
Enzyklopädie der Neuzeit

Physiologie –
Religiöses Epos

10

im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts (Essen)
und in Verbindung mit den Fachwissenschaftlern
herausgegeben von Friedrich Jaeger

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart / Weimar

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

Gedruckt auf säure- und chlorfreiem,
alterungsbeständigem Papier.

Gesamtwerk:
ISBN 978-3-476-01935-6

Band 10:
ISBN 978-3-476-02000-0

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2009 J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und C. E. Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de
www.enzyklopaedie-der-neuzeit.de

Einbandgestaltung:
Willy Löffelhardt

Satz:
Dörr + Schiller GmbH, Stuttgart

Druck und Bindung:
Kösel GmbH, Krugzell
www.koeselbuch.de

Printed in Germany
November 2009

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

3. Entwicklung

Die Entwicklung des Reliefs in der Nz. ist in Europa ohne Gegensätze, doch sind wichtige Impulse überwiegend in Italien festzustellen. In großem Format wurden im 15. Jh. sogar Altäre mit R. bestückt (Donatello, *Calvacanti-Tabernakel*, um 1435, Florenz, S. Croce; Antonio Rossellino, *Cappella Piccolomini*, um 1473–1479, Sant'Anna dei Lombardi, Neapel), doch rückte im 16. Jh. das R. als Aufgabe für ?Bildhauer zunehmend in den Hintergrund. Michelangelo, der in seiner Jugend mit einzelnen R. experimentierte (z. B. *Madonna an der Treppe*, um 1490; *Kentaurenschlacht*, um 1490–1492, beide Florenz, Casa Buonarroti), plante für die Kirchenfassade von S. Lorenzo in Florenz noch ein großes R.-Programm, das jedoch nicht verwirklicht wurde. Zunehmend wurden danach R. untergeordnet in dekorative Zusammenhänge eingefügt, häufig als Bauskulptur im profanen wie sakralen Bereich.

Erst im 17. Jh. wurden R. wieder für große Gestaltungsaufgaben genutzt. Alessandro Algardi schuf 1646–1653 das 7 m hohe, aus mehreren Blöcken bestehende Marmor-R. mit der Darstellung der *Begegnung von Papst Leo I. mit Attila* (Altar des Hl. Leo I., Rom, Petersdom) in virtuoser Technik aller R.-Schichtungen im Sinne einer szenischen Bildbühne. Das monumentale Format nutzte auch Andrea Pozzo in S. Ignazio, der zweiten Jesuitenkirche Roms, beim Konzept seines Aloysius-Altars (Luigi Gonzaga) im rechten Querschiff, das von Pierre Legros d.J. in Marmor ausgeführt wurde (vgl. Abb. 1).

Ab der Mitte des 18. Jh.s nahmen die Kirchengaufträge ab und das Interesse an antiken R.-Stilen zu, bis um 1800 das antikisierende R. im Rückbezug auf röm. und griech. R. vorherrschte (z. B. wirkte der Athener Parthenon-Fries der sog. Elgin-Marbles als Vorbild, heute im *British Museum*, London). Im 19. Jh. waren R. häufig Teil der ?Bauskulptur (z. B. François Rude, *Marseillaise*, 1833–1836, am *Arc de triomphe*, Paris; Jean-Baptiste Carpeaux, *Der Tanz*, 1866, in der *Opéra Garnier*, Paris) [8].

→ Bauskulptur; Bildhauertechnik; Plastik; Skulptur; Stuck

Quellen:

[1] L. B. ALBERTI, Über die Malkunst (ital. 1436), hrsg. von O. Bätschmann, 2002 [2] C. CENNINI, Il libro dell'arte (um 1400), hrsg. von M. Serchi, 1991 [3] L. DA VINCI, Das Buch von der Malerei, hrsg. von H. Ludwig, 1882 [4] G. VASARI, Le vite de' più eccellenti pittori scultori ed architettori, 9 Bde. (1568), hrsg. von G. Milanesi, 1906 (Ndr. 1981).

Sekundärliteratur:

[5] D. COOPER / M. LEINO (Hrsg.), Depth of Field. Relief Sculpture in Renaissance Italy, 2007 [6] S. FELDER, Barocke Reliefs, »malerisch« oder »pittoresk«? Zur Historiographie

zweier stilgeschichtlicher Begriffe, in: Georges-Bloch-Jb. des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich 6, 1999, 175–189 [7] A. NIEHAUS, Florentiner Reliefkunst von Brunelleschi bis Michelangelo, 1998 [8] L. R. ROGERS, Relief Sculpture, 1974.

Roland Kanz

Religionen

1. Ausgangslage
2. Kontinuität des mittelalterlichen Gebrauchs von »Religion«
3. Die vierteilige Religionssystematik
4. Religion, Natur und Vernunft im 17. und frühen 18. Jh.
5. Gotteserkenntnis als angeborene Idee im 17. Jh.
6. Religion als Moral im 18. Jh.
7. Religion als innerer Kultus im 18. Jh.
8. Religionsgeschichte und Religion der Zukunft im 18. Jh.
9. Religion als Gefühl im späten 18. Jh.
10. Ausblick

1. Ausgangslage

Die Behandlung des Themas »Religion« (= R.) und »Religionen« (= Rn.) hat zu bedenken, dass sich der heutige Gebrauch des Begriffs grundsätzlich von dem in der Nz. unterscheidet und sich erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s durchgesetzt hat. In der Forschung wird von einer Neukonzeption »in einer gravierenden Zäsur« [28. Bd. 4, 12] oder von einer »monumentale[n] Transition« [33.58] gesprochen. Über diese geschichtliche Konstellation besteht heute weitgehend Einigkeit. Deshalb wird im Folgenden gefragt, ob – und wenn ja, wie – sich christl. Identitätsbestimmungen im nzl. Europa auf die Semantiken von R. und Rn. beziehen.

2. Kontinuität des mittelalterlichen Gebrauchs von »Religion«

Die frühnlz. Rede von R. stand in der Kontinuität zu einem diffusen ma. Gebrauch, in dem »R.« im allgemeinen Sinne für »Gottesverehrung« stand oder zur Bezeichnung christl. Orden verwendet werden konnte. In der Scholastik bedeutete »religio« die Sorgfalt, man kann sagen die peinliche Sorgfalt ..., jene Vollzüge auszuführen, die jeweils einem Gott (als einem Höhergestellten) aufgrund der Kardinaltugend der »iustitia« geschuldet wurden« [28. Bd. 4, 14]. Mit R. war die Ausführung von ?Gott geschuldeten Handlungen gemeint, weshalb im 13. Jh. Thomas von Aquin in Nachfolge Ciceros *religio der iustitia* (»Gerechtigkeit«) unterordnete, die lehrt, dass jeweils Schuldiges zu erstatten ist.

Für Thomas von Aquin gehörte *religio* damit in den Bereich der natürlichen Tugenden (lat. *virtutes morales*) und nicht zu den zum Heil notwendigen theologischen Tugenden (*virtutes theologicae*). Dieser insgesamt keineswegs prominente Gebrauch legte den Akzent auf die äußeren Handlungsvollzüge; in der Folge konnten auch

christl. Ordensleute als *religiosi*, d. h. als Mitglieder eines »besonderen Stands der Gottesverehrung« bezeichnet werden. Dieser zweifache ma. Sprachgebrauch setzte sich in der Frühen Nz. fort, wenn er auch zunehmend unspezifischer wurde und die Zu- bzw. Unterordnung zur *iustitia* allmählich verlorenging. Noch Christian Wolff konnte aber 1736/37 klar definieren: »Die Art und Weise der Gottesverehrung wird R. genannt« (*»Modus colendi Deum religio dicitur«*) [23. 497] (vgl. ⁷Natürliche Theologie).

3. Die vierteilige Religionssystematik

- 3.1. Entstehung
- 3.2. Weiterentwicklung
- 3.3. Funktion
- 3.4. Philologische Forschung

3.1. Entstehung

In der Frühen Nz. setzte sich spätestens ab dem 17. Jh. eine vierteilige R.-Systematik durch, die aber wahrscheinlich keine Weiterführung oder Modifizierung des ma. Gebrauchs von R., sondern eine eigenständige Entwicklung darstellt. Die ⁷Neuzeit ist mit dem Beginn der kolonialen ⁷Expansion verbunden. Dieser und der osman. Vormarsch auf dem Balkan ab dem 15. Jh. eröffneten Europa einen neuen Welthorizont, der sich in eine systematische Beschäftigung mit nichtchristl. Rn. umsetzte (⁷Religiöse Interaktion, globale). Der allgemeine systematische Rahmen war hier ebenfalls ein modifiziertes ma. Konzept, aber nicht das der R.

Roger Bacon hatte im 13. Jh. vor dem Hintergrund ihm zur Verfügung stehender Reisebeschreibungen eine Systematik der verschiedenen Gottes- bzw. Göttervorstellungen unternommen. Er unterschied sechs Hauptgefolgschaften (lat. *sectae principales*) bzw. Gesetze (*leges*). Dies waren im Einzelnen die Gefolgschaft (*secta*) der Hebräer, die der Chaldäer, der Ägypter, der Sarazenen, die *secta Christi* und die noch ausstehende *secta Antichristi* [28. Bd. 1, 118]. Obwohl Bacon darauf hinwies, dass es genau sechs Gefolgschaften seien, weil diese sechs möglichen Sternkonjunktionen entsprächen, war seine Systematik nicht völlig kohärent. So konnte er an anderer Stelle zugleich von der »Gefolgschaft der Heiden« (*secta Paganorum*) und der der Götzenanbeter (*Idololatrae*; gemeint sind Buddhisten) sprechen; daneben stehen die *secta Tartari*, die *Judaei*, die *Christiani* und das Gesetz des Antichristen (*lex Antichristi*). Dabei war für Bacon völlig klar, dass die Gefolgschaft Christi allen anderen überlegen und allein die Gefolgschaft des Heils (*secta salutis*) sei. Weiterhin betonte er, dass die Juden als die älteste Gefolgschaft zusammen mit den Sarazenen (d. h. Muslimen) und Christen eine Sonderstellung einnahmen.

3.2. Weiterentwicklung

Aus diesem System entwickelte sich wahrscheinlich die für die Frühe Nz. maßgebliche Einteilungssystematik, die bei dem Astrologen Gerolamo Cardano erstmals belegt ist. Cardano sprach in seiner Schrift *De subtilitate* (1550; »Von der Feinheit«) allerdings dezidiert von vier Kategorien: »Es gibt nämlich vier Gesetze, die der Götzen, der Juden, der Christen und der Muhammethaner« (*»Leges autem quatuor, Idolorum, Iudaeorum, Christianorum, et Maumethanorum«*) [3. 212]. Auch wenn Cardano sich nicht explizit erklärte, so ist es doch wahrscheinlich, dass er hier die Vorstellungen der sechs Gefolgschaften oder Gesetze fortführte, wenn auch unklar bleibt, warum er nun nur noch vier Kategorien gelten ließ [28. Bd. 2, 49 ff.].

Die entscheidende Pointe war dabei, dass in der Frühen Nz. für Gesetz und Gefolgschaft auch zunehmend »R.« stehen konnte. Dieser Gebrauch fand sich wahrscheinlich erstmals bei dem florent. Humanisten Pico della Mirandola in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s, als er Roger Bacons astrologische Begründungen der Gefolgschaften verwarf, die er über den ma. franz. Theologen Pierre d'Ailly rezipierte [28. Bd. 1, 208–213]. Diese vierfache Einteilung, die wahlweise mit Gefolgschaften (*sectae*), Gesetzen (*leges*) oder Rn. (*religiones*) überschrieben werden konnte, dominierte fortan vollständig die populäre und gelehrte R.-Systematik bis ins 18. Jh. und fand sich selbst noch im 19. Jh. in zahlreichen Publikationen [30]. Sie lag allen großen Übersichtsdarstellungen der Nz. zugrunde.

Eines der frühen einflussreichen Kompendien dieser Art bildete Edward Brerewoods *Enquiries* von 1614 (1674, lat. 1650; dt. 1655). Dort heißt es: »Es gibt vier Arten oder Gefolgschaften von R., die in den verschiedenen Weltregionen beobachtet werden können: Idolatrie, Muhammedanismus, Judaismus und Christentum« (*»There are four sorts or sects of Religions, observed in the sundrie regions of the world: Namely, Idolatry, Mahumetanisme, Judaisme, and Christianity«*) [2. 96]. Die Darstellung ist hier sehr unausgewogen: Nur wenige Seiten handeln von den nichtchristl. Rn., während der allergrößte Teil des Buches die verschiedenen christl. Gruppen darstellt. Das Problem dieses Schemas bestand darin, dass ab dem 16. Jh. insbes. das Wissen über die Kategorie der »Heiden« immer weiter wuchs und damit die Proportionalität der einzelnen Kategorien zu sprengen drohte.

Alexander Ross unterteilte deshalb in seinem vielgelesenen Werk *Panseebeia, or a View of all the Religions of the World* (1653; dt. *Der ganzen Welt Rn. Oder Beschreibung aller Gottes- und Götzendienste, wie auch Ketzerreien*, 1667) die Rn. bei Beibehaltung des vierfachen Schemas geographisch und unterschied zwischen den Rn. Asiens, Afrikas und Amerikas sowie Europas. Wil-

liam Turner erweiterte in *The History of All Religions in the World, from Creation down to This Present* (1695; »Die Geschichte aller Rn. der Welt von der Schöpfung bis in diese Gegenwart«) die vierfache Unterteilung dadurch, dass er das \uparrow Heidentum in antike Heiden (*ancient heathen*), moderne Heiden (*modern heathen*) und Teufelsanbeter (*diabolical*, was wohl Hexerei, \uparrow Zauberei und \uparrow Magie als eigenen Tatbestand erfassen sollte) unterschied. Auf diese Weise waren regionale und histor. Differenzierungen in den Darstellungen möglich, die aber die Grundstruktur der Systematik nicht veränderten. Die »Heiden« blieben in diesem Schema eine Art Restkategorie.

Die vierfache Einteilung war vom Grundsatz her rein formal und bedurfte anscheinend keiner eingehenden Begründung, die z. B. in Brerewoods Werk völlig fehlt. Dennoch enthielt diese Vierteilung meist die implizite Annahme, dass \uparrow Judentum, Christentum und \uparrow Islam sich auf eine \uparrow Offenbarung beriefen, während die Heiden eine – wenn auch korrupte – Form natürlicher Gotteserkenntnis innehatten. Zugleich wurde die prinzipielle Überlegenheit des Christentums vorausgesetzt, das bei weitem den größten Raum einnahm. Als Beleg dafür, dass diese impliziten Annahmen konstitutiv mitgedacht wurden, lässt sich z. B. der Eintrag »R.« in Zedlers Universallexikon anführen, wo es heißt: »Der Unterscheid derselben besteht darin, dass die Heyden Gott dienen aus einer falschen und sehr unvollkommenen Erkenntniß, nach ihrem eitlen Sinn und ihnen selbst erdichteten Weise; die Juden Gott nach seinem geoffenbarten Willen zu dienen vermeynen, aber nur ein Theil desselben annehmen wollen; die Christen ihren Gottesdienst nach der ganzen und vollkommenen Offenbarung des göttlichen Willens richten; die Mahometaner einer fälschlich angegebenen Offenbarung folgen« [1. 443].

3.3. Funktion

Die systematischen Zusammenstellungen der »Rn. der Welt« [17] im 17. und 18. Jh. waren sicherlich zu einem großen Teil auch als Populärliteratur gedacht und konzentrierten sich v. a. auf das Kuriose und Exotische (\uparrow Exotismus). Dies hatte zur Folge, dass kaum auf die Zuverlässigkeit der Quellen oder auf die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem geachtet wurde, sondern anscheinend kritiklos alle Informationen kompiliert wurden, derer man habhaft werden konnte. Dennoch muss man davon ausgehen, dass diese Kompilationen weitgehend prägend für das nzl. Bild der nichtchristl. Rn. waren. Zugleich standen sie häufig im Dienst verschiedener christl. Selbstverständigungsdiskurse: (1) Nicht-christl. Rn. konnten als Beweis für eigene theologische Standpunkte herhalten, z. B. für oder

gegen natürliche Gotteserkenntnis; (2) die Praktiken anderer Rn. wurden angeführt, um theologische Gegner damit zu identifizieren, wie z. B. die Katholiken mit dem Heidentum oder den \uparrow Sozialismus mit dem Islam; (3) Defizite in bestimmten Rn. wurden zum Erweis der Überlegenheit des Christentums herangezogen. So wurde z. B. eine nicht-wunderhafte Weise der Verbreitung des Islam einer wunderhaften Verbreitung des Christentums gegenübergestellt oder der \uparrow Aberglauben der Heiden zum Erweis der Rationalität des Christentums herangezogen [35. 13 f.].

Die Darstellung der Rn. der Welt konnte auch als Widerlegung des \uparrow »Atheismus« gesehen werden, so z. B. bei Alexander Ross: »Wie können diese Atheisten Scham und Verwirrung vermeiden, wenn sie dieses Buch lesen, in dem sie sehen werden, dass keine Nation so erbärmlich gewesen ist, dass sie eine Gottheit verleugnete oder sogar alle R. zurückwies« (*»How can those Atheists avoid shame and confusion when they read this book, in which they shall see, that no Nation hath been so wretched as to deny a Deity, and to reject all Religion«*) [17. Preface].

3.4. Philologische Forschung

Die theologischen und philosophischen Debatten, in denen R. inhaltlich genauer und neu bestimmt wurde, fanden in der Frühen Nz. aber nicht in Bezug auf das vierfache Schema statt, obwohl dieses der verbindliche formale Rahmen zur Interpretation der »Rn. der Welt« blieb. Die fehlende Quellenkritik in den Kompilationen zu den »Rn. der Welt«, die die wichtigsten Referenzwerke zur R.-Frage in der Nz. bereitstellten, verhinderte auch, dass die wenigen Werke, die in tieferer philologischer Quellenkenntnis und mit entsprechender wiss. Sorgfalt entstanden waren, die nötige Aufmerksamkeit erhielten.

Dies betraf z. B. Edward Pockocks Bücher *Specimen historiae Arabum* (1650; »Beispiel der Geschichte der Araber«) und *Historia compendiosa dynastiarum* (1663; »Kurze Geschichte der Dynastien«), die auf der Übersetzung arab. Manuskripte beruhten [29]. Noch Anfang des 18. Jh.s ließ sich dieses Phänomen bei zwei Schriften des Missionars Bartholomäus Ziegenbalg beobachten. Das *Malabarische Heidentum* (1711) und die *Genealogie der Malabarischen Götter* (1713) boten eine außerordentlich kenntnisreiche und philologisch fundierte systematische Übersicht über die tamilische R., wurden aber in ihrem besonderen wiss. Wert kaum erkannt [37]; [24]. Erst der Beginn der philologischen Forschungen am Ende des 18. Jh.s und im frühen 19. Jh. brachte hier eine veränderte Situation und in der Folge auch eine Überwindung des vierfachen Schemas zugunsten eines neuen komparatistischen R.-Verständnisses in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s (\uparrow Religionsvergleich).

4. Religion, Natur und Vernunft im 17. und frühen 18. Jh.

- 4.1. Natürliche Religion
- 4.2. Vernunftreligion

4.1. Natürliche Religion

Am Ende des 16. Jh.s kam es zu einer neuen Akzentsetzung, die in der Folgezeit oft unter dem Stichwort der »natürlichen R.« (lat. *religio naturalis*) diskutiert wurde. Allerdings blieb dieser Terminus selbst bis ins 18. Jh. hinein weitgehend unspezifisch [28. Bd. 3, 182–188]; [35. 23f.]. Die Diskussion kam zum ersten Mal in Frankreich während der Hugenottenkämpfe (1562–1598) auf (vgl. ↗Religionskriege). Jean Bodin postulierte in seinem *Colloquium Heptaplomeres* (1593; »Siebenersgespräch«; dt. 1841) eine Gottesverehrung am Beginn des Menschheitsgeschlechts von Adam bis Noah als *religio naturalis*, bevor die erste ↗Offenbarung erfolgte, die nach einer Zeit des Verfalls die *religio naturalis* des Anfangs wieder erneuern muss. Ähnlich argumentierte Pierre Charron in *Les Trois Veritez* (1593; »Die drei Wahrheiten«) [28. Bd. 2, 269–333].

In England entwickelte sich im 17. und frühen 18. Jh. ein Konzept, das einen natürlichen Zustand der Gottesverehrung thematisierte, der den ↗Offenbarungs-Rn. logisch und zeitlich vorausging. Hintergrund waren die heftigen innerprotest. und interkonfessionellen Auseinandersetzungen, die Theologen nach einer philosophisch einvernehmlichen Lösung für die christl. Spaltungen suchen ließen.

4.2. Vernunftreligion

Herbert von Cherbury formulierte in *De veritate* (1624, ³1645; »Von der Wahrheit«) zum ersten Mal ein durchdachtes philosophisches Konzept dieses Ansatzes [31]. Die R. ordnete er ganz dem Bereich der ↗Vernunft zu. Als Teil einer allgemeinen Vernunftwahrheit, die allen Menschen zugänglich sei, zeichne sie sich durch fünf allgemeine Merkmale (*notitiae communes circa Religionem*) aus, die dem Menschen vor aller äußerer Erfahrung durch den der menschlichen Vernunft eigenen natürlichen Instinkt (*instinctus naturalis*) gegeben seien. Diese Merkmale sind im Einzelnen: die Überzeugung vom Dasein eines höchsten Gottes; die Pflicht zur Gottesverehrung; Tugend und Frömmigkeit als wichtigste Bestandteile des Gottesdienstes; die Verpflichtung zur Reue über die bösen Taten; der Glaube an ein jenseitiges Leben mit der Vergeltung von Gut und Böse. In der dritten Auflage seines Werkes von 1645 vertrat Herbert dann die These, dass die Erfüllung dieser fünf Merkmale für die ↗Erlösung ausreichend sei. Die Menschen sollten die auf übernatürlichen Offenbarungen beruhenden Rn.

kritisch im Lichte der fünf Merkmale prüfen. Der erkenntnistheoretischen Ableitung der fünf Merkmale stellte er eine r.geschichtliche Argumentation zur Seite.

In *De religione gentilium* (1645; »Von der R. der Heiden«) untersuchte Herbert das antike ↗Heidentum (↗Antike Religionen), um zu belegen, dass auch dort die Akzeptanz der fünf Merkmale zu erkennen sei. Wo sich dagegen echte Abweichungen und damit Irrtümer finden, führte er diese auf einen Priesterbetrug zurück. In ähnlicher Weise betrachtete er das Christentum. Obwohl er göttliche Offenbarungen nicht grundsätzlich zurückwies, sah er diese doch auch in den christl. Konfessionskirchen zu sehr in der Abhängigkeit von Priestern, die sie zu ihrem eigenen Vorteil veränderten. Heidentum und Christentum hätten deshalb einen von der Priesterschaft verschuldeten Depravationsprozess durchlaufen.

Diese Idee Herberts, der christl. Offenbarungs-R. vorgängige universale Vernunftprinzipien für die R. zu postulieren, fand zunächst anscheinend keine direkten Nachfolger, ging aber über Charles Blount im ausgehenden 17. Jh. in den engl. Deismus ein (vgl. ↗Vernunftreligion). Diese Strömung war allerdings weniger an einer Lösung der christl. Spaltungen interessiert, sondern konzentrierte sich auf eine Verteidigung des Christentums gegen atheistische Positionen (↗Atheismus), indem sie zu beweisen suchte, dass das Christentum eine im Kern vernünftige R. sei. In diesem Sinne bezeichnete z.B. der Philosoph John Toland in seinem Buch *Christianity not Mysterious* (1696) das ursprüngliche Christentum als *the most perfect religion* [28. Bd. 3, 407]. Im Evangelium gebe es nichts, das gegen die Vernunft sei oder über diese hinausginge. Jedoch sei es bereits im 2. und 3. Jh. durch die Einführung geheimnisvoller Zeremonien und unbegreiflicher Dogmen zu einem Abfall vom ursprünglichen Christentum gekommen. Auch Toland griff zur Erklärung für diesen Abfall auf den Gedanken des Priesterbetrugs zurück.

Diese Entwicklung setzt sich fort in Matthew Tindals berühmtem Alterswerk *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730; dt. *Beweis, dass das Christentum so alt als die Welt sey*, 1741). Ausgangspunkt war die These, dass sich die vernünftige natürliche R. (*natural religion*) nicht von der Offenbarungs-R. (*reveald religion*) unterscheide, sondern nur verschieden vermittelt werde [28. Bd. 4, 228–231]. ↗Offenbarungen können als Wiederbekanntmachung (*republication*) oder Wiederherstellung (*restoration*) der natürlichen R. bezeichnet werden. Es gebe nur eine wahre R. (*one true religion*), die in dem ↗Glauben an Gott und in der Wahrnehmung der daraus folgenden Pflichten bestehe.

Für die Missstände in den Rn., nämlich ↗Aberglaube (*superstition*) und falsche Offenbarungen (*false revelations*), machte Tindal ebenfalls die Priester verantwort-

lich. Die institutionelle R. (*institutional religion*) zeige überdies die Tendenz, sich von der Betonung des Moralischen hin zur Befolgung äußerer Rituale (*external rites*) zu entwickeln. Tindal fasste die natürliche R. streng moralisch als »die Praktizierung der Moralität im Gehorsam des Willens Gottes« (*the practice of morality in obedience to the will of God*) [21. 270], sodass sich ihre Einheit v. a. an der Einheit der Moral zeige (7Ethik).

In ähnlicher Weise argumentierte Thomas Morgan 1737, dass R. nichts mit mechanischen Ritualen (*mechanical rituals*) zu tun habe: »R. ist eine rein interne Angelegenheit und sie besteht letztendlich aus moralischer Wahrheit und Rechtschaffenheit« (*Religion is purely an internal thing, and consists ultimately in moral truth and righteousness*) [14. Bd. 1, 416]. Die Vernünftigkeit des Christentums ist damit fast ausschließlich an die Moral geknüpft, womit das zentrale Thema vorgegeben ist, das in der 7Religionsphilosophie der Aufklärungszeit wieder aufgenommen wurde.

5. Gotteserkenntnis als angeborene Idee im 17. Jh.

Besondere Beachtung verdienen die sog. Cambridge Platoniker (*Cambridge Platonists*), die in der engl. Restaurationszeit der Stuarts (1660–1688) einigen Einfluss erlangten. Wie den engl. Deisten ging es ihnen v. a. um die Abwehr des 7Atheismus, wobei insbes. ihr Zeitgenosse Thomas Hobbes ins Visier genommen wurde. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter, Ralph Cudworth, schrieb 1678, dass alle Menschen von Natur aus an den einen 7Gott glaubten. Nach seiner Überzeugung kannten die antiken Heiden und selbst »die barbarischsten Heiden dieser Tage« (*the most barbarian pagans at this day*) [4. 632], sofern sie keine Atheisten seien, den monotheistischen Gottesgedanken, wobei er den paganen 7Polytheismus (*polytheism*) zur korrupten Form des 7Monotheismus erklärte. Die heidnischen Gottheiten waren für ihn im Kern »nichts anderes als viele verschiedene Namen und Bezeichnungen für ein göttliches Numen«, d. h. die eine göttliche Macht und Kraft (*nothing else but so many several names and notions of one supreme numen*) [4. 479]. Der Polytheismus sei entstanden, weil die Heiden fälschlicherweise davon ausgingen, dass, wenn Gott in allen Dingen sei, auch alle Dinge Götter seien.

Cudworth betrachtete aber nicht nur allgemein die Erkenntnis der Existenz Gottes, seiner Attribute, seiner Moralgebote und eines zukünftigen Lebens mit Belohnung und Bestrafung als dem Menschen angeboren, sondern auch spezifisch christl. Lehren wie die der 7Trinität. Der Trinitätsgedanke sei nicht nur durch Offenbarung vermittelt worden, sondern die antiken Heiden hätten ihn allein durch die Anwendung ihrer Vernunftbegabung gefunden, namentlich Orpheus, Pytha-

goras und Platon (genauer gesagt Plotin), ebenso die arkanen Theologien der Ägypter, Perser und Römer. Damit fasste er den Bereich der natürlichen Gotteserkenntnis viel weiter, als es z. B. die engl. Deisten taten. Cudworth entwickelte kein explizites R.-Konzept und gebrauchte den Begriff R. eher selten und unspezifisch, aber seine Grundthese, dass eine »angeborene Idee« (*connate idea*) von Gott in den Gedanken der Menschen überall zu finden sei, wurde in der Folgezeit immer wieder rezipiert [30. 36]. Es handelte sich hier in der Sache um ein komparatives, substantialistisches R.-Verständnis (7Religionsvergleich), da Cudworth *de facto* davon ausging, die angeborenen Ideen der Rn. aus den positiven Rn. extrahieren zu können.

6. Religion als Moral im 18. Jh.

Die im engl. Deismus angelegte Vorstellung von der R. als Moral gewann im 18. Jh. eine bestimmende Funktion, nicht zuletzt durch die Schriften maßgeblicher R.-Kritiker (7Religionskritik). David Hume stand zwar jeder Art von R. skeptisch gegenüber, konnte aber in seinen *Dialogues Concerning Natural Religion* (entstanden Anfang der 1750er Jahre; »Dialoge über natürliche R.«) davon sprechen, dass die »eigentliche Aufgabe« (*proper office*) der R. sei, dass sie »in der Stille wirkt und nur die Antriebe der Moralität und Gerechtigkeit verstärkt« (*its operation is silent, and only enforces the motives of morality and justice*) [8. 244]. Eine solche R. sei allerdings höchstens im Bereich der Philosophie erreichbar, bestehe allein in der Gotteserkenntnis und lehne alle äußeren Handlungen wie Opfer, Bittgebete, Lobpreisungen etc. als 7Aberglauben ab.

Der franz. Aufklärer Denis Diderot konnte sich in seinem *Essai sur le mérite et la vertu* (1745; »Versuch über Tugend und Verdienst«) zu einer R. bekennen, die die Sittlichkeit (*vertu morale*) beförderte. An anderer Stelle erklärte er, dass eine aufgeklärte R. die Liebe zum Nächsten lehre [27]. Ähnlich sprach Voltaire in seinem *Dictionnaire Philosophique* (1764) unter dem Stichwort R. davon, dass die beste R. »viel über Moral und sehr wenig über Dogmen lehrt« (*enseignerait beaucoup de morale et très-peu de dogmes*). Zeremonien, Opfer und dogmatische Spekulationen lehnte er ab. Er formulierte pointiert: »Die einzige R., zu der man sich bekennen sollte, ist die, Gott zu verehren und ein anständiger Mensch zu sein« (*La seule Religion qu'on doive professer est celle d'adorer Dieu et d'être honnête homme*) [22. 203].

In dieser Beziehung ganz ähnlich argumentierte auch Jean-Jacques Rousseau in seinen *Lettres écrites de la Montagne* (1764; »Briefe vom Berge«), wo er R. in Glaubenslehre und Moral einteilte, während der 7Gottesdienst für ihn als »zeremoniale« Praxis nur geringe Bedeutung hatte. Aber auch die Glaubenslehre bestand

für ihn im ersten Hauptteil aus der Lehre der Grundlagen der Moral und erst dann auch aus Glaubenssätzen [28. Bd. 4, 336].

Dieser Gedanke, dass R. im Kern Moral sei, wurde im späten 18. Jh. dann von Immanuel Kant wirkmächtig systematisiert (\uparrow Ethik; \uparrow Moraltheologie). In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) verwies er die R. ganz in den Bereich der Moral. Sie wurde zur »Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote« [10. 129, 481]. Um jedes Missverständnis von einer möglichen Fremdbestimmtheit des Sittengesetzes zu vermeiden, machte Kant dabei deutlich, dass R. keineswegs die Moralität fundiere, sondern aus ihr hervorgehe. Eine R., deren Gottesgedanken darauf abziele, dass \uparrow Erlösung auch auf nicht-moralischem Wege erreicht werden könne, war für Kant Abgötterei.

In der Schrift *Die R. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) qualifizierte er das Judentum daher als moralisch fremdbestimmten »jüd. Glauben«, der nur die Befolgung »statutarischer Gesetze« vorschreibe, während das Christentum eine Vernunft-R. sei, die moralisch letztlich allein auf dem kategorischen Imperativ und auf sittlicher Autonomie basiere. Bloßer »Glauben«, der sich nur an Äußerlichkeiten und Politik orientiert, stünde dem »R.-Glauben« gegenüber, der in der Moral-R. des Christentums kulminiere, weil es hier um die Änderung der Gesinnung und um das künftige Leben nach dem Tod gehe. Anders als der im Judentum verkörperte »Geschichtsglauben« ziele der moralische »R.-Glauben« auf eine »allgemeine Kirche« ab, aus der ein »ethische[r] Staat Gottes ... nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, hervorgeht«: das »(moralische) Reich Gottes auf Erden« [9. 126–128, 136, 101]; [36].

7. Religion als innerer Kultus im 18. Jh.

Die Betonung der Moral als Hauptkennzeichen der R. brachte es mit sich, dass die kultischen Handlungen nun von vielen Theologen und Philosophen als etwas der R. Nachgeordnetes betrachtet wurden. Dieses Verständnis brachte eine beträchtliche Verschiebung im Vergleich zu einem R.-Verständnis, das R. vornehmlich als »Gottesverehrung« verstand.

Der Gedanke des inneren Kultus wurde in besonderer Weise positiv durch die dt. \uparrow Aufklärungs-Theologie aufgenommen. Diese sog. Neologie stand in der Tradition des altprotest. Verständnisses von R. als Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, von der sie sich absetzen suchte, wie auch in der Auseinandersetzung mit dem \uparrow Pietismus und seiner Betonung eines innerlichen Christentums (\uparrow Innerlichkeit). Johann August Ernesti unterschied in seiner *Initia doctrinae solidioris* (1734/35) bereits klar zwischen einer inneren und einer äußeren

Gottesverehrung (lat. *cultus internus/externus*). Dabei stellte er klar, dass der innere Kult ohne den äußeren sein kann, der äußere aber nicht ohne den inneren, will er als wahre Gottesverehrung bestehen [27. 662]. Dieser Gedanke fand innerhalb der Neologie und darüber hinaus weite Verbreitung. Durch ihn konnte die Bedeutung äußerer Praktiken legitimiert werden, wenn sie auch damit in eine sekundäre Position gerückt wurden. Damit war zumindest eine begrenzte Verteidigung des kirchl. Christentums möglich.

Einigen Anteil an der Ausbildung dieses Konzepts hatte der Philosoph Johann Christian Edelmann, der aus dem Pietismus stammte und sich später Baruch de Spinoza zuwandte (\uparrow Spinozismus). Edelmann verlegte die R. vollständig in die \uparrow Innerlichkeit [28. Bd. 4, 143 ff.]. In der *Verteidigung der Christlichen R. wider Herrn J. Ch. Edelmann* (1748) betonte dann der Halle'sche Philosoph Georg Friedrich Meier (Schüler des Aufklärungsphilosophen Alexander Baumgarten), dass das Eigentliche der R. nicht »äußerliche Gottesdienstlichkeiten«, sondern »Liebe, Furcht, Anbetung Gottes und hunderte andere Pflichten gegen Gott« seien [27. 666]. In der *Philosophischen Sittenlehre* konnte er formulieren: »Die innerliche R. ist die Seele der gesamten R., der vornehmste und wesentlichste Theil derselben, ohne welchem gar keine R. gedacht werden kan« [12. 122 f.]. Der »äusserliche Gottesdienst« sei zwar keine »überflüssige und unnöthige Sache«, aber er müsse »eine Frucht und Würkung der vollkommensten innerlichen R. seyn« [13. 44 f., 47].

Bei dem Theologen Johann Joachim Spalding im späteren 18. Jh. wandelte sich der Gedanke vom Primat des inneren Kultus zu einem ausgeführten Konzept des Christentums als innerlicher R., allerdings eng eingebunden in den aufklärerischen Gedanken von R. als Moral (vgl. \uparrow Ethik). Auch für Spalding waren »äußerliche Zeremonien und Gebräuche« nur als »Beförderungsmittel des eigentlichen innerlichen Christentums« akzeptabel [20. 360 f.]. Der Gedanke des innerlichen Christentums wurde von ihm systematisch ausgeführt und das Gefühl zur zentralen Kategorie erhoben; der »große Gedanke von einer heiligen Gottheit« wurde zum »Gefühl der R.«, und christl. Glaube war im Kern »gefühlter Glaube« oder »empfindsamer Glaube« [19. 28, 50, 141]. Die Betonung des Gefühls sollte keinen Widerspruch zur \uparrow Vernunft aufbauen, sondern den Menschen zu einer »edlen, zugleich vernunftmäßigen und gefühlvollen Erhebung seiner Seele zu Gott und zur Unsterblichkeit« führen [19. 4]. Das »Gefühl der R.« war dabei zugleich ein zutiefst moralisches, ja Spalding konnte direkt von »gefühlter Moralität« reden. Das »Wesen einer wahren R.« sei eines, das »zur Tugend hilft und Freude giebt« [19. 22, 194].

In ähnlicher Weise hatte schon Johann Gottlieb Fichte formuliert, Religiosität sei »die Gewohnheit, tu-

gendhaft zu denken und zu handeln, die aus einem durch die Wahrheiten der R. leicht rührbaren Herzen herkommt« [5.176]. Johann Gottfried Herder schrieb 1798, dass R. »eine Sache des Gemüths, des innersten Bewußtseyns« sei; R. habe mit Dogmatik nichts zu tun, sondern sei »das Mark der Gesinnungen eines Menschen« [6.174]. Sie wurde von Herder dabei ebenfalls zugleich ganz eng an Moralität und Tugend zurückgebunden.

In diesen letztgenannten Anschauungen bündelten sich die verschiedenen Stränge der philosophischen und theologischen Diskussion um die R. im 18. Jh. R. wurde auf einer inneren Bewusstseinsebene angesiedelt und umfasste gleichermaßen Vernunft, Gefühl und Moral.

8. Religionsgeschichte und Religion der Zukunft im 18. Jh.

Im 18. Jh. wurden vereinzelt dezidiert universalhistor. Argumentationen im Zusammenhang mit den R.-Debatten entwickelt, deren Verbreitung sich aber schwer einschätzen lässt. So hatte David Hume zwar ein Buch mit dem Titel *The Natural History of Religion* (1757) vorgelegt, in der Sache war es aber v.a. eine Untersuchung antiker Glaubensvorstellungen, die seine r.kritische These, dass die Götter nur Repräsentationen unbekannter Ursachen seien, unterstützen sollte [32.20]. Vor diesem Hintergrund erklärte er das Aufkommen von \uparrow Theismus und \uparrow Polytheismus, wobei er davon ausging, dass Polytheismus und \uparrow Monotheismus sich in der Geschichte wie Ebbe und Flut stetig abwechselten.

Eine ausgearbeitete geschichtsphilosophische Konzeption der \uparrow Religionsgeschichte findet sich dann bei Gotthold Ephraim Lessing in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). Lessing unterschied R. dabei erstens in natürliche R., die im Menschen veranlagt ist und nicht erworben wird. Zum zweiten kannte er eine positive R., mit der er die göttlichen Offenbarungen des AT und des NT meint, die das erste und zweite Zeitalter der Menschheit umfassen. Drittens werde eine vernünftige R. das anbrechende dritte Zeitalter der Menschheit bestimmen; sie sei das Ergebnis der Analyse der positiven R. durch die \uparrow Vernunft [26] (vgl. \uparrow Vernunftreligion). Dabei hätten die göttlichen Offenbarungen der positiven Rn. aber keinen über die Vernunftkenntnis hinausgehenden Status: »Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher« [11.75].

Während die positive R. also nichts der Vernunft Unzugängliches enthalte, könne ihr Inhalt durchaus nicht einfach aus der Vernunft ableitbar sein und über die natürliche R. hinausgehen: »Und warum sollten wir nicht auch durch eine R., mit deren histor. Wahrheit,

wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre« [11.95]. Damit wurde in diesem Schema relig. Erkenntnisfortschritt vertreten, der der Vernunft durch die Reflexion der positiven Rn. ermöglicht wird und in eine progressive R.-Geschichte mündet. Allerdings wurden damit umgekehrt alle Bestandteile der positiven R., die als der Vernunft fremd angesehen werden, als sekundäre und abzulehnende Zusätze betrachtet.

9. Religion als Gefühl im späten 18. Jh.

Während Herder und Spalding versuchten, Vernunft, Gefühl und Moral gleichermaßen der R. zuzurechnen, gab es Ende des 18. Jh.s eine Tendenz, diese synthetische Sichtweise aufzubrechen. Kant hatte die R. ganz in den Bereich der Moral verwiesen. Wilhelm von Humboldt vertrat dagegen 1792 die Ansicht, »dass die Moralität, auch bei der höchsten Konsequenz des Menschen, schlechterdings nicht von der R. abhängig oder überhaupt notwendig mit ihr verbunden ist«. Zwar könne R. tugendhaft handeln, aber dazu bedürfe es nicht unbedingt eines »R.-Grundes«. R. sei »ein Bedürfnis der Seele«. Die »wahre Religiosität« komme »im höchsten Verstande aus dem innersten Zusammenhange der Empfindungsweise des Menschen« [7.66, 69 f., 73].

Als bes. folgenreich erwiesen sich Daniel F.E. Schleiermachers Reden *Über die R.* (1799). Er unternahm eine Verhältnisbestimmung von R., Moral und Philosophie in dem Sinne einer klaren Trennung der drei Bereiche. R. sei eine »eigne Provinz im Gemüthe« [18.72], denn sie sei »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«. Die Anschauung sei der unmittelbare Wahrnehmungsakt und dem Gefühl logisch vorgeordnet, wobei sich das Gefühl mit der Tiefe und Schärfe des Anschauungsaktes verstärke [18.79]. In diesem Prozess werde überhaupt auch erst die »relig. Anlage« [18.120] des Menschen geweckt. R. gehe es um die »lebendige Anschauung des Universums«; sie sei »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« [18.189, 80]. Dabei war im Begriff des Universums der Gedanke angelegt, dass alle Gottesideen und \uparrow Gottesbilder erst das Phantasiewerk der Menschen seien und damit sekundär. Schleiermacher versuchte, sich damit jeder Vergegenständlichung des »höchsten Wesens« zu verweigern [34].

10. Ausblick

Das von Schleiermacher geprägte R.-Verständnis wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s weithin rezipiert und war eine der wichtigsten Quellen des dort entste-

henden heutigen R.-Verständnisses, sei es im dt. Neuprotestantismus oder in der amerikan. liberalen Theologie (insbes. an der Harvard University). Nicht zuletzt wurde es auch von dem Begründer der neu entstehenden 7Religionswissenschaft, Friedrich Max Müller, rezipiert. Müller verstand in Anlehnung an Schleiermachers R. als »jene allgemein geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen« [15.17]. R. sei »eine Sehnsucht nach dem Unendlichen« (*«a longing after the Infinite»*) [16.14]. Bei seinen Überlegungen zur R.-Geschichte nahm Max Müller Lessings Ansatz (s. o. 8.) auf, um daraus eine eigene Theorie der Weiterentwicklung der Rn. zu entwickeln [25].

→ Antike Religionen; Religionsbegriff;
Religionsgeschichte; Religionskritik;
Religionsphilosophie; Religionswissenschaft;
Religiöse Interaktion, globale

Quellen:

- [1] Art. Religion, Religio, in: ZEDLER 31, 1742, 443–452
[2] E. BREREWOOD, Enquiries Touching the Diversity of Language and Religions, London 1674 [3] H. CARDANUS, De subtilitate libri XXI, Paris 1550 [4] R. CUDWORTH, The True Intellectual System of the Universe. The First Part, London 1678
[5] J. G. FICHTE, Tagebuch über die merklichsten Erziehungsfehler (1789), in: J. G. FICHTE, Nachgelassene Schriften, Bd. 2/1: 1780–1791, hrsg. von R. Lauth, 1962, 168–181 [6] J. G. HERDER, Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (1798), in: J. G. HERDER, Sämtliche Werke, Achtzehnter Teil, 1830, 169–330 [7] W. VON HUMBOLDT, Ideen zu einem Versuch, die Grenze der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), eingel. von H. Tigges, 1947 [8] D. HUME, Dialogues Concerning Natural Religion, 1779 [9] I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: KANT AA 6, 1907, 1–202 [10] I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft (1788) und Kritik der Urtheilskraft (1790), in: KANT AA 5, 1908
[11] G. E. LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: G. E. LESSING, Werke und Briefe, Bd. 10: Werke 1778–1781, hrsg. von A. Schilson, 1989, 73–99 [12] G. F. MEIER, Philosophische Sittenlehre. Erster Theil, 1753 [13] G. F. MEIER, Philosophische Sittenlehre. Anderer Theil, 1762 [14] E. MORGAN, The Moral Philosopher, 3 Bde., 1737–1740 [15] F. M. MÜLLER, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1876
[16] F. M. MÜLLER, Introduction to the Science of Religion, 1882 [17] A. ROSS, Pansebeia, London 1653
[18] F. D. E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hrsg. von G. Meckenstock, 2001 [19] J. J. SPALDING, Religion, eine Angelegenheit des Menschen (1797), hrsg. von T. Jersak und G. F. Wagner, 2001 [20] J. J. SPALDING, Von dem eigentlichen Werth äußerlicher Religionsgebräuche (1785), in: J. J. SPALDING, Kritische Ausgabe, Bd. 1/6: Kleinere Schriften, hrsg. von O. Söntgerath, 2006, 352–363 [21] M. TINDAL, Christianity as Old as the Creation, 1730 [22] VOLTAIRE, Examen Important De Milord Bolingbroke (1767), in: VOLTAIRE (Hrsg.), Oeuvres de Voltaire, Bd. 43, hrsg. von A. J. Q. Beuchot, 1831, 51–215
[23] CH. VON WOLFF, Theologia Naturalis, 2 Bde., 1736–1737
[24] B. ZIEGENBALG, Genealogie der malabarischen Götter, hrsg. und eingel. von D. Jeyaraj, 2003 (Orig. 1713).

Sekundärliteratur:

- [25] L. P. VAN DEN BOSCH, Friedrich Max Müller. A Life Devoted to the Humanities, 2002 [26] D. CYRANKA, Natürlich, positiv, vernünftig. Der Religionsbegriff in Lessings Erziehungsschrift, in: U. KRONAUER / W. KÜHLMANN (Hrsg.), Aufklärung. Stationen, Konflikte, Prozesse, 2007, 39–61
[27] U. DIERSE, Art. Religion VI., in: HWPh 8, 1992, 653–673
[28] E. FEIL, Religio. Zur Entstehung eines nzl. Grundbegriffes, 4 Bde., 1986–2007 [29] A. A. H. HAMILTON, The Study of Islam in Early Modern Europe, in: Archiv für Religionsgeschichte 3, 2001, 167–182 [30] P. HARRISON, »Religion« and Religions in the English Enlightenment, 1990 [31] R. A. JOHNSON, Natural Religion, Common Notions, and the Study of Religion. Lord Herbert of Cherbury, in: Religion 24, 1994, 213–224
[32] H. G. KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte, 1997 [33] T. MASUZAWA, The Invention of World Religions, 2005 [34] K. NOWAK, Schleiermacher und die dt. Frühromantik, 1986 [35] D. A. PAILIN, Attitudes to Other Religions, 1984 [36] F. STENGEL, Kant, »Zwillingsbruder« Swedenborgs?, in: F. STENGEL (Hrsg.), Kant und Swedenborg, 2008, 35–98
[37] W. SWEETMAN, Mapping Hinduism, 2004.

Michael Bergunder

Religionsbegriff

1. Grundlagen
2. Christentum zwischen Mittelalter und Reformation
3. Religion im Singular

1. Grundlagen

Definitionen von »Religion« (= Rel.), 7»Religionen« und »religiös« sind alles andere als einfache und unbelastete Gegenstandsbestimmungen. Ob man relig. Traditionen (im Plural) miteinander vergleicht und histor. in Beziehung setzt oder *die* Rel. als einheitliche bzw. »wahre« Kategorie verwendet, hat viel mit der jeweiligen Funktion der Definition zu tun [7]. Postkoloniale Kritik hat deutlich gemacht, dass die Zuschreibung und Abgrenzung sowie die inhaltliche Bestimmung von Rel. einem komplexen Machtdiskurs folgt [2]. Die histor. Rekonstruktion von verschiedenen Rel.-Konzepten ist darum ein wichtiger Aspekt moderner 7Religionswissenschaft und -geschichtsschreibung (7Religionsgeschichte).

In der röm. Antike bezeichnete der lat. Begriff *religio* v. a. kultische Exaktheit. Wenn es bei Cicero heißt: *religio, id est cultus deorum* (»Religion, das ist der Kult der Götter« [4. Bd. 1, 48]; vgl. Cicero, *De natura deorum* 3,5 bzw. 2,9), hatte dies nichts mit rechtem Glauben oder mit theologischer Doktrin zu tun, sondern mit der korrekten Ausführung kultischer Handlungen wie Opfer oder Orakel. *Religiosus* war nach röm. Recht zudem ein Ort, der einer Gottheit gehörte und dem darum kultischer Dienst und besondere Rechte zukamen. *Superstitio* als Gegenbegriff zu *religio* bezeichnete deshalb ursprünglich nicht den 7»Aberglauben«, sondern eine falsch ausgeführte, übertriebene oder unautorisierte Handlung in kultischem Kontext.