und nicht mit der *lex*, liegt sicher an der Festlegung von *lex* auf Gesetz. Damit ist jedoch nur ein Unteraspekt dieses Begriffes berührt, der eine viel umfassendere Bedeutung hatte. Für uns sei es heute oft nur schwer nachvollziehbar, wie damals Verschiedenes in einem Begriff sowohl neben- als auch miteinander gedacht wurde (vgl. Weltecke 2015, 29).
- 27 Weltecke leitet die Verwendung von *lex* seit der Antike von griechisch *nomos* her. *Nomos* bezeichnete das vom Menschen positiv entwickelte Gesetz, das entsprechend dem Rechtsdiskurs angehörte. Es beinhaltete aber auch kultisch-rituelle Elemente. Es wurde sowohl in der Philosophie als auch in der Praxis intensiv reflektiert. *Nomos* wurde in der Septuaginta zum zentralen Begriff der Weisung Gottes, in der sich der Bund Gottes mit dem Menschen manifestierte. Der Begriff war die griechische Parallel zu *Tora*, die zum einen konkret die fünf Bücher Mose bezeichnet, zum andern aber auch ganz allgemein die Weisung Gottes an sein erwähltes Volk in all seinen Entfaltungen meinen kann. Entsprechend bezeichnete *lex* sowohl die menschlichen Regeln des Zusammenlebens als auch die göttliche Satzung. Beide Begriffe stellen einen engen Zusammenhang zwischen der Beziehung zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander her (vgl. Weltecke 2015, 24).
- 28 *Lex* konnte sowohl die göttliche Satzung (und damit eingeschlossen die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft) bezeichnen als auch das Buch, in dem diese offenbart wurde. Nicht jede *lex* bedurfte jedoch einer Offenbarungsschrift. Pierre Abailard unterschied etwa die *lex divina* bzw. *lex scripturae*, auf die sich Christen und Juden beriefen, von der *lex naturalis*, auf die sich Philosophen bezogen. Papst Innozenz III.

stellte später in der *Quod super his fest*, dass nicht-christliche Völker, auch wenn sie nur die *lex naturalis* besäßen, Herrschaft und Eigentum rechtmäßig und durch göttlichen Willen besäßen. Es dürfe ihnen damit nicht durch Gewalt genommen werden, so lange durch sie keine Gefahr für Christen bestehe. Dies bedeute jedoch nicht, dass etwa eine andere *lex* wie die *lex Mahumetana* in christlichen Landen verbreitet werden dürfe. Wenn wiederum eine geduldete Minorität gegen ihre eigene *lex*, wie die *lex Judaica*, verstieß, so dürften sie vom Papst bestraft werden (vgl. Weltecke 2015, 26).

- 29 Während *fides* eher die Beziehung zu Gott reflektierte, bezeichnete *lex* eher die Ordnung, in der sie sich vollzog. *Fides* und *lex* konnten in der Scholastik jedoch auch synonym verwendet werden. Im Gegensatz zur *fides* war *lex* auf andere übertragbar. Während *fides* der Selbstdefinition diente und klare Grenzen zog, beschrieb und regelte *lex* die empirische Vielfalt gesamtgesellschaftlicher Ordnungen (vgl. Weltecke 2015, 20).
- 30 Eine gewisse Parallel zu *lex* bildete der Begriff *secta*. Mit ihm konnte neutral die Anhängerschaft eines bestimmten Lehrers bezeichnet werden, der ihr auch ihren Namen gab. *Secta* bezeichnete zunächst die Gefolgschaft eines bestimmten Lehrers. Diese Bedeutung von *secta* übernahm man aus der griechischen Kultur, wo sie die Gefolgschaft eines bestimmten Philosophen oder einer philosophischen Schule bezeichnete. Im Fall des Christentums konnte man deshalb von der Gefolgschaft Christi sprechen. Beide Begriffe fanden in der mittelalterlichen Astrologie in der gleichen Funktion Verwendung. Man ging davon aus, dass verschiedene Formen aus verschiedenen Sternenkonstellationen resultierten. Wie Roger Bacon ging man zumeist von sechs *leges* oder *sectae* aus: neben der *secta Christi*, die der Hebräer, Chaldäer, Ägypter, Sarazenen und schließlich der eschatologischen *secta Antichristi*. Im 16. Jahrhundert waren es, wie bei Geronimo Cardano (nun ohne astrologischen Zusammenhang), in der Regel vier *leges*: Juden, Christen, Mohammedaner und Heiden. Dass unser moderner Begriff der Religion genau an diese Begriffe anschließen könnte, zeigt sich daran, dass gelegentlich in ihrem Kontext auch schon von *religiones* die Rede sein konnte. Noch Gotthold Ephraim Lessing hat in seiner Wiedergabe der Ringparabel in *Nathan der Weise* die Begriffe *Religionen* und *Gesetze* als austauschbare Begriffe verwendet (vgl. Feil 2000b, 20).
- 31 Im Gegensatz zu *lex* hatte jedoch *secta* noch einen zweiten Bedeutungsstrang. Im frühchristlichen Formierungsprozess wurde die Gefolgschaft eines Lehrers mit dem Vorwurf der Häresie verbunden. Häresien wurden in Analogie zu den *didaskaliae*, den Lehrhäusern, beschrieben und auf ihren Begründer zurückgeführt, der jedoch als Urketter disqualifiziert wurde. Seine Anhänger*innen verstießen damit nicht als Einzelpersonen gegen den Glauben, sondern waren Teil einer Fehltradition (vgl. Hafner 2003, 370-386).
- 32 Weltecke behauptet, dass der Begriff *lex* erstaunlich gut an ähnliche Konzepte im asiatischen Raum anknüpfen könne. Sie stellt fest, dass diese Konzepte »eine so allgemeine, transreligiöse Bedeutung besaßen, wie sie ›Religion‹ als europäischer Begriff bis heute tatsächlich nicht erreicht hat« (Weltecke 2015, 28). Hans-Michael Haußig zeigt jedoch in seinem Buch *Der Religionsbegriff in den Religionen*, dass etwa das Konzept *dharma* in Hinduismus und Buddhismus lange Zeit gerade nicht komparatistisch angewendet wurde (vgl. Haußig 1999, 102) und eher funktionale Ähnlichkeiten mit *fides* als mit *lex* aufzuweisen scheint. Zwar weist der Begriff *dharma* bzw. *dhamma* ein großes Bedeutungsspektrum auf, das sowohl exklusivistische als auch komparatistische Elemente beinhaltet, jedoch geht es bei letzterem gerade nicht um

eine Gegenüberstellung unterschiedlicher Ordnungen. Vielmehr bezeichnet *dharma* sowohl die abstrakte Weltordnung als auch die konkreten Einzelteile, aus denen diese zusammengesetzt ist (vgl. Haußig 1999, 131). Im Judentum kam es erst in der Auseinandersetzung mit dem Islam zur Ausbildung von Konzepten, die dazu dienten, es in seiner Gesamtheit zu bezeichnen und nach außen hin abzugrenzen (vgl. Haußig 1999, 193). Einzig der Islam verfügte von Anfang an über eine Vielzahl von Begriffen, die es ermöglichen, sich selbst als auch andere Gemeinschaften sowohl exklusivistisch als auch komparatistisch zu bezeichnen (vgl. Haußig 1999, 243). Womöglich ging gerade von hier eine Entwicklung aus, die zur Herausbildung äquivalenter Begriffe auch im Christentum führte. Besonders *dīn* weist Ähnlichkeiten zu *lex* auf. Ob und inwiefern diese beiden Konzepte in einer tatsächlichen Wechselwirkung standen, ist bereits Gegenstand der Forschung geworden (vgl. Glei, Reichmut 2012).

Natio

- ³³ In der Vormoderne kommt eine ganze Reihe von Begriffen als Äquivalente zu unserem modernen Religionsbegriff in Frage. Sie erlaubten eine feine Differenzierung vieler verschiedener Aspekte. Gleichzeitig waren diese Begriffe aber keineswegs auf eine Bedeutung festgelegt, sondern zeichneten sich durch ein großes und zum Teil diffuses Bedeutungsspektrum aus. Sie fanden in unterschiedlichen Bereichen Verwendung, die auch aufeinander bezogen werden konnten.
- ³⁴ Ich möchte diese Begriffe, in denen ich bisher vor allem Feil und Weltecke gefolgt bin, um einen weiteren ergänzen, der auf den ersten Blick vielleicht nicht unbedingt in Frage zu kommen scheint: *natio*. Nation gilt als einer der entscheidenden Begriffe der Moderne. Bei seiner Genese wird jedoch leicht übersehen, dass er sich auch schon in Mittelalter und Früher Neuzeit großer Beliebtheit erfreute. Dabei steht der moderne Leser vor erheblichen Herausforderungen, diesen schillernden Begriff entsprechend einzurichten.
- ³⁵ Die Relevanz des Begriffs als Äquivalent für Religion soll hier am Beispiel von Nikolaus Cusanus' Schrift *De Pace Fidei* gezeigt werden. Nikolaus' Schrift entstand 1453 unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mohamed II. Sie ist ein Beispiel dafür, wie die Einheit der *una fide* zu der Vielheit der *leges* bzw. *sectae* in Beziehung gesetzt werden konnte.
- ³⁶ Der Friedensschluss geschieht bei Nikolaus in Form eines himmlischen Konzils mit Vertretern verschiedener *nationes*. Welche Irritation der Gebrauch dieses Begriffs auslöst, wird an der Übertragung von *De Pace Fidei* aus dem Lateinischen ins Deutsche durch Klaus Berger und Christiane Nord deutlich. Sie weisen in ihrem Vorwort auf die Schwierigkeit der Übersetzung hin:

»Wenn also beispielsweise der Verfasser im Zusammenhang mit Christen und Juden von *nationes* spricht, haben wir dies nicht mit ›Nationen‹, sondern mit ›Religionsgemeinschaften‹ oder, in eindeutig auf die Menschen verweisenden Kontexten, mit ›Religionen‹ wiedergegeben, weil Christen, Juden oder Moslems keine ›Nationen‹ im dem Sinne bilden, wie der Begriff heute verstanden wird« (Nikolaus 2002 [1453], 24).
- ³⁷ Nikolaus verwendet den Begriff der *natio* in der Funktion von *secta* bzw. *lex*, wenn er etwa schreibt, dass die *Iudaei* sagten, sie hätten ihren Auftrag durch Moses, die *Arabes* durch Mohammed, die *Christianii* durch Jesus. Und andere *nationes*, so Nikolaus, verehrten vielleicht ihre eigenen Propheten, durch deren Hände sie die göttlichen

Vorschriften erhalten zu haben behaupteten (vgl. Nikolaus 2002 [1453], 59). Die Gefolgschaft eines bestimmten Lehrers bzw. Propheten und die Befolgung der durch ihn vermittelten Vorschriften sind hier konstitutiv für eine *natio*.

- ³⁸ Nikolaus verwendet den Begriff aber noch in einem weiteren Sinn. Der Friedensschluss erfolgt bei ihm nicht etwa mit Vertretern von drei, sondern von 17 *nationes*: *Graecus*, *Ytalus*, *Arabs*, *Indus*, *Caldeus*, *Iudaeus*, *Scita*, *Gallicus*, *Persa*, *Syrus*, *Hispanus*, *Turkis*, *Allamanus*, *Tatarus*, *Armenus*, *Bohemus*, *Anglicus*. Allein die lateinische Christenheit ist damit durch sechs *nationes* repräsentiert: *Ytalus*, *Gallicus*, *Hispanus*, *Allamanus*, *Bohemus* und *Anglicus*. Nikolaus folgt hier der Einteilung in Konzilsnationen, wie sie besonders auf dem Konzil von Konstanz (1414-1418) in Erscheinung getreten waren. Dieses Konzil sollte die Einheit der abendländischen Christenheit wiederherstellen. Die Konzilsnationen wurden eingeführt, um zwei wesentliche Funktionen zu erfüllen. Sie fungierten zum einen als Sortierinstrumente, um das diffus zusammengesetzte Plenum in funktionierende Abstimmungs- und Beratungskörper zu gliedern. Zugleich repräsentierten sie aber auch jene diffuse Vielheit (vgl. Helmuth 2014, 33). Jedoch waren sie gerade keine Fraktionen, die bestimmte Interessen vertraten. Die Einteilung in *nationes* beruhte auf Ansätzen regionaler Differenzierung früherer ökumenischer Konzilien und hatte außerhalb der Konzilsversammlung keine Daseinsberechtigung. Ihr Sinn bestand darin, Kontroversen in die *nationes* zu verlagern, um so Konflikte auf Ebene des Gesamtkonzils abzumildern. Dabei wurde sowohl die Frage nach der Existenzberechtigung der Konzilsnationen, als auch, wie diese voneinander abzugrenzen seien, heftig diskutiert. Die auf Opportunität ausgerichtete Debatte verhinderte allerdings eine konsensfähige Begriffsbildung. Man spielte mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs und nutzte, je nach Interessenlage, verschiedene, sich auch widersprechende Argumentationsmuster (vgl. Schmidt 1999, 472-484).

»Standen die *nationes* für Teile der Christenheit jenseits politischer Grenzziehungen, standen sie für Königreiche und deren Häupter, standen sie nur für die Geistlichkeit eines Gebiets oder ganze Abstammungs- und Sprachgemeinschaften?« (Hirschi 2005, 139).

- ³⁹ Nikolaus unterscheidet neben den sechs Konzilsnationen elf weitere *nationes*, bei denen sich oft nur aus den von ihnen vertretenen Positionen vermuten lässt, wen sie jeweils repräsentieren. Bei manchen ist eine Zuordnung auch dann noch kaum möglich. *Graecus* etwa vertritt die Position der antiken Philosophie, *Scita* die der orthodoxen Ost-Kirche, *Syrus* und *Armenus* die der orientalisch-orthodoxen Kirchen, *Caldeus* die des mit Rom unierten Teils der Apostolischen Kirche des Ostens (der so genannten Nestorianer), *Arabs* und *Turkis* die der Muslime, *Iudaeus* die der Juden, *Indus* die der polytheistischen Heiden. *Tatarus* steht womöglich für die Mongolen. Kaum festlegen lässt sich *Persa*, der eine philosophische Christologie für Nicht-Christen entwickelt, so Kurt Flasch (vgl. Flasch 1998, 360). Alle diese Zuordnungen ließen sich problematisieren. Wie schwierig sie sind, zeigt auch die Übersetzung von Berger und Nord, die manche der *nationes* identifizieren, andere jedoch unkommentiert lassen (vgl. Nikolaus 2002 [1453]).

- ⁴⁰ *Nationes* waren Gemeinschaften, die durch viele verschiedene Merkmale konstituiert werden konnten. Je nachdem, welches Merkmal in Anschlag gebracht wurde, entstanden unterschiedliche Gruppen. Für einzelne *nationes* konnten auch jeweils verschiedene Merkmale konstitutiv sein. *Nationes* konnten aber auch einfach für eine gewisse Diversität stehen, ohne dass man jeweils festlegte, wonach man unterschied. Mittels *nationes* konnte man nach Religionen, Kirchen, Sprachen, Abstammungen,

Regionen, Reichen und Obrigkeitkeiten differenzieren. Sie konstituierten verschiedene Räume, deren Grenzen eher ausnahmsweise und nur in manchen Fällen deckungsgleich waren. Damit trug man den Bewegungen Rechnung, denen diese Grenzen damals ausgesetzt waren. Hier liegt auch der entscheidende Unterschied zum modernen Nationsbegriff, der von einer Übereinstimmung der einzelnen Merkmale ausgeht.

- ⁴¹ Wenn *fides* eher die Beziehung zu Gott und *lex* eher die Ordnung, in der sich die *fides* entfaltete, beschrieb, dann bezeichnete *natio* eher die Gemeinschaft, welche eine bestimmte *lex* in einem bestimmten Rahmen befolgte. Wie schon *fides* und *lex* auch synonym verwendet werden konnten, ist dies auch bei *lex* und *natio* der Fall.
- ⁴² Zwar wurden oben *fides* und *lex* bezüglich ihrer Funktion als exklusivistisch und komparatistisch unterschieden, jedoch handelte es sich hierbei nicht um klar voneinander unterschiedene Diskurse. Dies zeigt sich schon daran, dass *fides* und *lex* auch synonym verwendet werden konnten. Es gab kein Reden über *fides*, *lex* und *natio* jenseits dieser Begrifflichkeiten, man sprach immer aus einer bestimmten Zugehörigkeit und Position heraus.

Fazit

- ⁴³ Wer sich mit Religion in unserem heutigen Sinn in Mittelalter und Früher Neuzeit beschäftigen möchte, ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass dieser Bereich damals nicht von anderen unterschieden war. Alles hatte eine religiöse Komponente. Die Existenz Gottes stand außer Frage, er wurde in allen Bereichen sowohl als Fundament als auch als Ziel mitgedacht. Es gab kein Außerhalb der Religion. Es stand jedoch eine Vielzahl an Konzepten zur Verfügung, um unterschiedliche Aspekte dessen, was wir heute unter Religion subsumieren, differenziert betrachten zu können. Deswegen kommt nicht nur ein einziger Begriff als Pendant zu unserem modernen Religionsbegriff in Frage, sondern verschiedene.
- ⁴⁴ Keiner dieser Begriff lässt sich jedoch bruchlos in *Religion* übersetzen. Zwar deckt *fides* in Kombination mit *religio*, *cultus* und *pietas* eher die Aspekte ab, die wir auch heute als Bestandteile einer Religion identifizieren, jedoch ist dieser Begriff stark normativ aufgeladen und auf das Christentum beschränkt. Dies bedeutet aber nicht, dass man dessen Umwelt undifferenziert wahrnahm. Hierzu standen Begriffe wie *secta* oder *lex* zur Verfügung. Von ihrer Funktion her entsprechen sie eher unserem heutigen Religionsbegriff, jedoch bezeichnen sie gesamtgesellschaftliche Ordnung und umfassen damit sehr viel mehr als nur die Religion. Mittels *natio* konnte sowohl interne als auch externe Diversität reflektiert werden, allerdings war auch hier Religion nur ein Merkmal unter vielen.
- ⁴⁵ Dieses Begriffsinstrumentarium stellte auch schon Zeitgenossen vor kaum zu lösende Herausforderungen. Bei der Mission in Asien wurde etwa im Ritenstreit die Frage akut, wieviel und ob überhaupt Anpassungen an die lokalen Traditionen ohne Gefahr für die *fides* erlaubt seien (vgl. Cummins 1993, 1). Das Problem war, dass man andere Gesellschaften nur in ihrer Gesamtheit als *lex* erfasste und eben keinen konkreten Bereich der *fides* ausmachen konnte oder wollte, den man einfach hätte ersetzen können, während man anderes beibehielt. Wie eingangs erwähnt, war es im Prinzip notwendig, die ganze Gesellschaft zu wechseln bzw. zu verändern, wenn man deren Religion verändern wollte.

- ⁴⁶ Wer nun heute *Religion(en)* im vormodernen Europa untersuchen möchte, kann dies auf zweierlei Weise tun. Er kann entweder einen aktuellen Religionsbegriff zur Anwendung bringen oder er kann sich an den Begriffen und Konzepten der damaligen Zeit orientieren. In jedem Fall ist jedoch eine Transferleistung zu erbringen und damalige mit heutigen Konzepten in Beziehung zu setzen. Wer dies nicht tut, wird durch Anwendung eines anachronistischen Begriffsinstrumentariums zu falschen Schlüssen gelangen. Wer eher an Fragen zu christlichen Glaubensinhalten, Praxen und der Institution Kirche interessiert ist, sollte sich am Begriffskomplex der *fides* orientieren. Die normative Funktion dieses Begriffs sollte jedoch nicht zu dem Schluss führen, dass Vielfalt grundsätzlich bekämpft wurde. Wer sich dagegen für die gesamtgesellschaftliche Relevanz von Religion und den Umgang mit der Diversität von gesellschaftlichen Ordnungen interessiert, sollte sich eher an den Begriffen *lex* und *natio* orientieren. *Secta* stellt gewissermaßen die Nahtstelle zwischen beiden Begriffskomplexen dar. Mit diesem Begriff konnte sowohl wertend als auch neutral Vielfalt in Relation zur *fides* thematisiert werden.
- ⁴⁷ Wünschenswert für die Erforschung von *Religion(en)* im Mittelalter und Früher Neuzeit ist in jedem Fall eine genauere begriffliche Differenzierung. Oft ist nicht klar, welcher Begriff als Maßstab angelegt wird. Leider wird hier zu selten klar unterschieden und auch innerhalb derselben Forschung hin und her gewechselt, ohne dies zu markieren oder zu reflektieren (z. B. bei Gladigow 2006). Die Begriffe sind eben nicht austauschbar, sondern setzen unterschiedliche Grenzen und Akzente. Wer einfach nur von Religion im Mittelalter und Früher Neuzeit spricht, müsste unter einem solchen Titel eigentlich eine Universalgeschichte schreiben.
- ⁴⁸ Bedauernswert ist auch, dass das Feld der europäischen Religionsgeschichte in weiten Teilen anderen Disziplinen wie der Geschichte und Theologie überlassen wird. Religionswissenschaftliche Stimmen sind eher selten. Dabei könnten Erkenntnisse über die Religion vor der Religion auch zu einem besseren Verständnis der Probleme beitragen, mit denen Religionswissenschaftler*innen heute, etwa bei der Definition von Religion, konfrontiert sind. Bei Religion handelt es sich um ein relativ junges Konzept, in dem Diskurse gebündelt sind, die zuvor über Jahrhunderte unter verschiedenen Begriffen verhandelt wurden. *Religion* umfasst mehr als jeder dieser Begriffe. Gleichzeitig umfasst sie jedoch auch weniger. Alle diskutierten Begriffe bezeichnen nicht nur einen Aspekt von Gesellschaft, sondern ganze Gesellschaften. Ein Nachhall dieser Form von Ordnung ist auch heute noch sichtbar. Im westlichen Alltagsverständnis von Religion besteht weiterhin die Neigung, Staaten eine (und nur eine) entsprechende Religion zuzuweisen. Dies wird etwa am Beispiel des deutsch- und englischsprachigen Eintrags auf Wikipedia zum Stichwort *Religion* deutlich. Dort findet sich jeweils eine Weltkarte, welche die vorherrschenden Religionen nach Staaten zeigt (vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Religion>, <https://en.wikipedia.org/wiki/Religion>). Zwar werden dort auch einige Staaten gestreift abgebildet, um zu verdeutlichen, dass es zwei vorherrschende Religionen gebe. Dies belegt meiner Ansicht nach jedoch gerade kein Aufbrechen, sondern ein Festhalten an dieser Vorstellung, Widersprüchen zum Trotz.
- ⁴⁹ Michael Bergunder hat in seinem Artikel »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft« darauf hingewiesen, dass das Alltagsverständnis von *Religion* eine wesentliche Legitimierungsfunktion in den expliziten Religionsdefinitionen der Religionswissenschaft spielt. Dabei macht er auf

zwei Probleme aufmerksam: Zum einen bleibe diese Funktion häufig unreflektiert. Zum anderen sei weitgehend unerforscht, was dieses Alltagsverständnis umfasse, es werde jedoch als konsensfähig und unumstritten vorausgesetzt (vgl. Bergunder 2011, 12f.). Um dies aufzuarbeiten, setzt sich Bergunder unter anderem für eine Historisierung von Religion ein (vgl. Bergunder 2011, 18). Ich hoffe, mit meinem Artikel einen Beitrag zu dieser Historisierung leisten zu können. Es bleibt zu klären, ob und wie das heutige Verständnis von Religion an die vorgestellten Konzepte anknüpft. Bestehen hier neben den gezeigten strukturellen Ähnlichkeiten auch genealogische Verbindungen? Inwiefern wirken die älteren Bedeutungsstränge bis heute fort? Erfolgte die Vermittlung tatsächlich, wie von Feil behauptet und eingangs zitiert, über einen neuzeitlich-protestantischen Religionsbegriff, der im 20. Jahrhundert wiederum von einem neuen Verständnis von Religion abgelöst wurde? Oder liegt nicht auch in der Moderne eine Vielzahl von Konzepten vor, die zwar denselben Namen Religion tragen, sich aber aus unterschiedlichen Diskursen speisen? Eine Klärung dieser Fragen kann nicht nur das heutige Alltagsverständnis von Religion beleuchten, sondern auch eine neue Sichtweise auf die Vielzahl der expliziten Religionsdefinitionen der Religionswissenschaft liefern.

- 50 Dieser Artikel entstand im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen.
-

BIBLIOGRAPHY

- Bergunder, Michael 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.« *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1): 3-55.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Cummins, J. S. 1993. *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Aldershot: Scolar Press.
- Feil, Ernst. 1986. *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 1997. *Religio II. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 2000a. *Religio III. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom frühen Rationalismus bis zur Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, Ernst. 2000b. Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von »Religion«. In: *Streitfall »Religion«. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, hg. von Ernst Feil, 5-35. Münster: Lit.

- Feil, Ernst. 2007. *Religio IV. Die Geschichte eines neuzeitlichen Begriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flasch, Kurt. 1998. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt (Main): Klostermann.
- Gladigow, Burkhard. 2006. »Europäische Religionsgeschichte seit der Renaissance.« *Zeitenblicke* 5 (1). Letzter Zugriff: 25. Juni 2018. http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Gladigow/index_html, URN: urn:nbn:de:0009-9-2866.
- Glei, Reinhold; Reichmuth, Stefan. 2012. »Religion between Last Judgement, Law, and Faith. Koranic dīn and its rendering in the Latein translation of the Koran.« *Religion* 42 (2): 247–271.
- Hafner, Johann. 2003. *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*. Freiburg: Herder.
- Hartley, Leslie Poles. 1953. *The Go-Between*. Harmondsworth: Penguin books.
- Haußig, Hans-Michael. 1999. *Der Religionsbegriff in den Religionen*. Berlin: Philo.
- Helmrath, Johannes. 2014. Das Konzil von Konstanz und die Epoche der Konzilien (1409-1449). In: *Das Konzil von Konstanz als europäisches Ereignis. Vorträge und Forschungen LXXIX*, hg. von Gabriela Signori und Birgit Studt, 19-56. Ostfildern: Thorbecke.
- Hirschi, Casper. 2005. *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*. Basel: Wallstein-Verlag.
- Koselleck, Reinhart 2006. Sprachwandel und Ereignisgeschichte. In: Koselleck, Reinhart. *Begriffsgeschichten*, 32-55. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Le Goff, Jacques 2016. Ein langes Mittelalter. In: *Geschichte ohne Epochen? Ein Essay*, 63-84. Darmstadt: Philipp von Zader.
- Neuner, Peter. 1988. Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 4, hg. von Walter Kern, Hermann Pottmeyer und Max Seckler, 51-67. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Nikolaus von Kues. 2002 [1453]. *Vom Frieden zwischen den Religionen. Lateinisch-deutsch*. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord. Frankfurt (Main): Insel Verlag.
- Lübke, Hermann. 2004 [1986]. *Religion nach der Aufklärung*. München: Fink.
- Luhmann, Niklas. 1989. Die Ausdifferenzierung der Religion. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 259-357. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Pohlig, Matthias; Lotz-Heumann, Ute; Isaiasz, Vera; Schillig, Ruth; Bock, Heicke; Ehrenpreis, Stefan. 2008. *Säkularisierung in der frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Pollack, Detlef. 2016. Was ist Religion? Eine kritische Diskussion. In: *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*, hg. von Ines Jacqueline Werkner, 60-91. Baden-Baden: Nomos.
- »Religion.« Letzter Zugriff 27. Dezember 2018. <https://de.wikipedia.org/wiki/Religion>.
- »Religion.« Letzter Zugriff 27. Dezember 2018. <https://en.wikipedia.org/wiki/Religion>.

Schmidt, Hans-Joachim. 1999. *Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa*. Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.

Weber, Max. 2004 [1904]. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Vollständige Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler. München: C.H. Beck.

Weltecke, Dorothea. 2015. Über Religion vor der »Religion«. Konzeptionen vor der Entstehung des neuzeitlichen Begriffes. In: *Religion als Prozess: kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, hg. von Thomas G. Kirsch, Rudolf Schlägl und Dorothea Weltecke, 13-34. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

NOTES

1. Ich nutze in diesem Artikel das Gendersternchen. Die Umsetzung gendergerechter Sprache im Kontext einer historischen Untersuchung stellt eine besondere Herausforderung dar, für die es bisher leider immer noch zu wenige Vorlagen gibt. In vielen Bereichen gilt es noch, zu klären, ob und inwieweit Frauen aktiv geworden sind und auch sie Rollen innehattten, die bisher ausschließlich Männern zugeschrieben worden sind. Diese Frage stellte sich etwa, wenn es später um Lehrer und Philosophen geht, die in der Antike Schulen bzw. sectae begründet haben. Ich möchte nicht ausschließen, dass auch Philosophinnen damals eine Anhängerschaft hatten, die man als sectae bezeichnet hat, habe aber hierzu in der bisherigen Forschung keine Auskunft finden können. Würde ich hier nun gleichberechtigt Frauen miteinbeziehen, würde dies womöglich den historischen Tatsachen widersprechen. Deshalb habe ich mich dazu entschlossen, allein die männliche Form zu verwenden, wenn nicht geklärt ist, dass tatsächlich auch Frauen zu diesem Bereich Zugang hatten. Eine weitere Schwierigkeit bildet die Wiedergabe von historischen Begriffsverwendungen. Ich übernehme nicht nur in direkten, sondern auch in indirekten Zitaten und Übersetzungen die im Original verwendeten Genderungen. Dies ist zum Beispiel im Rahmen der lex bei Pierre Abaillard und Roger Bacon der Fall.

ABSTRACTS

Wer *Religion* im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa untersuchen will, ist mit ähnlichen Schwierigkeiten konfrontiert wie bei der Anwendung des Begriffs in außereuropäischen Kontexten. Die Menschen damals verfügten allenfalls über vergleichbare, nicht aber identische Konzepte. In meinem Artikel werde ich drei dieser möglichen äquivalenten Religionskonzepte vorstellen und auf ihre Anschlussfähigkeit diskutieren: *fides*, *lex* und *natio*. Um diese Begriffe besser einordnen zu können, wird es zunächst darum gehen, einige grundsätzliche Unterschiede der Rolle von Religion im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit im Gegensatz zur Moderne in den Blick zu nehmen.

Anyone applying the category of religion to medieval and early modern Europe faces difficulties similar to those of approaching religion in non-European contexts. People of earlier periods did not share our modern notion. They used comparable concepts but not identical ones. In my article, I will introduce three of them: *fides*, *lex*, and *natio*, and discuss their relevance for the study of religion from a modern perspective. To place these concepts in a wider context I will

discuss some major differences between religion in medieval and early modern Europe in contrast to Modernity first.

INDEX

Keywords: Religion, Middle Ages, Early Modern Age, Secularization

Schlüsselwörter: Religionsbegriff, Mittelalter, Frühe Neuzeit, Säkularisierung

AUTHOR

ULRIKE KOLLODZEISKI

Ulrike Kollodzeiski ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Religionswissenschaft, Prof. Catherina Wenzel, Goethe Universität Frankfurt, und am LOEWE Schwerpunkt »Religiöse Positionierung« im Teilprojekt »Konstellationen religiöser Positionierung in der Dynamik europäisch-asiatischer Kulturkontakte im 17./18. Jh.«
kollodzeiski@em.uni-frankfurt.de