Über Religion vor der „Religion“:

Konzeptionen vor der Entstehung des neuzeitlichen Begriffes

DOROTHEA WELTECKE

„Religion“ ist einer der Wissenschaftsbegriffe der Gegenwart, bei dem Definition des Gegenstandes und Begriffsgeschichte untrennbar verbunden sind. Im Jahr 1992 wurde der Stand der Forschung im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* wie folgt zusammengefasst:

a) Es gibt [außer „Religion“] keinen Oberbegriff für alle Religionen der Menschheit; b) es gibt keinen Begriff, der als einziger alles das umfaßt, was heute mit „Religion“ bezeichnet wird; auch zusammengekommen decken sie nicht alles das ab, was mit dem modernen Religions-Begriff gemeint ist; c) entgegen einer modernen Bedeutung von „Religion“ legen die älteren Begriffe den Akzent auf den äußeren [sic!] Vollzug der Religionen, die Beobachtung kultischer Gebote und Vorschriften und die Befolgung des (religiösen) Gesetzes.¹

Seit dem Erscheinen des *Historischen Wörterbuchs* wurde die Debatte über den Begriff und die Definition von „Religion“ intensiv geführt. Durch die breite Forschung auf diesem Gebiet ist die Darstellung des Wörterbuchs daher heute zum Teil überholt. Ob „Religion“ überhaupt ein Phänomen *sui generis* sei, ist eine diskutierte Frage.² Nicht wenige Religionswissenschaftler bezweifeln die Angemessenheit des Begriffes in Bezug auf vormoderne und außereuropäische Erscheinungen; Gruppen verweigern von sich aus die Bezeichnung „Religion“ für ihren eigenen Glauben.³ Andererseits wurde diese These von der Unangemessenheit des Religionsbegriffes etwa für asiatische Religionen ihrerseits als bevormundend kritisiert. Dagegen wurde gefordert, deren eigene Objektbezeichnungen überhaupt erst zu untersuchen, bevor Urteile gefällt werden.⁴ Der moderne Begriff von „Religion“ als abstrakte Konzeption wie als universaler Sammelbegriff für alle Religionen der Welt ermöglichte und ermöglicht also in der Tat vergleichendes Untersuchen.⁵ Doch spätestens als Ergebnis

¹ Dierse u. a., Religion, S. 632–633.

² Auffahrt u. a., Religionswissenschaft.

³ So schon Feil, Religio, S. 127; Asad, Genealogies; ders., Classic. Als Überblick vgl. McCutcheon, Religion; Ahn, Eurozentrismen. Eine vorzügliche Zusammenfassung der Diskussion zuletzt in Bergunder, Religion. Die spätantike Entstehung einer Konzeption von Religion im Christentum, die zugleich dem Judentum zugeschrieben, von diesem aber zurückgewiesen wurde, analysiert Boyarin, Border Lines; ders., Invention. In der Tendenz ähnlich wie Bergunder, wenn auch aus philosophischer statt aus kulturwissenschaftlicher Perspektive, verortet Stünkel, Religio, Funktion und Nutzen des Religionsbegriffs in der Kommunikation und in der Pragmatik. Diese Vorschläge erscheinen überzeugender als die Vermeidung oder Abschaffung des Begriffes.

⁴ Schalk u. a., Religion.

⁵ Für die Notwendigkeit plädiert daher Enders, Religionsbegriff.

der postkolonialen Kritik wurde festgestellt, dass er nicht absolut gesetzt werden darf.⁶

Diese Kritik in empirische Forschung umzusetzen, wäre der nächste Schritt. Einige Elemente der älteren Annahmen wurden jedoch nach wie vor nicht beiseite geräumt. Der moderne Begriff ist in seinem religionswissenschaftlichen Gebrauch heute immer noch oft mit Normen verbunden. Die Abwertung dessen, was oben als „äußerer Vollzug“ der Religion bezeichnet wurde, gehört nach wie vor ganz wesentlich dazu. Besonders in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit nicht-christlichen religiösen Kulturen tritt diese Abwertung zu Tage.⁷ In den öffentlichen und politischen Debatten sind diese Normen auch mit konkreter Machtausübung verbunden. Sie führten in der Kopftuchdebatte zu Entscheidungen darüber, welche Aspekte von Religion als zu ihrem Kern gehörig anerkannt und deshalb geschützt werden müssen, und welche vermeintlich äußerlich sind und damit als entbehrlich zu gelten haben.⁸

Moderne Normen von Religion bestimmen auch den Ton der Darstellung mittelalterlicher Religionskonzeptionen. Ihre Geschichte wird immer noch, wie in dem oben zitierten Wörterbuchartikel, hauptsächlich als Depravationsgeschichte betrachtet. Denn auch ihr fehlt ein einzelner Begriff, der alle Aspekte dessen umfasste, was heute als „Religion“ bezeichnet wird. Außerdem wird den mittelalterlichen Konzepten auch ihre vermeintliche Äußerlichkeit vorgeworfen. Neuere Darstellungen werden zudem erkennbar von gegenwärtigen Debatten beeinflusst und seit jüngst von der Kritik an der mangelnden Toleranz mittelalterlicher Religionskonzeptionen durchzogen. Alle Anstrengungen der Forschung konzentrierten sich, mit Ausnahmen, immer noch auf die Vorgeschichte des modernen Begriffes „Religion“. Dagegen wurde bisher kaum versucht, andere Konzeptionen aus dem religiösen Feld in den Blick zu nehmen. Wo dies geschieht, wird die Forschung gelegentlich von semantischer Unkenntnis behindert.⁹

Hier soll daher zweierlei versucht werden: Zum einen gilt es, nach vielen Jahrzehnten der Forschung zur Vorgeschichte von „Religion“, den Stand der Forschung zu charakterisieren und neue methodische Perspektiven aufzuzeigen. Zum anderen soll die schon lange bekannte Tatsache, dass eben tatsächlich unterschiedliche Konzeptionen im Feld dessen liegen, was heute als „Religion“ bezeichnet wird, erstmals für die Analyse fruchtbar gemacht werden. Die Auswahl der hier vorgestellten Konzeptionen muss auf dem Stand des heutigen Wissens exemplarisch und unvollständig sein. Sie ergibt sich aus der Häufigkeit und der besonderen Prominenz dieser Begriffe in den Quellen und zum Teil bereits in der Wissenschaft. Die diskutierten Konzeptionen beziehen sich einerseits auf unterschiedliche Voraussetzungen und Tätigkeiten im Vollzug der Beziehung zu Gott. Sie dienen andererseits als Gattungsbezeichnung für reli-

⁶ Siehe Anm. 3 und 4.

⁷ Zur historischen und religionswissenschaftlichen Kritik an dieser normativen Beurteilung gegenüber „äußeren“ oder „ritualistischen“ Religionen die vorzügliche Untersuchung von DeWeese, Islamization.

⁸ Amir-Moazami, Religion.

⁹ Vgl. als Beispiel Molnár, Construction.

giöse Gruppen bzw. für Religionen (*religio, cultus, doctrina, fides, secta, lex*). Wie sich zeigen wird, ist die Bedeutung dieser Wörter im Detail in der Forschung zum Teil höchst umstritten, da sich die Schattierungen nicht gut trennen lassen. Besonders zentral erschien bisher, bedingt durch die lange Diskussion um *religio* als Vorläufer von „Religion“, die Entscheidung, ob eine Konzeption als Gattungsbezeichnung in Frage kommt und ob und in welcher Weise diese Bezeichnung dogmatisch wertet.

1. Zu *religio*

Religio ist homophon zu „Religion“.¹⁰ Das Wort gilt deshalb bisher unbestritten als Vorläufer von „Religion“, obwohl es gute Gründe gibt, die direkte Genealogie zu bezweifeln. Sowohl für die Antike im Übergang vom paganen, römischen Verständnis zum Christentum als auch für die Literatur des Mittelalters liegen hier die weitaus meisten Untersuchungen vor.¹¹ Es finden sich Analysen zum frühmittelalterlichen *religio*,¹² vor allem aber zu den scholastischen Theologen des Hoch- und Spätmittelalters.¹³

Zwei semantische Aspekte von *religio* sind unstrittig: *Religio* erscheint erstens bis ins 14. Jahrhundert als Bezeichnung für das, was einhellig mit „Gottesverehrung“ am besten übersetzt gilt. Zweitens ist es ein Terminus für die religiösen Orden des Mittelalters.

„Gott ehren“

Mit *religio* ist nicht die praktische Ausführung gemeint (*cultus*). *Religio* ist eine anthropologische Kategorie als natürliches, allen Menschen gegebenes Vermögen oder die deshalb mögliche Tugend, Gott bereitwillig zu ehren.¹⁴ Dass der einflussreiche Theologe Thomas von Aquin (1124/5–1274)¹⁵ starkes Gewicht auf die moraltheologische Bedeutung legte, ist kürzlich nochmals hervorgehoben worden.¹⁶ Interessanter noch erscheint hier die Tatsache, dass Thomas tatsächlich die Frage disputiert, ob *religio* eine *virtus* (Tugend) oder ein *donum* (Geschenk) – also in der Sprache der Gegenwart eine anthropologische Konstante – sei.

Bei Marsilio Ficino (1433–1499) fällt die Entscheidung nun vollständig zugunsten der Annahme, *religio* sei ein allen Menschen natürlich gegebenes Ge-

¹⁰ Summarisch sei auf die Einträge von Du Cange, Glossarium, und Niermeyer, Mediae Latinitatis, zu allen besprochenen Wörtern verwiesen.

¹¹ Literatur z. B. Sachot, Christianisme; Zinser, Religio. Besonders nützlich sind auch die Publikationen von Andreas Bendlin, z. B. Bendlin/Rüpke, Religion.

¹² Löwe, Rom.

¹³ Zu Quellen und zur älteren Literatur Feil, Religio. Vgl. außerdem Feil, Religion; weiteres bei Dierse u. a., Religion, zu Quellen und Literatur.

¹⁴ Feil, Religio, passim; Dierse u. a., Religion, S. 637–640.

¹⁵ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, II–II, qu. 81–82.

¹⁶ Vosman, Thomas von Aquin.

baren.¹⁷ Alle Menschen ehren Gott, es sei denn, sie sind an Melancholie erkrankt.¹⁸ Insgesamt beobachtet man, dass sich im 15. Jahrhundert etwas ändert; *religio* erscheint öfter, wenn auch immer noch moderat, und ihr semantisches Spektrum scheint sich zu erweitern. Entsprechend große Kontroversen werden in der Forschung um *religio* für diese Zeit ausgetragen. Autoren wie Nikolaus von Kues (1401–1464)¹⁹ oder Marsilio Ficino sind zentrale Bezugspunkte der Theologie- und Philosophiegeschichte. Die Debatten kreisen oft um die Frage, ob bei diesen Autoren bereits der moderne Religionsbegriff ausgebildet ist oder nicht.

Den Argumenten kann hier nicht im Einzelnen nachgegangen werden. Für unsere Zwecke sei hervorgehoben, dass die Diskussion modellhaft zeigt, wie sehr auch die Interpretation von *religio* von den Idealen und dem allgemeinen Geschichtsverständnis der Interpreten abhängig ist. Die theologische Vision des Nikolaus von Kues für den Frieden im Glauben und das Programm der platonischen Theologie von Marsilio Ficino sind offenbar inhaltlich noch zu brisant, um rein antiquarisch behandelt werden zu können.

Wer Nikolaus' und Ficanos Gebrauch von *religio* als „Religion“ versteht, sieht hier erste Vertreter eines rationalen, auch toleranten Umgangs mit Religionen.²⁰ Dann beginnt mit der Renaissance die Neuzeit. Für denjenigen, der in *religio* bei Nikolaus und Ficino den alten Begriff sieht, beginnt die Neuzeit später. Man steht dann dem als „mittelalterlich“ deklarierten Verständnis von Religion entweder kritisch gegenüber oder bedauert dessen Verschwinden.

Ersteres gilt für Glei und Reichmuth, deren Position hier erörtert werden soll, weil sie unmittelbar das Problem des Vergleichens und Wertens mit Konzeptionen von Religion aufgreifen.²¹ Sie betonen, *una religio* bei Nikolaus von Kues sei der alte exklusivistische Begriff des Christentums. Er bedeute nichts anderes als *vera religio*. Dies sei in der Folge von Augustinus (354–430) das gültige Verständnis von *religio* im Mittelalter geworden; es könne im Christentum keine andere *religio* geben.²² Deshalb habe das Wort *religio* auch nicht für andere Religionen oder für die Religion allgemein gebraucht werden können. Der Testfall, den Glei und Reichmuth vorführen, sind die seit dem 12. Jahrhundert einsetzenden lateinischen Quranübersetzungen. Das arabische Wort *dīn*, das im Quran funktional äquivalent zu „Religion“ steht – ohne dass dies hier weiter problematisiert sei – wird niemals mit *religio* übersetzt.

Dass Nikolaus und Ficino das Heil nur im Christentum erblicken konnten, steht außer Frage. Aber in der Tat, Übersetzungsgleichungen können das Verständnis der Zeitgenossen beleuchten. Auch trifft es sicher zu, dass *religio* etwa

¹⁷ Feil, *Religio*, S. 191–207; Euler, *Theologie*. Vgl. Gladigow, Marsilio Ficino; Leinkauf, *Philosophie*.

¹⁸ Eine Zusammenstellung der Passagen findet sich in dem interessanten Beitrag von Hankins, Ficino. Entgegen Hankins glaube ich allerdings nicht, dass Ficino Atheismus bekämpft.

¹⁹ Als jüngere Beispiele Euler, Nikolaus von Kues; Bidesse, Ramon Llull; Riedenauer, *Pluralität; Stünkel, Religio*, dort auch aktuelle Literatur; für die ältere Literatur siehe auch Feil, *Religio*, S. 138–159.

²⁰ Dierse u. a., *Religion*, S. 640–643; kritisch dagegen Stünkel, *Religio*, S. 42 u. a.

²¹ Glei/Reichmuth, *Religion*.

²² Ebd., S. 260.

im spätantiken Rechtswerk des Römischen Reiches, dem Codex Theodosianus, als *vera religio* verstanden werden konnte.²³ Auch im Früh- und Hochmittelalter konnte man auf Münzen, in Viten, in Rechtstexten, in der Theologie von *religio christiana* sprechen, um sie von anderen abzusetzen. Die Abgrenzung galt insbesondere dem Judentum, wie dies auch Gleis und Reichmuth beobachtet haben.²⁴ Aber das Vorkommen von *religio* beschränkt sich nicht darauf. Es wäre ein grober Fehler, *religio* in der genannten Erörterung von Thomas mit „Christentum“ oder *vera religio* zu übersetzen. Ob *donum* oder *virtus*, man konnte *religio* als etwas ganz allgemein Vorhandenes denken.

Und noch vielfältiger gestaltete sich der Wortgebrauch, wenn im Itinerar des Dominikaners Riccoldo da Monte di Croce (1243–1320) *religio* sich auf etwas bezieht, das dem Studium und der Administration als drittes Tätigkeitsfeld hinzugesellt wird – und zwar der Muslime!²⁵ Was Riccoldo im Übrigen von der *perfidia Macchometi*²⁶ hielt, hat er stets mit äußerster Schärfe betont. Das hielt ihn aber nicht davon ab, die *opera perfectionis* der Muslime herauszustellen, zu denen neben dem Studium das regelmäßige Gebet, die Almosen und der Respekt vor dem Namen Gottes gehörten.²⁷ Schließlich trifft es bis in die Gegenwart nicht zu, dass exklusivistische Theologie Religionsvergleiche und auch Respekt verhindert. Also ist es ein Fehlschluss, den eigentümlich zurückhaltenden Gebrauch von *religio* vor 1450 damit zu erklären. Theologische Exklusivität und Nicht-Gebrauch von *religio* sind Tatsachen – aber sie hängen nicht ursächlich zusammen.

2. „Orden“

Im Religionsgespräch vor dem Mongolenkhan, das im Reisebericht Wilhelms von Rubruk (1215–1270) beschrieben wird, heißt es: „Officium nostre religionis est predicare Evangelium omnibus hominibus“. Dies ist zu übersetzen mit: „Die Aufgabe unseres Ordens (nämlich der Franziskaner, nicht „unserer Religion“) ist es, allen Menschen das Evangelium zu predigen“. ²⁸ Diese zweite Bedeutung von *religio* ist nicht strittig. Sie liegt vor, wenn im Vierten Laterankonzil 1215 wegen der Verwirrung durch die Verschiedenheit (*diversitas religionum*) verboten wird, einen neuen Orden (*nova religio*) zu bilden.²⁹ Die

²³ So Zinser, *Religio*, S. 215–19: Codex Theodosianus, 16, 4, 2; 16, 11, 1. In diesem Kapitel ist jedoch präziser auch von „una et vera fides catholica“ die Rede, so dass die Bedeutung von *religio* nicht mit *fides* synonym zu sein scheint.

²⁴ Z. B. Löwe, Rom; COD, Lateran IV, S. 70.

²⁵ Riccoldo da Monte di Croce, *Pérégrination*, S. 154: „In eadem ciuitate scilicet in Baldacco fuit sedes et principalitas Sarracenorum quantum ad studium et religionem et quantum ad dominium.“

²⁶ Ebd., S. 156: „Nos igitur, cum desideraremus euacuare perfidiam Macchometi“.

²⁷ Ebd., S. 156–164. Zu Riccoldo siehe Weltecke, Macht; Schiel, Riccoldus von Monte Croce; dies., *Mongolensturm*, S. 128–149.

²⁸ Wilhelm von Rubruk, *Sinica*, S. 292.

²⁹ COD, Lateran IV, S. 242: „Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducta, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inueniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat.“

Ausdifferenzierung der religiösen Orden entfachte seit dem 12. Jahrhundert eine heftige Debatte zu dieser *diversitas religionum*. In den letzten Jahren hat sie einiges Interesse gefunden. Aktuell untersucht Sina Steckel in einem systematischen Forschungsprojekt, ob diese Diskussion nicht doch Vorbereitung und Ursache für eine Ausweitung von *religio* mit auf andere Religionen gewesen ist.³⁰

Ein anderes Problem sei hervorgehoben: Diese doppelte Bedeutung von *religio* wird mitunter übersehen, was für die hier interessanten interreligiösen Aspekte verheerende Folgen hat. Als Beispiel seien die jüngeren Forschungen zum *Dialogus* von Anselm von Havelberg (1129–1158) genannt.³¹ Anselm war ein engagierter Zeitgenosse in den kirchlichen Debatten seiner Zeit. Zudem war er als Unterhändler 1135 nach Konstantinopel gereist und auch sonst intensiv mit griechischen Theologen im Gespräch. In seinem *Dialogus* nahm er zu den aktuellen Problemen der Kirche Stellung.

Im ersten Teil seines Werkes behandelt er die *diversitas religionum*. Sein Anliegen ist es, die Ordensvielfalt zusammen mit allen anderen Veränderungen innerhalb der einen christlichen Kirche, der *ecclesia*, als natürlichen Entwicklungsprozess, ja als Fortschritt, zu verteidigen. Er begegnet der Kritik, hier würden unzulässig Neuerungen erfunden, die von der Urform abwichen. Dagegen hält er, dass im Gegenteil alle diese Entfaltungen vor der Schöpfung bei Christus bereits vorhanden gewesen seien. So ist die Kirche mit sich identisch, ist vor aller Zeit und während des Alten Bundes stets *unum corpus ecclesiae* geblieben, das vom Heiligen Geist beseelt ist.³² Deshalb haben umgekehrt frühere Generationen ihrerseits, in Unkenntnis der späteren Formen, auch keine Fehler begangen.

Im zweiten Teil des Werkes beschäftigt er sich ebenfalls mit dem Verhältnis innerhalb der *ecclesia*, nun mit Blick auf deren westlichen und den östlichen, griechisch-orthodoxen Teil.³³ Das war nicht ungewöhnlich; jenseits allen Streits war dieses Verständnis von der einen Kirche nach wie vor gültig. Später wird darauf zurückzukommen sein. Hier behandelt er die klassischen Themen der lateinisch-griechischen Polemik. Anselm findet insgesamt, man sei doch mehr oder weniger einer Meinung (einer erkennbar römischen Meinung). Die übrigen Unterschiede seien am besten auf einem Konzil zu klären. Sein Respekt vor den Griechen ist groß; seine Bereitschaft, Verschiedenheiten zwischen ihnen und den Lateinern zu akzeptieren, ebenfalls.

Aber dieser Respekt weicht sofort einem unnachgiebigen Exklusivismus, sobald er das Gebiet der *ecclesia* verlässt. Angehörige anderer christlicher Konfessionen oder Religionen behandelt er ungnädig. In beiden Teilen ist vielfach von Häretikern, falschen Brüdern, ja Werkzeugen des Teufels die Rede, die die Menschen verwirrten. Zwar müssten sie für den Augenblick noch toleriert

³⁰ Constable, *Diversity*; Holze, *Toleranz*; Steckel, *Diversitas religionum*.

³¹ Anselm von Havelberg, *Dialogi*.

³² Ebd., S. 1143–1145.

³³ Interessanterweise rechnet er Syrer und Armenier darunter: Ebd., S. 1156 und passim. Im 12. Jahrhundert konnte man das so sagen, wenn man unter Suriani die Melkiten verstand. Vgl. Hamilton, *Church*; Pahlitzsch, *Graeci*.

werden – Inquisition und Todesstrafe kamen erst im darauf folgenden Jahrhundert auf –, aber sie würden unweigerlich dereinst in der Hölle schmoren.³⁴ Aktuelle Lektüren blenden diese Invektiven vollständig aus und wollen Anselm zu einen frühen Fürsprecher für religiöse Toleranz erheben.³⁵ Die Ursache dafür scheint vor allem die falsche Übersetzung von *religio* mit „Religion“ zu sein. Sie verhindert, Anselms verschiedene Bewertungen von Vielfalt wahrzunehmen.

Was es für die Semantik von *religio* bedeutet, wenn so unterschiedliche Dinge wie eine menschliche Eigenschaft und die Orden damit bezeichnet werden können, ist nicht hinreichend verstanden. In jedem Fall ist letztere Bedeutung nicht das Nebengleis, sondern der Hauptgebrauch von *religio* im Mittelalter. Er kommt öfter vor und ist in den zeitgenössischen Debatten bei Weitem wichtiger.

Trotzdem könnte es interessant sein, sich der erstgenannten Bedeutung nochmals zuzuwenden, und zwar im interreligiösen Vergleich mit anderssprachigen Objektbezeichnungen. *Religio* als Vermögen des Menschen, Gott zu ehren, und gleichzeitig die besondere Qualität der *religio christiana* ließe sich versuchsweise mit arabisch *fiṭra* vergleichen. *Fiṭra* bezeichnet im Qoran und in der Kommentarliteratur ebenfalls eine angeborene und bejahte Fähigkeit des Menschen, den einen Gott zu erkennen, vor jeder dogmatischen Aufteilung der Menschen in die verschiedenen Religionen. Diese Überlegungen konnten nebeneinander eine eher universale oder eine eher exklusive Richtung annehmen, so dass im zweiten Fall betont wurde, dass sie unverfälscht nur im Islam verwirklicht sei.³⁶ Auch *fiṭra* wird nicht dazu gebraucht, unterschiedliche Religionen oder die Religion im Allgemeinen zu bezeichnen.

Doch hier enden wohl die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Begriffen. *Fiṭra* hat mit institutionalisierten Orden (*religiones*) nichts zu tun. Als wichtigster Unterschied erscheint, dass *fiṭra* theoretisch intensiv entfaltet ist, *religio* dagegen kaum. *Religio* in seiner anthropologisch-ethischen Bedeutung ist ganz unterdeterminiert, vor dem 15. Jahrhundert kaum problematisiert, kaum gebraucht.³⁷ Was immer es für die Zeitgenossen bedeutete, es umfasste nicht genug von dem, was für sie Religion und Religionen ausmachte.

3. Zu *doctrina* und *cultus*

Wie festgestellt, hatte *religio* nichts mit konkreten spirituellen Inhalten und Praktiken zu tun. Dafür gebrauchte man andere Wörter. Diese sind bedeutungsgeschichtlich nicht strittig: *Doctrina*, die Lehre, konnte als Wort ganz

³⁴ Anselm von Havelberg, *Dialogi*, S. 1152–1254, Cap. X, XI und passim.

³⁵ Sabel, *Toleranzdenken*, S. 37 f.; Auffahrt, *Ketzer*, S. 119–121: „Bei aller Verschiedenheit bei den Zeitgenossen in Lehre und Theologie ist hier konsequent der Begriff der Irrlehre ausgeschlossen. Daher meidet Anselm – wie übrigens auch Otto von Freising – das Wort *haereticus*/Ketzer. Im Gegenteil, die *diversitas* (die Buntheit) der Religionen und Rituale schmückt die Kirche [...]“.

³⁶ Gobillot, *Fiṭra*.

³⁷ Die Beobachtungen von Feil, *Religio*, S. 165–176, 231–233 und passim sind nach wie vor gültig.

neutral Lehrsysteme bezeichnen, die als wahr oder falsch, rational oder irrational bewertet wurden.³⁸ Synonym zu *doctrina* gebraucht, konnte das allgemeine Wort *dicta* ebenfalls religiöse Lehren wie auch sogar die Offenbarungsdokumente selbst bezeichnen. Diese wurden auch einfach als „Schriften“ oder „Bücher“ („*litterae, hoc est libri*“) benannt.³⁹

Begriffs- und auch religionsgeschichtlich wurde noch nicht darüber nachgedacht, was es tatsächlich bedeutet, wenn man das Vermögen zur Gottesverehrung an ganz anderen semantischen Orten verbucht als die Inhalte der Religionen. Deshalb erscheint es wichtig, dies hier einmal als Desideratum zu formulieren. Zudem ist auch die konkrete liturgische Praxis ein weiterer Posten für sich, der *cultus*. Erneut erscheint es bemerkenswert, dass Glaubenslehren und Rituale offenbar als ganz unterschiedliche Phänomene gedacht wurden. Aus mittellateinischen Gebrauchstexten ist erkennbar, dass dieses Spektrum sehr differenzierte Vergleiche und Taxonomien eben der fundamentalen Schriften, Inhalte und Praktiken von Religion ermöglichte. Als Beispiel sei etwa das Inquisitionshandbuch von Bernard Gui (1261/2–1331) genannt, das noch eine ganze Reihe weiterer Vergleichskategorien aufweist (Kleidung, Habitus, Ernährung etc.).⁴⁰

4. Zu *fides*

Von diesen Inhalten, Lehren und Praktiken von Religion wiederum meist unterschieden wurde im mittellateinischen Verständnis der sehr zentrale Begriff *fides*. Das sollte aufmerksam stimmen, denn *fides* wird meist mit „Glauben“ übersetzt. „Glauben“ ist heute von den religiösen Lehren kaum zu trennen. Doch *fides* war tatsächlich der Leitbegriff der lateinischen Theologie und als solcher höchst komplex theoretisch entfaltet. In dieser Theologie hatte er mit dem heutigen Alltagsverständnis von „Glauben“ fast nichts gemein. „Glauben“ steht heute im Gegensatz zu Wissen, als irrationale Überzeugung. *Fides* hingegen fasste einmal als Begriff die alle Existenz durchdringende, verbindliche und vom Menschen treu zu lebende Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Überzeugung von der Existenz Gottes galt bestenfalls als ein propädeutischer Schritt dahin, wie es Hugo von St. Victor (gest. 1141) in seinem Stufenmodell erläuterte.⁴¹ Erst dahinter eröffneten sich für das mittellateinische Denken die weiten Landschaften der *fides*, mit der sich alle Theologen in den Schulen, alle „Religiösen“ und Mystiker auf je verschiedene Weise intensiv befassten. Auch Nikolaus von Kues ging es in seiner berühmten Abhandlung um den Frieden in der *fides*.⁴² *Fides* war im Mittelalter so differenziert entfaltet,

³⁸ Riccoldo da Monte di Croce, *Pérégrination*, S. 182–184 u. ö.

³⁹ Wilhelm von Rubruk, *Simica*, S. 292.

⁴⁰ Gui, Bernard, *Manuel*.

⁴¹ Hugo von St. Victor, *Quaestiones*, S. 348: „Et est sciendum, quod aliud est credere Deum esse, quae est fides cognitionis; aliud est credere Deo, quae dicitur fides consensus; aliud credere in Deo, quae dicitur fides fiducia; aliud credere in Deum, quod est per fidem et dilectionem in Deum te“.

⁴² So schon Feil, *Religio*, S. 140.

dass manche Kirchenhistoriker heute das Wort „Glauben“ gegenüber „Religion“ als analytischen Begriff für mittelalterliche Religionsgeschichte vorziehen.⁴³ Zugleich sei daran erinnert, dass mit *fides* weltliche Vertragsbeziehungen, das Verhältnis von Herrscher und Beherrschten und ähnliches bezeichnet wurden.⁴⁴ Den Kern des Begriffes bildete also ein Bund, meist zwischen sehr ungleichen Partnern.

In einem weniger theoretischen Zusammenhang, wenn die Begriffe nicht definiert, sondern ohne viel Überlegung einfach hingeschrieben wurden, war die Bedeutung von *fides* indessen viel flacher. Sie bezeichnete hier tatsächlich auch die Inhalte des Christentums, wie etwa im schon zitierten Religionsgespräch Wilhelms von Rubruk. Er erklärte sich in seiner Darstellung bereit, seinem mongolischen Gesprächspartner *fides et spes*, Glauben und Hoffnung, der Christen zu erläutern.⁴⁵ Im Alltagsgebrauch kam *fides* damit den oben genannten Ausdrücken *doctrina* oder *dicta* sehr nahe. Das Wort weist also hier ähnlich wie der moderne Begriff eine enge Verbindung von Glaubenslehren und Glaubensbeziehung auf.

Im Rahmen der Vorgeschichte von „Religion“ kam deshalb folgerichtig in der begriffsgeschichtlichen Forschung die Frage auf, warum nicht aus *fides* das neuzeitliche Abstraktum hervorging. Dabei wurde die Vermutung geäußert, dass *fides* eben ein exklusivistischer Begriff gewesen sei, der sich daher nur auf das Christentum beziehen konnte. Exklusiv ist jedoch nicht der Begriff, sondern die heilswirksame Beziehung der Christen zu Gott. So ist *fides* seit dem Hohen Mittelalter durchaus gelegentlich als Funktionsäquivalent zu „Religion“ anzutreffen. Belege lassen sich sowohl in der scholastischen Theologie, in der volkssprachlichen Literatur als auch in der religiösen Polemik etwa eines Alfonso da Spina (+1491) finden, dem ein religiöser Relativismus beim besten Willen nicht unterstellt werden kann.⁴⁶

Doch gilt es, bei der Übersetzung von *fides* den Kontext im Auge zu behalten, um diese verschiedenen Schattierungen nicht zu verwechseln. In Bezug auf *fides* haben sich in jüngerer Zeit ähnlich bestürzende Missverständnisse eingeschlichen wie bei *religio*. Die daraus folgende These ist so breit rezipiert worden, dass sie hier behandelt werden muss: Auf dem Vierten Laterankonzil

⁴³ Van Engen, Education; ders., Faith.

⁴⁴ Du Cange, Glossarium II, S. 489–491. Literatur zu *fides* bei Weltecke, Atheismus.

⁴⁵ Wilhelm von Rubruk, Sinica, S. 292.

⁴⁶ Peter Abaelard (1079–1142) spricht unter anderem von *fidei sectae*, also etwa „Glaubensgemeinschaften“, wenn er die unterschiedlichen Religionen bezeichnen möchte. Zu Abaelards Begriffen Feil, Religio, S. 89–91 und passim. Eine Suche nach *fide* secta** in der Patrologia Latina Database erbrachte 57 auf alle Teile verstreute Treffer, von denen allerdings etliche unbrauchbar sind. Dagegen finden sich weit über 20.000 Treffer für *lex*, siehe dazu unten. Bartholomäus von Bologna, Quaestiones, Questio 23: „Cum ergo Saraceni et Iudaei sicut et Christiani credant fidem suam sibi a Deo datam, quia Iudaei innituntur dictis prophetarum, et Saraceni credunt Machometum fuisse prophetam verum, videntur omnes fidem suam credere innitendo praeternaturaliter ipsi veritati increatae et ita in uno obiecto formali et praeternaturali convenire. Ergo videntur habitus fidei omnium istorum esse unius speciei et unius efficaciae. Ergo non est sola fides christiana salutifera.“ Novellino, Nr. 73, S. 123 (Ringparabel): „Il soldano mandò per questo guideo, e domandolli qual fosse la migliore fede...“ Da Spina, Fortaliūm fidei, 3r: „Tercia consideratio tractat de iudeorum diversitate in sua fide et credentia.“

von 1215 wurde in Can. 9 festgelegt,⁴⁷ dass in Städten, in denen Menschen leben, die unter *una fide* verschiedene Riten und Sitten befolgen, diese nur von einem Bischof geführt werden, doch in ihrer Sprache Prediger und Seelsorger erhalten sollen, die diesem Bischof Gehorsam schulden. Diese Bestimmung meint dagegen keineswegs 200 Jahre vor Nikolaus von Kues dasselbe wie dessen *religio una in rituum varietate*, geschweige denn übertrifft sie ihn an religiöser Weitherzigkeit.⁴⁸

In aller Regel ist mit *fides* tatsächlich die christliche Beziehung zu Gott gemeint bzw. die christliche Religion, näherhin sogar nur das Christentum des alten Römischen Reiches in seinem lateinischen und seinem griechischen Zweig. In diesem Sinn waren Griechen und Lateiner durch *una fide* gebunden. In Städten mit gemischter Bevölkerung, wie sie in Italien, in den Kreuzfahrerstaaten oder im 1204 von den Lateinern eroberten Byzanz vorkam, konnte es gemäß Can. 9 zwar griechische Feiern und Priester, aber nur einen Bischof geben, natürlich einen lateinischen. Damit bestätigt die Regel ältere Bestimmungen. Diese Politik hatte seit Beginn der Kreuzfahrerzeit zur Vertreibung griechischer Bischöfe aus dem Vorderen Orient geführt.⁴⁹ Umgekehrt unterstanden die Lateiner in griechischen Hafenstädten dem griechischen Bischof.

Um die Beobachtungen am Schluss wieder interreligiös zu anderen Objektbezeichnungen in Beziehung zu setzen: *Fides* unterscheidet sich offenbar in mehrfacher Hinsicht von „Religion“. In seiner Konzeption von religiösem Glauben als Zuwendung Gottes an die Menschen und als treue, hingeebene Beziehung des Menschen zu Gott ist es allerdings im Mittelalter sehr ähnlich zu griechisch *pistis*, arabisch *’imān*, hebräisch *’emunah*, syrisch *haymōnūthō* und so fort. So mochte seinerzeit jede Religion vor allem ihre eigene Beziehung zu Gott mit diesem wuchtigen und existentiell umfassenden Begriff qualifizieren. Zugleich war diese Konzeption jedoch transreligiös verbreitet und allgemein verständlich.

5. Zu *secta*

Die bisher besprochenen Konzeptionen wurden nicht generell als Gattungsbezeichnungen für Religionen angewandt, wenn dies auch vorkommen konnte. Es gilt daher nun, auch für „Religion“ als Sammel- und Gattungsbezeichnung in mittelalterlichen Konzeptionen nach funktionalen Entsprechungen zu suchen. Dabei fällt zunächst prominent das Wort *secta* ins Auge. „Sekte“ hat heute einen ausgesprochen negativen Klang; es bezeichnet deviante oder fanatische religiöse Gruppen, von denen Gefahren für die Gesellschaft ausgehen können und die deshalb von „Sektenbeauftragten“ beobachtet werden müssen. Ursprünglich war damit die Schülerschaft eines antiken Philosophen gemeint, weitergehend jedoch schon im *Codex Theodosianus* die Gefolgschaft eines

⁴⁷ COD, Lateran IV, S. 239–241.

⁴⁸ Auffahrt, Pluralismus.

⁴⁹ Pahlitzsch, Graeci.

Häretikers.⁵⁰ Letzteres Verständnis war in der Rechtssprache der Häresieverfolgung des lateinischen Mittelalters durchweg verbreitet. Doch blieb der ältere Strang der Bedeutung erhalten: Man konnte weiterhin auch neutral religiöse Gruppen bzw. Religionen damit bezeichnen. Wichtig an dieser Konzeption war die Idee einer Gefolgschaft eines Lehrers oder eines Propheten. Er gab ihr auch den Namen. In eine solche Aufzählung von *sectae* konnte man auch das Christentum als Schüler- und Gefolgschaft Christi mit einschließen. Dies ist während des ganzen Hoch- und Spätmittelalters zu beobachten.⁵¹

Auch die Welten unter islamischer Herrschaft gründen in der antiken Tradition der philosophischen Doxographie, der antiken interreligiösen Polemik und der frühchristlichen Häresiekataloge. Im Rahmen der intensiven religiösen Diskussion des 8. bis 11. Jahrhunderts wuchsen daraus die systematisch religionsvergleichenden Werke, die noch im 11. und 12. Jahrhundert zu großen Enzyklopädien zusammengefasst wurden. Die Titel dieser Überblicksdarstellungen enthalten regelmäßig die Bezeichnung *Kitāb al-milal wa-l-nihāl*.⁵² Die Semantik dieser Begriffe changiert im Detail gemäß den Absichten der Autoren.⁵³ Doch darf man verallgemeinernd sagen, dass Sg. *milla*/Pl. *milal* eine Bezeichnung für Religionsgemeinschaften und Sg. *niḥla*/Pl. *niḥāl* für Denkrichtungen und Gruppen gebräuchlich ist. Dies trifft sich mit lateinisch *secta*, als Gruppe und Häresie, übrigens auch in der Obsession, die vermeintlichen Anführer solcher Gruppen mit Namen, Biographie und Lehre zu versehen. Weitere arabische Termini, die zum Vergleich herangezogen werden könnten, sind das positiv konnotierte Wort *madhab* (Weg, Lehre, Meinung) für die unterschiedlichen Rechtsschulen oder, negativ konnotiert, *firqa* (Sekte oder Partei).⁵⁴

6. Zu *lex*

Ein weiteres Wort kommt allerdings „Religion“ sowohl als Sammelbegriff wie nun tatsächlich auch als Gattungsbezeichnung sehr viel näher. Dieses bisher in seiner zentralen Bedeutung verkannte und daher zu wenig erforschte Wort ist *lex*. Wilhelm von Rubruk lässt den uns schon bekannten Mongolenkhan vor den versammelten Repräsentanten der unterschiedlichen Religionen Folgendes äußern: „Ihr seid hier Christen, Sarrazenen und Tuinen (Buddhisten), und ein jeder von Euch sagt, dass seine Religion (*lex*) die bessere sei und seine Schriften, das heißt Bücher, der Wahrheit näher kämen.“⁵⁵

Ist dies der vom *Historischen Wörterbuch der Philosophie* beschriebene „äußere Vollzug“, „die Befolgung des (religiösen) Gesetzes“? Auf den ersten Blick

⁵⁰ Zinser, *Religio*.

⁵¹ Der Name „Christen“ selbst stammt bereits aus dieser Praxis. Beispiele und Quellen bei Feil, *Religio*, S. 85–126, 141–147.

⁵² Z. B. Shahrastani, *Livre*.

⁵³ Griffel, *Apostasie*, S. 143–148; Einleitung von Gimaret/Monnot zu Shahrastani, S. 11–13; Wilde/McAuliffe, *Pluralism*, S. 401.

⁵⁴ Ich danke Bärbel Beinhauer-Köhler für diesen Hinweis.

⁵⁵ Wilhelm von Rubruk, *Sinica*, S. 292: „Vos estis hic christiani, sarraceni et tuini, et unusquisque vestrum dicit quod lex sua sit melior et sue littere, hoc est libri, veriores.“

will es so scheinen. Und dies mag zur religionswissenschaftlichen Zurückhaltung geführt haben, sich mit diesem Wort intensiver zu befassen. Wörterbücher geben für *lex* in der Tat „Gesetz“ an und ganz sicher gehörte *lex* in anderen Zusammenhängen einfach zum juristischen Diskurs. Als Bezeichnung für die Gesetze wurde es seit dem Römischen Reich verwendet.

Zugleich wurde *lex* selbstverständlich und häufig als Gattungs- und Sammelbezeichnung anstelle von „Religion“ gebraucht. Es wurde so selbstverständlich gebraucht, dass Feils hübsche Bemerkung wiederholt sei, es hätte geschehen können, dass wir heute von „Lexwissenschaft“ statt von „Religionswissenschaft“ sprechen. Er bedauerte, dass ihm dieser Sachverhalt nicht früher im Verlauf seiner Untersuchung aufgegangen war. Warum ist *lex* nicht der Leitbegriff geworden, und was genau unterscheidet *lex* von Religion? Dies wird erst dann geklärt werden können, wenn *lex* dieselbe Aufmerksamkeit zuteil wird wie *religio*. Ein paar Bemerkungen seien hier gewagt.

So haben Glei und Reichmuth jüngst in der schon erörterten Publikation herausgestellt, dass *lex* (und nicht *religio*) in mittelalterlichen Quranübersetzungen qoranisch *dīn* übersetzt. *Dīn* ist seinerseits homophon zu zwei unterschiedlichen antiken, im westasiatischen Raum gebräuchlichen Wörtern, persisch *dīn* und zentralsemitisch (hebräisch, aramäisch und arabisch) *dīn*. Dominant ist das schon in der Antike verbreitete persische *dīn*, das funktionsäquivalent zu „Religion“ ist. Zwar fließt es zusätzlich mit zentralsemitisch *dīn*, „Gericht“, zusammen, doch ist die Übersetzung mit *lex* ganz natürlich. Glei und Reichmuth führen *lex* nun theologisch auf Paulus und, ihm folgend, Augustinus zurück. *Lex* sei deren Gebrauch folgend abwertend auf die *lex iudeorum* angewendet worden, schließlich auf andere Religionen, auf Religion allgemein. Für diese Entwicklung vermuten sie tatsächlich Einfluss der Quranübersetzungen.⁵⁶ Nützlich und im Umkreis der Bochumer Forschung unter anderem auch von Knut Martin Stünkel fruchtbar entwickelt⁵⁷ erscheint der Gedanke, dass Konzeptionen von Religion das Ergebnis komplexer religiöser Kontakte und Verflechtungen sind. Dies gilt auch für *lex*, aber nicht erst seit dem 12. Jahrhundert, sondern schon weit länger. Die Kulturen Eurasiens diskutierten bereits seit Jahrhunderten über die monotheistischen Religionen.

Das Spannungsfeld religiösen Austausches reicht bei *lex* noch weiter zurück in die Antike. Griechisch *nomos* war nicht nur das Wort für das vom Menschen positiv entwickelte Gesetz, das entsprechend dem Rechtsdiskurs angehörte. Es konnte auch schon funktionsäquivalent zu „Religion“ gebraucht werden⁵⁸ und beinhaltete in dieser Bedeutung auch kultisch-rituelle Elemente. *Nomos* war in der Philosophie und in der Praxis intensiv reflektiert. Sowohl das hellenisierte Judentum als auch das frühe Christentum wurden durch diese Diskurse geprägt. Zugleich wurde deren religiöse Sprache auf einem weiteren, noch konkreteren Weg durch *nomos* geformt: Er wurde ein zentraler Begriff der hellenistischen Übersetzung der hebräischen Bibel (der Septuaginta) für „die

⁵⁶ Glei/Reichmuth, Religion, S. 261–265.

⁵⁷ Stünkel, Religio, der die Religionsbegriffe von Llull, Maimonides und Nikolas von Kues aus dem Kontakt entwickelt und analysiert. Vgl. Krech, Dynamics.

⁵⁸ Dierse u. a., Religion.

Weisung“ Gottes an die Menschen (Thora), also das jüdische Offenbarungsdokument selbst, in dem der Bund Gottes mit den Menschen manifest wird.⁵⁹

Auch im Lateinischen selbst bedeutete *lex* in früher Zeit neben den menschlichen Regeln des Zusammenlebens zugleich „religiöse Satzung“ und ist so schon in indogermanischen Wurzeln nachgewiesen worden.⁶⁰ Entsprechungen im Alt- und Mittelhochdeutschen weisen ebenfalls diese aus moderner Perspektive so schwer zu verstehende Verbindung von Bund und religiöser Ordnung auf. Ebenso wie *lex* wurden übrigens auch die deutschen Wörter zugleich als Termini für die christlichen Offenbarungsschriften und für die Religion bzw. die Religionen als solche gebraucht.⁶¹ Sie sind heute semantisch verflacht, aber gleichwohl immer noch für einen unauflöslichen Bund gebräuchlich: *Êwe*, *Ê*.⁶²

Paulus' Polemik ist also keineswegs der Urheber für die zentrale Position von *lex*; die Quranübersetzungen gaben nicht den entscheidenden Impuls für die Entstehung eines Vergleichsbegriffs. Der Begriff war schon zuvor allgemein verbreitet. Aber Paulus' Polemik hat auch nicht verhindert, dass diese Konzeption im Mittelalter erhalten blieb und weiterhin neben den sozialen Regeln auch die Religionen bezeichnete, eigene und fremde. Der jüdische und der transchristliche Gebrauch im Mittelalter ist bisher unterforscht, besonders im Vergleich. Dabei kamen alle westasiatischen christlichen Sprachen mit dieser Tradition in Kontakt, indem sie die griechischen Texte übersetzten und in ihren Sprachen christliche Terminologien ausbildeten. Als Beispiele seien zwei Chroniken des 12. Jahrhunderts genannt, die altrussische sogenannte Nestorchronik und die Chronik des syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael des Großen (1126–1199), die von der lateinischen Tradition unbeeinflusst sind.⁶³ Der Jude Jehuda Halevi gebraucht seinerseits in seinem Buch *Kuzari* zwei verschiedene Termini, um Religion zu bezeichnen, sowohl seine eigene als auch fremde. Er schreibt *dīn* für Religion, dem arabischen Sprachgebrauch folgend. Doch auch er steht in der Tradition, in der *nomos* als Bezeichnung für „Religion“ als „göttliche Satzung“ steht. Daher zieht er meist das seit Langem arabisierte griechische Lehnwort *nāmūs/nawāmis* (Religion) vor.⁶⁴

Abgesehen von diesem Problem, das der Erhellung durch weitere vergleichende Forschung bedarf, seien weitere Merkmale des Verständnisses von *lex* benannt. Lateinische Gelehrte stellten z. B. durch Vergleiche fest, dass sich nicht jede *lex* auf Offenbarungsdokumente beruft. Die griechischen Philosophen, mit denen man sich im Hochmittelalter intensiv befasste, hatten offenbar keine. Ein anderes Volk, das man fürchtete und zugleich als Bundesgenossen

⁵⁹ Z. B. die Beiträge in *Studies in Religion* (1984, 1), (1986, 3); Westerholm, *Torah*; Rösel, *Nomothese*, auch zu aktueller Literatur.

⁶⁰ Walde, *Wörterbuch*, s. v. *lex*, S. 424.

⁶¹ Grimm, *Wörterbuch*, s. v. *Religion*, S. 801 f., http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&lemid=GR04525 (acc. 7.11.2013).

⁶² Lexer, *Wörterbuch*, s. v. *êwe*, S. 725, http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=LE03208&sigle=Lexer (acc. 23.10.2013); Köbler, *Wörterbuch*, s. v. *êwa*, http://www.koeblergerhard.de/ahd/ahd_e.html (acc. 23.10.2013).

⁶³ Michael der Große, *Chronique*, Bd. IV, S. 709 (III, S. 359); Nestorchronik, S. 103–150.

⁶⁴ Jehuda Halevi, *Kitāb*, S. 21 f.; Lasker, *Proselyte Judaism*; Monferrer-Sala, *Maimónides*, S. 362.

zu gewinnen hoffte, die Mongolen, besaßen auch keine Offenbarungsschriften. Gleichwohl wurde Philosophen und Mongolen ebenfalls eine *lex* zugestanden. Sie waren aus der Sicht der scholastischen Gelehrten weder religionslos noch kulturunfähig.

Abaelard stellt der *lex divina* bzw. den *scripturae* (s. o. wie *litterae, dictae*), auf die sich Christen und Juden berufen, die *lex naturalis* gegenüber, auf die sich der Philosoph beziehe,⁶⁵ so auch andere Autoren. Zur rechtlichen Norm wird die Anerkennung der *lex naturalis* im berühmten Kommentar des späteren Papstes Innozenz zu einer älteren päpstlichen Urkunde, der Dekretale *Quod super his*: Hier wird festgestellt, dass nicht-christliche Völker, auch wenn sie nur diese *lex naturalis* besitzen, Herrschaft und Eigentum zu Recht und durch göttlichen Willen besitzen. Dies dürfe ihnen auch nicht mit Gewalt genommen werden, es sei denn, es stehe Gefahr im Verzug für Christen (eine später sehr dehnfähige Aussage). Doch beinhalte dieses Recht nicht, so Innozenz etwas später, dass Missionare den Islam, die *lex Machometica*, in christlichen Landen verbreiten dürften. Denn die Muslime befänden sich im Irrtum. Juden, wenn sie gegen ihre eigene *lex* moralisch oder dogmatisch verstießen, wenn sie also, aus der Sicht des Papstes, vom Judentum abwichen und, wie er sagt, gegen ihre *lex* Häresien erfänden, dürften vom Papst bestraft werden. Weil der Talmud als eine solche Neuerung und Häresie gegen das Judentum galt, wurden mit diesem Argument die Talmudverbrennungen des 13. Jahrhunderts begründet.⁶⁶

Im Mittelalter gab es also unterschiedliche Begriffe von *lex*. Das Wort konnte im religiösen Zusammenhang die göttliche Satzung und damit eingeschlossen die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft bezeichnen oder näherhin das Buch, in dem dies geoffenbart wurde. Tatsächlich spricht etwa Riccoldo an einer Stelle, wo er die *lex Moysi* von anderen Offenbarungsdokumenten abgrenzen will, vom Pentateuch und nicht vom Judentum. Andererseits konnte er mit der *lex Sarracenorum* nicht den Quran, sondern den Islam insgesamt bezeichnen.⁶⁷

Doch wenn von der *lex Mahometi* oder der *lex iudaeorum* in lateinischen Texten die Rede ist, kann es zu dramatischen Fehlinterpretationen kommen, wenn man dieses Wort mit „Gesetz“ statt mit „Religion“ übersetzt.⁶⁸ *Lex iudaeorum* war nicht Halakha und *lex Mahometi* war nicht Scharia. *Lex* ist außerdem gerade nicht mit der für moderne christliche Kulturen selbstverständlichen Verachtung für „äußeren Vollzug“ und „Befolgung des Gesetzes“ anachronistisch zu verzerren. In religionsvergleichenden Texten ist es deshalb auch nicht polemisch geladen, weil die Christen ja selbst die *lex* beanspruchten, sogar die authentischste, beste.

Lex ist also von „Religion“ verschieden, aber doch weniger, als man vermuten könnte. Im Unterschied zu *religio* und wie *fides* war *lex* entfaltet, reflektiert

⁶⁵ Westermann, Wahrheitssuche. Siehe dagegen Kurdzialek, Philosophie.

⁶⁶ Zahlreiche ältere Drucke. Vgl. jedoch zuletzt die kommentierte Transkription von Brand-Pierach, Ungläubige, S. 177.

⁶⁷ Riccoldo da Monte di Croce, *Pérégrination*, S. 188.

⁶⁸ Zuletzt Halevi, *Lex Mahometi*.

und konkret. *Fides* bezeichnete eher die Beziehung zu Gott, *lex* bezeichnete eher die religiöse Ordnung, in der sie sich vollzog. In der Sprache der Scholastik konnten *fides* und *lex* jedoch später Synonyme sein, konnte von *fides sive lex* gesprochen werden.⁶⁹ Göttliche Heilssatzung, konkrete Offenbarungsdokumente, Ethik und vertrauende, treu ergebene Beziehung des Menschen zu Gott flossen hier ineinander, wie sich dies später im Begriff „Religion“ auskristallisieren sollte.

7. Schluss und Ausblick: Diskursgeschichte statt Begriffsgeschichte

Im Mittelalter war Religion kein Phänomen *sui generis*. Stattdessen existierte eine Vielfalt unterschiedlicher Konzeptionen, über deren Inhalte und deren religionsgeschichtliche Folgen weiter nachzudenken wäre. Die ältere Form der Begriffsgeschichte und auch die Philosophiegeschichte haben sich dagegen auf das am wenigsten gebräuchliche und determinierte Wort, auf *religio*, und auf einige hochreflektierte Texte beschränkt. Dies erscheint als methodische Sackgasse. Nachgerade irreführend ist die dort verbreitete Vermischung der Frage nach Sammelbegriffen und religiöser Toleranz. Von der normativen Voreingenommenheit abgesehen, können sie den semantischen Wandel der Konzeptionen nicht erklären, weil sie es begriffsimmanent und ideengeschichtlich versuchen. Der aktuelle Verweis auf die hochmittelalterlichen Religionskontakte greift zu kurz; die Verflechtungen sind komplexer und älter.

Für den modernen Religionsbegriff ist in jüngerer Zeit das Bewusstsein gewachsen, dass es sich bei „Religion“ um eine sozial ausgehandelte Konzeption handelt, über die weder Wissenschaftler noch Theologen noch die diskutierende Öffentlichkeit allein die Definitionshoheit besitzen.⁷⁰ Entsprechend gälte es künftig auch für die Zeit vor dem Religionsbegriff nach dem konkreten Reden über Religion überhaupt zu fragen. Die lateinisch-christliche Bevölkerung beteiligte sich intensiv daran; man forschte Juden nach ihren Lehren und Praktiken aus⁷¹ oder witzelte samstagabends unter der Linde über die Jungfräulichkeit Mariens.⁷² Wie dies sprachlich geschah, ist noch nicht im Ansatz untersucht worden. Man kann aber vermuten, dass von dort aus wichtige Impulse ausgingen, die die Konzeptionen für Religion beeinflusst haben.

Wie kann man diese Konzeptionen und Diskurse erfassen? Hier wurden einige Quellengattungen benannt, die dafür ertragreich erscheinen, wie Religionsvergleiche, Rechtstexte, Inquisitionsakten oder volkssprachliche Litera-

⁶⁹ Bartholomäus von Bologna, Quaestiones, Questio 5: „Questio est, supposito, quod tantum sit una lex sive fides, in qua sit salus, utrum illa fides sit fides christianorum.“

⁷⁰ Bergunder, Religion. Zum Begriff in Kommunikation und Kontakt Stünkel, Religio, allerdings konzentriert auf die Gelehrten.

⁷¹ „Hand ir ouch meß oder wie tünd ir?“ wollen Christen im spätmittelalterlichen Zürich wissen, nach Burmeister, *medinat bodase*, S. 165, siehe dort zu den ungedruckten Prozessakten, aus denen diese Äußerung stammt.

⁷² Jacques Fournier, *Registre* II, S. 119.

tur. Zudem kann man heute quantitative Untersuchungen durchführen; Stichproben erbrachten hier bereits einen Eindruck.⁷³ Außerdem wurde die Beobachtung, dass vor der Entstehung des Religionsbegriffes immer mehrere Konzeptionen das Feld des Religiösen abdeckten, zum analytischen Programm erhoben und einige vorläufige Beobachtungen formuliert. Dabei zeigte sich, dass diese Konzeptionen – *religio, doctrina, cultus, secta, fides* und *lex* –, die noch um einige weitere vermehrt werden könnten (wie *pietas*) ein sehr feines Differenzieren unterschiedlicher Aspekte des Religiösen erlaubten. Diese mittellateinischen Termini saßen jedoch nicht sauber aufgereiht wie Eier in einem Karton. Überdies wiesen sie in sich eine große semantische Bandbreite auf. Als Konzeptionen konnten sie außerdem gleichzeitig ganz unterschiedlichen Diskursen angehören wie den Rechtsdiskursen oder den Lehr- und Schuldiskursen, um nur zwei wichtige anzusprechen.

Dass offenbar mehrere der hier vorgeführten Konzeptionen jedoch in den westasiatischen Sprachen und Religionen insgesamt verbreitet waren, nimmt ihnen den Eindruck der mangelnden begrifflichen Schärfe und Reflexion. Zugleich ergibt sich dadurch eine neue Forschungsperspektive. Die hier beobachteten Konzeptionen von Religion waren offenbar nicht einfach „mittelalterlich“ in einem intellektuell abwertenden Sinn. Sie hatten vielmehr Teil am westasiatischen religiösen Denken in einer ganz übergreifenden Weise. Anders gesagt, wurden Konzeptionen erkennbar, die eine so allgemeine, transreligiöse Bedeutung besaßen, wie sie „Religion“ als europäischer Begriff bis heute tatsächlich nicht erreicht hat. Dies ließe sich sogar mit Beobachtungen zu ostasiatischen Objektbezeichnungen erweitern, die den westasiatischen ähnlicher sind, als man von heute aus vielleicht erwarten könnte.⁷⁴ Weiter überrascht es mit Blick auf die feinen Taxonomien und Differenzierungen nicht, dass sich die Neuzeit mit der Definition so schwer tut, und warum es schier nicht gelingen will, „Religion“ mit nur einem Wort dingfest zu machen.⁷⁵

Aber vom 13. zum 15. Jahrhundert wird in der lateinischen Schriftlichkeit ein Prozess der Entdifferenzierung sichtbar, der weiter der Erklärung harrt. Frühe Anzeichen waren auch hier nicht zu übersehen. Anfang des 15. Jahrhunderts konnte es vorkommen, dass einer, der keine Universitätsbildung besaß und daher mit den komplexen Definitionen der Gelehrten nicht vertraut war, auch *religiones*, also die Orden bzw. deren *regulae*, für an sich dasselbe hielt wie die *leges*, als die Religionen. Dies führte ihn zu der unorthodoxen Überlegung, dass man fairerweise nicht einerseits Benediktinern zugestehen konnte, sich an der *regula St. Benedicti* auszurichten, den Juden aber verwehren wollte, nach der *lex Moysi* zu leben.⁷⁶ Man wüsste gerne, welche Wörter im Deutschen er hier gebraucht hatte und ob der Protokollant Nikolaus' Aussage dem

⁷³ Jussen u. a., *Corpus Management System*; Jussen, *Semantik*.

⁷⁴ Vgl. die Beiträge in Schalk u. a., *Religion*.

⁷⁵ Dass die Ursache dieser Unmöglichkeit darin besteht, einen abstrakten Begriff für einen konkreten zu halten, hat Stünkel, *Religio*, S. 31–34 zu Recht angemahnt. Aber Religion wird eben als Sache behandelt, sowohl im wissenschaftlichen wie im öffentlichen Reden.

⁷⁶ Prozess gegen Nikolaus von Buldesdorf: Patschovsky, Nikolaus von Buldensdorf, S. 287: „Iudei servabunt legem Moysi propter patres. Si enim in ordine sancti Benedicti tenenda est regula

gelehrten Wissen terminologisch anpasste. Von hier aus wird eine Richtung denkbar, wie sich die Entwicklung fortsetzen konnte, wenn *fides sive lex sive religio* allmählich weiter ineinanderflossen.

Zur Neuzeit hin fand ein weiterer, kräftiger Entdifferenzierungsschub statt, und schließlich wurde der gesamte Diskurs vollständig umgebaut. Dies ist übrigens auch bei anderen Begriffen zu beobachten.⁷⁷ Es ist zu erwarten, dass dieser Wandel etwas über die europäischen Gesellschaften aussagt.⁷⁸ Wegen dieser Entdifferenzierung ist es heute kaum gedanklich nachzuvollziehen, wie zuvor – oder andernorts – kognitive Überzeugung in der Religion, eine psychische und physische Disposition, Riten und Praktiken, Dogmen und verbindliches Beziehungshandeln neben- und miteinander gedacht wurden. Dies machte jedoch mittelalterliche Religionskonzeptionen transkulturell aus.

Postscript

Nach Fertigstellung des Manuskriptes müssen zwei Sachverhalte ergänzt werden. Nicht mehr hier diskutiert werden konnte der methodische Ansatz von Nombri, Brent: *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven/London 2013. Seine historische Darstellung trägt zum Verständnis der mittelalterlichen Entwicklung allerdings wenig bei. Nachdrücklich verwiesen sei auf das an der Goethe-Universität Frankfurt (Prof. Dr. Bernhard Jussen) koordinierte Projekt „Computational Historical Semantics“ und seine Unterprojekte, besonders auf die Oberfläche für quantitative Suchabfragen, die mit lemmatisierten lateinischen Texten hier inzwischen möglich sind, <http://comphistsem.org/lexicon.html>, in der vorliegenden Untersuchung aber noch nicht durchgeführt werden konnten.

Literatur

- Ahn, Gregor: Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: *Zeitschrift für Religionsgeschichte* 5 (1997), S. 41–58.
 Alfonso da Spina: *Fortalitium fidei*. Lyon 1487.
 Amir-Moazami, Schirin: *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld 2007.
 Anselm von Havelberg: *Dialogi*, in: *Patrologia Latina* 188 (1890), S. 1139–1247.
 Asad, Talal: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore 1993.
 Asad, Talal: *Reading a Modern Classic*. W. C. Smith's „The Meaning and End of Religion“, in: *History of Religion* 40.3 (2001), S. 205–222.

ipsius, et si in ordine sancti Francisci fratres vivere tenentur iuxta doctrinam regule eius: – quare Iudei non secundum legem dei patris?“

⁷⁷ Vgl. zu Unglauben bzw. Atheismus Weltecke, Vertrauen; dies., Atheismus.

⁷⁸ Koselleck, *Historik* u. a.

- Auffahrt, Christoph: Das Ende des Pluralismus. Ketzer erfinden, um sie zu vernichten, in: Ders. (Hg.): Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte (Religionen in der pluralen Welt, 1). Berlin 2007, S. 103–142.
- Auffahrt, Christoph u. a.: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft (Religionswissenschaft heute, 1). Stuttgart 2005.
- Auffahrt, Christoph: Pluralismus, Religion und Mittelalter, in: Ders. (Hg.): Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte (Religionen in der pluralen Welt, 1). Berlin 2007, S. 11–23.
- Bartholomäus von Bologna: Die Quaestiones disputatae de fide des Bartholomäus von Bologna OFM, hg. v. Meinolf Mückshoff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 24,4). Münster i. W. 1940.
- Bendlin, Andreas/Rüpke, Jörg (Hg.): Römische Religion im Historischen Wandel. Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 17). Stuttgart 2009.
- Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionsgeschichte 19 (2011), S. 3–55.
- Bidese, Ermenegildo (Hg.): Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25.–27. November 2004). Turnhout 2005.
- Boyarín, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity. Princeton 2004.
- Boyarín, Daniel: The Christian Invention of Judaism. The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion, in: Representations 85.1 (2004), S. 21–57.
- Brand-Pierach, Sandra: Ungläubige im Kirchenrecht. Die kanonistische Behandlung der Nichtchristen als symbolische Manifestation politischen Machtwillens. Konstanz 2004.
- Burmeister, Karl Heinz: *medinat bodase*. Zur Geschichte der Juden am Bodensee, Bd. 2: 1350–1448. Konstanz 1996.
- COD: Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. v. Guiseppe Alberigo. Bologna 1973.
- Codex Theodosianus: Theodisani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes I–II, hg. v. Theodor Mommsen/Paul Martin Meyer. Berlin 1905.
- Constable, Giles: The Diversity of Religious Life and Acceptance of Social Pluralism in the Twelfth Century, in: Ders. (Hg.): Culture and spirituality in Medieval Europe. Aldershot u. a. 1996, S. 29–47.
- Conte, Alberto/Segre, Cesare (Hg.): *Il novellino*. Rom 2001.
- DeWeese, Devin: Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, PA 1994.
- Dierse, Ulrich u. a.: Religion, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992), S. 632–713.
- Du Cange, Carolo Dufresne: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, I–VI. Paris 1883–1887.
- Enders, Markus: Ist „Religion“ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff, in: Ders./Holger Zaborowski (Hg.): Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen. Akten des internationalen reli-

- gionsphilosophischen Kongresses – Freiburg im Breisgau 2003. Freiburg i. Br./München 2004, S. 49–87.
- Euler, Walter Andreas: „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. München 1998.
- Euler, Walter Andreas: Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28 (2003), S. 211–248.
- Feil, Ernst (Hg.): Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffes (Studien zur systematischen Theologie und Ethik). Münster 2000.
- Feil, Ernst: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Göttingen 1986.
- Gladigow, Burkhard: „Religio docta“ bei Marsilio Ficino, in: Walter Haug/Dietmar Mieth (Hg.): Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition. München 1992, S. 275–285.
- Glei, Reinhold/Reichmuth, Stefan: Religion between Last Judgement, Law, and Faith. Koranic dīn and its rendering in the Latin translations of the Koran, in: Religion 42.2 (2012), S. 247–271.
- Gobillot, Geneviève: La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans. Kairo 2000.
- Griffel, Frank: Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-azālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies). Leiden u. a. 2000.
- Grimm, Jakob/Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, I–XVI. Leipzig 1971 [1854–1961].
- Gui, Bernard: Bernard Gui. Manuel de l’inquisiteur. Practica officii inquisitionis I–II, hg. v. Guillaume Mollat/Georges Drioux (Les classiques de l’histoire de France au Moyen Âge, 8). Paris 1926.
- Halevi, Leor: Lex Mahometi. Carnal and Spiritual Representations of Islamic Law and Ritual in a Twelfth-Century Dialogue by a Jewish Convert to Christianity, in: Asad Q. Ahmed u. a. (Hg.): The Islamic Scholarly Tradition Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook. Leiden u. a. 2011, S. 315–342.
- Hamilton, Bernard: The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church. London 1980.
- Hankins, James: „Malinconia mostruosa“. Ficino e le cause fisiologiche dell’ateismo, in: Rinascimento, Ser. 2, 2007, S. 3–23.
- Helbig, Herbert: Fidelis Dei et regis. Zur Bedeutungsentwicklung von Glaube und Treue im hohen Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 33 (1951), S. 275–306.
- Holze, Heinrich: Religiöse Toleranz im Mittelalter? Überlegungen zum Umgang mit der „diversitas“ im 11. und 12. Jahrhundert, in: Berliner theologische Zeitschrift 15 (1998), S. 41–55.
- Hugo von St. Victor: Quaestiones et decisiones in epistolas D. Pauli, Patrologia Latina 175 (1854), S. 431–634.
- Jacques Fournier: Le registre d’inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers) 1318–1325, I–III, (Bibliothèque Méridionale 41, 1–3), hg. v. Jean Duvernoy. Toulouse 1965.

- Jehudah Halevi: *Kitāb al-radd wa'l-dalīl fi l-dīn al-dhalīl* (al-Kitāb al-Khazarī) by Judah ha-Levi. Prepared for publication by Haggai Ben-Shammai, hg. v. David H. Baneth. Jerusalem 1977.
- Jussen, Bernhard u. a.: A Corpus Management System for Historical Semantics, in: *Sprache und Datenverarbeitung* 7 (2008), S. 81–89.
- Jussen, Bernhard: Historische Semantik aus der Sicht der Geschichtswissenschaft, in: *Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte* (2011), S. 51–61.
- Koselleck, Reinhart: *Historik und Hermeneutik*, in: Ders. (Hg.): *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a. M. 2000, S. 97–118.
- Köbler, Gerhard: *Wörterbuch des althochdeutschen Sprachschatzes*. Paderborn 1993.
- Krech, Volkhard: Dynamics in the History of Religions. Preliminary Considerations on Aspects of a Research Programme, in: Ders./Marion Steinicke (Hg.): *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions and Comparative Perspectives* (Dynamics in the history of religions, 1). Leiden u. a. 2011, S. 15–70.
- Kurdzialek, Marian: Beurteilung der Philosophie im „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“, in: Éloi M. Buytaert (Hg.): *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, Louvain, Mai 10–12, 1971* (Mediaevalia Lovaniensia, 2). Leuven 1974, S. 85–98.
- Leinkauf, Thomas: Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino, in: *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini* 4 (2003), S. 29–58.
- Lexer, Matthias: *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, I–III. Leipzig 1872–1878.
- Löwe, Heinz: „Religio christiana“, Rom und das Kaisertum in Einhards *Vita Karoli Magni*, in: *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider* 1 (1974), S. 1–20.
- Michael der Große: *Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche* (1166–1199), I–IV, hg. v. Jean-Baptiste Chabot. Paris 1899–1910.
- McCutcheon, Russell T.: The Category „Religion“ in Recent Publications. A Critical Survey, in: *Numen* 42 (1995), S. 284–309.
- Molnár, Attila K.: The construction of the Notion of Religion in Early Modern Europe, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 14 (2002), S. 47–60.
- Monferrer, Juan Pedro: Maimónides judeoárabe. Notas sobre su obra y su lengua, in: S. García-Jalón C. del Valle/J. P. Monferrer (Hg.): *Maimónides y su época*. Madrid 2007, S. 341–364.
- Nestorchronik: Die Nestorchronik: Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja (Forum Slavicum, 56; *Handbuch zur Nestorchronik*, 4), hg. v. Müller, Ludolf. München 2001.
- Niermeyer, Jan F.: *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, I–II. Leiden 2002.
- Pahlitzsch, Johannes: *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit* (Berliner Historische Studien, 33). Berlin 2001.
- Patschovsky, Alexander: Nikolaus von Buldesdorf. Zu einer Ketzerverbrennung auf dem Basler Konzil im Jahre 1446, in: Johannes Helmrath/Heribert Müller (Hg.): *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen*, Bd. 2. München 1994, S. 269–290.

- Peter Abaelard: Peter Abelard. *Collationes*, hg. v. John Marenbon/Giovanni Orlandi. Oxford 2003.
- Riccoldo da Monte di Croce: Riccold de Monte Croce. *Pérégrination en terre Sainte et au Proche Orient (Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre)*, hg. v. René Kappler. Paris 1997.
- Riedenauer, Markus: Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus (Theologie und Frieden, 23). Stuttgart 2007.
- Rösel, Martin: Nomothésie. Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta, in: Heinz-Josef Fabry/Dieter Böhler (Hg.): *Im Brennpunkt. Die Septuaginta*, 3. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel. Stuttgart 2007, S. 132–150.
- Sabel, Barbara: *Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur (Imagines medii aevi, 14)*. Wiesbaden 2003.
- Sachot, Maurice: Comment le christianisme est-il devenu „religio“?, in: *Revue des sciences religieuses* 59 (1985), S. 95–118.
- Schalk, Peter u. a. (Hg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs (Acta Universitatis Upsalienensis. Historia Religionum, 32)*. Uppsala 2013.
- Schiel, Juliane: Der „*Liber peregrinationis*“ des Ricoldus von Monte Croce. Versuch einer mittelalterlichen Orienttopographie, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55.1 (2007), S. 5–17.
- Schiel, Juliane: *Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich (Europa im Mittelalter, 19)*. Berlin 2011.
- Shahrastani: *Al-Milal wa-l-nihāl [versio]*. *Livre des religions et des sectes, I–II*, hg. v. Daniel Gimaret/Guy Monnot. Louvain 1986.
- Stickel, Sita: *Diversitas religionum. A research blog on medieval religious polemics and religious plurality*, www.diversitas.hypotheses.org (acc. 12.1.2015).
- Stünkel, Knut Martin: *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*. Würzburg 2013.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologiae (Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, I–III)*. Rom 1888–1906.
- Van Engen, John (Hg.): *Educating People of Faith. Exploring the History of Jewish and Christian Communities*. Grand Rapids 2004.
- Van Engen, John: Faith as a Concept of Order in Medieval Christendom, in: Van Engen, John (Hg.): *Religion in the History of the Medieval West*. Aldershot u. a. 2004, S. 19–67.
- Vosman, Frans J.: „Religio“ als Zuwendung. Thomas von Aquins „Religio“-Begriff und die Spätmoderne, in: Henk J. M. Schoot (Hg.): *Jaarboek 2006*. Thomas Instituut te Utrecht 2007, S. 63–79.
- Walde, Alois: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg 1910.
- Weltecke, Dorothea: Gab es „Vertrauen“ im Mittelalter? Methodische Überlegungen, in: Ute Frevert (Hg.): *Vertrauen. Historische Annäherungen*. Göttingen 2003, S. 67–89.
- Weltecke, Dorothea: Die Macht des Islam und die Niederlage der Kreuzfahrer. Zum Verständnis der himmlischen Kurie des Riccoldo da Monte di Croce OP, in: *Saeculum* 58.2 (2007), S. 265–295.

- Weltecke, Dorothea: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit (Campus Historische Studien, 50). Frankfurt a. M. 2010.
- Welter, Jean-Thiébaud (Hg.): *La tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti*. Recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIIIe siècle. Paris/Toulouse 1926 [ND Genf 1973], S. 1–86.
- Westerholm, Stephen: Torah, Nomos, and Law. A Question of ‚Meaning‘, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 15.3 (1986), S. 327–336.
- Westermann, Hartmut: Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards „Dialogis inter Philosophum, Judaeum et Christianum“, in: Klaus Jacobi (Hg.): *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter* (Scripta Oralia, 115). Tübingen 1999, S. 157–197.
- Wilde, Clare/McAuliffe, Jane: Dammen: Religious Pluralism, in: *Encyclopedia of the Qurʾān* V (2006), S. 398–417.
- Wilhelm von Rubruk: *Sinica Franciscana I. Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*, hg. v. Anastasius van den Wyngaert. Quaracchi-Firenze 1929.
- Zinser, Hartmut: Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16,5,1/66) von 438, in: Manfred Hutte u. a. (Hg.): *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 34). Münster 2002, S. 215–219.