

KATHARINA NEEF

## Heterodoxie in der Religionsgeschichte

Von Heterodoxie sprechen zu wollen, heißt zwangsläufig, auch Religion zu thematisieren, denn der Begriff ist der Religion und genauer gesagt der christlichen Theologie entlehnt. Zugleich ist dies der Kontext, in dem sich der Gebrauch dieses und ähnlicher Begriffe über Jahrhunderte hinweg vollzog. Außerdem ist das religionsgeschichtlich ubiquitäre Phänomen in der Religionsforschung in mehrerlei begrifflicher Gestalt eingeführt – als Häresie, Dissidenz, Devianz oder Nonkonformismus. Doch weisen diese Begriffe bei näherer Betrachtung durchaus Differenzen zueinander auf; sie werden verschieden konzeptualisiert. Sie beleuchten das durch sie bezeichnete Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven, der Grad ihrer theoretischen Bestimmtheit variiert. Dadurch erscheint eine Komparation der Begriffe und Konzepte angebracht: In welchen Forschungskontexten werden sie angewendet, mit welchen konkreten Fokussierungen, Implikationen und Begrenzungen?

### 1. Etymologische Vorüberlegungen

In den Auseinandersetzungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte mit der Diversität innerhalb der eigenen Gemeinschaft reifte die Einsicht, dass der eigene religiöse Standpunkt einer festen, deutlich formulierten theologischen Definition bedürfe, um innerhalb der Gruppe die zentrifugalen Kräfte durch Ausschluss allzu großer inhaltlicher Varianz zu unterbinden. Zudem musste man sich zeitgenössisch von anderen, messianischen oder

auch philosophischen Gruppen abgrenzen (GRÜBEL 1999: 845 - 847). Die lateinischen Fachtermini *catholicus* und *orthodoxus*, die aus dem Griechischen abgeleitet wurden, beanspruchen in aller Einfachheit, die richtige Meinung und also die Wahrheit schlechthin zu besitzen.<sup>1</sup> Die Idee der Rechtgläubigkeit, des rechten Glaubens, entsteht in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche mit ihren Synoden, Konzilen und der Aushandlung von Ansichten, die für wahr gehalten und in Dogmen gegossen werden.<sup>2</sup> Im Kontext der Wissenssoziologie sei dezidiert auf den Aspekt der Naturalisierung verwiesen: den notwendigen Prozess, den konstruierten Charakter bestimmter Ansichten (etwa theologische Beschlüsse über die Natur Christi) im Zuge der Objektivierung zu überformen und sie in ihrer gegebenen Form (etwa als synodale Beschlüsse) als plausiblen, logischen Ausdruck der Ordnung der Welt zu legitimieren. Mit dem definierten rechten Glauben und folgerichtig abseits davon formiert sich eine Restkategorie der unwahren Ansichten, die zwar etymologisch als ›andersgläubig‹, *hetero-dox*, titulierte wurde, semantisch aber ›falsch‹, ›irrgläubig‹ und ›falschgläubig‹ meinte. Die Idee der Rechtgläubigkeit und korrespondierend damit die Idee des Irrglaubens entstanden aus der internen Auseinandersetzung.

Als objektsprachlicher Begriff etablierte sich Heterodoxie allerdings erst in der frühen Neuzeit als Kehrbezug der Orthodoxie im Zuge der Etablierung mehrerer Konfessionen in Europa – im Moment der bewussten Selbstkategorisierung als ›orthodox‹ ergibt sich das Heterodoxe nur scheinbar automatisch.<sup>3</sup> Dabei ist die Reduktion auf die Binnenperspektive ein konstitutives Moment des Begriffspaares. Die lutherische Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts formiert sich nicht gegen den Katholizismus als ihrem konfessionellen Konterpart, sondern gegen alternative Lesarten

- 1 *Orthodoxus* ist dem Adjektiv *orthodoxos* (ορθόδοξος, die rechte Meinung habend) entlehnt, das sich aus dem Adjektiv *orthós* (ορθός, gerade, aufrecht) und dem Nomen *dóxa* (δόξα, Glaube) bildet. *Catholicus* ist ebenfalls eine Übertragung aus dem Griechischen; *katholikós* (καθολικός) ist eine Wortschöpfung des zweiten Jahrhunderts und aus dem Adverb *kathólu* (καθόλου, überhaupt) abgeleitet (ETYMOLOGISCHES WÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN).
- 2 Zentral ist hier der Begriff des Kanons bzw. des Prozesses der Kanonisierung, d. h. der Aushandlung und Festlegung relevanter Schriften, Denker und Themen, die den Referenzrahmen der somit entstehenden religiösen Traditionen manifestieren (vgl. dazu DEEG/FREIBERGER/KLEINE 2011).
- 3 Bemerkenswerterweise erscheint im Kontext der östlichen Kirchen die Dichotomie orthodox-heterodox wenig ausgeprägt. Dem Terminus *pravoslavnyi* (православный, rechtgläubig) stellt sich kein Gegenüber bei. Die größte heterodoxe Bewegung der östlichen Kirchengeschichte wird denn auch als Abspaltung, *раскол/raskol*, und weniger polemisch als *starobryadtskaja* (старобрядческая, altritualistisch) bezeichnet.

des Luthertums: gegenüber pietistischen Anwürfen einerseits und aufklärerischen Rationalismen andererseits. In jedem Fall sind die Grenzverläufe zwischen Orthodoxie und Heterodoxie innerreligiös. Bei der Einführung des Begriffes in die kirchengeschichtliche und profanhistoriografische Debatte, ebenfalls in die frühe Neuzeit datiert, bleiben beide semantischen Komponenten erhalten: Heterodoxie geht immer mit Orthodoxie einher; Heterodoxie bedarf immer einer Größe, von der es sie abzusetzen gilt. Und beide, Heterodoxie und Orthodoxie, sind Partizipanten einer grundlegend geteilten Weltordnung, über deren konkrete Annahmen (*doxa*) Dissens besteht, während die basalen Annahmen geteilt werden.

Die Präfixe *ortho-* bzw. *hetero-* positionieren die so voneinander abgegrenzten Positionen zudem in einem hierarchisierten Verhältnis: Während Orthodoxie entweder aus einer Mehrheitsposition heraus oder in Koalition mit herrschaftlichen, mit Macht versehenen Instanzen agieren kann und Ressourcen verschiedenster Art zur Verfügung hat bzw. operationalisieren kann, kommt der Heterodoxie und ihren Vertretern die Minderheitenposition zu, verbunden mit personeller Minorität, gesellschaftlicher Marginalisierung, geringerem Prestige und Kapital, Diskriminierung, Stigmatisierung und/oder Sanktion.

Der Nexus von Heterodoxie und Marginalität ist in den Sozialwissenschaften durchaus als Ambivalenz rezipiert worden: die Heterodoxen als sanktionable gesellschaftliche Teilgruppe, die beständig auf der Grenze zwischen Dazugehörigkeit und Ausschluss agiert, als Prekariat *par excellence* mithin, und gleichzeitig als potenzielle Avantgarde, die, verhältnismäßig frei von den gesellschaftlichen Normen und Konformitätszwängen des Zentrums, an der Peripherie kreative intellektuelle, kulturelle und soziale Experimente wagen und Innovationen von diesem Rand aus ins Zentrum tragen kann – kurzum: als Motor gesellschaftlicher Entwicklung fungiert.<sup>4</sup> Als geradezu idealtypisches Beispiel für diese Perspektive sei verwiesen auf die Protestantismus-Studie Max Webers, in der die Genese des Kapitalismus aus marginalen protestantischen Sekten gedeutet wird (WEBER 2014; vgl. jüngst FLECK 2012). Doch ist der Rückschluss unzulässig, abweichendes Gedankengut oder Praxis repräsentiere immer ein innovati-

4 Eisenstadt (1982: 2): »[H]eterodoxies are of crucial importance in the shaping of specific features of the civilizational, institutional dynamics of these civilizations.« Eisenstadt bevorzugt im Übrigen den Terminus »sectarian tendencies«, der eher den buddhistischen bzw. hinduistischen Kontext erfasse. Zur Problematik des Sektenbegriffs siehe Neef/Wustmann (2011).

ves Potenzial; oft verblieb das Heterodoxe als subkulturelle Minderheit am gesellschaftlichen Rand oder verschwand gänzlich – sowohl aus internen Gründen als auch infolge äußerlichen Zwangs. Diese strukturelle Komponente des hierarchischen Gefälles zwischen Orthodoxie und Heterodoxie bildet in der Soziologie ein verschiedentlich, nicht nur anhand religionsgeschichtlicher bzw. rezenter religiöser Sachverhalte beforschtes Thema.

## 2. Häresie

Der Häresie-Begriff entstammt der alten Kirchengeschichte bzw. der hellenistischen Tradition.<sup>5</sup> Seine Verwendung kulminiert im Hochmittelalter. Die innere Hierarchisierung und Konsolidierung der römischen Kirche, die sich in den gregorianischen Reformen zur Papstkirche gewandelt hatte, findet ihren externen Konterpart in der Konsolidierung einer monolithischen katholischen europäischen Religionslandschaft, die sich ermöglicht durch die Marginalisierung und Diskriminierung der Juden und die Unterbindung und Verfolgung binnenchristlicher Differenz unter der Kategorie der Häretiker (*heretici*). Ihre maßgebliche Anwendung findet diese Rhetorik also in der Auseinandersetzung mit Gegenübern, die den christlichen Kosmos teilen: Waldensern, Katharern, Wyclifiten, Lollarden, Hussiten (vgl. grundlegend LAMBERT 2001). Juden und Muslime wurden dagegen kaum als Häretiker oder Heterodoxe kategorisiert; sie gelten als *infideles*, Ungläubige (AUFFARTH 2005: 33-35). Eine Ausnahme bilden Dekonvertiten, also Juden oder Muslime, die zum Christentum konvertiert und getauft waren, ehe sie in ihre Ausgangsreligion zurückkehrten: Sie gelten als Häretiker. Apostaten gehören durch ihre Taufe dem christlichen Kosmos an, ihre Abkehr gleicht der Abkehr des Häretikers.<sup>6</sup> Die Dekrete

5 Der Begriff ›Häresie‹ bzw. lat. *haeresis* leitet sich aus dem griechischen *hairesis* (αἵρεσις, das Erwählte, Grundsatz) ab, dem wiederum das Verb *hairesin* (αἵρειν, an sich nehmen, wählen) zugrunde liegt. Ob die basale Differenz zwischen *katholikós* und *hairesis* der Umstand ist, das letzteres eine (möglicherweise falsche) Wahl bezeichne, wohingegen der rechte Glaube evident sei, sei dahingestellt.

6 Gui, Bernard: *Manuel de l'Inquisiteur*. Édité et traduit par G. Mollat, Tome 2, Paris 1927, Kapitel De perfidia Judaeorum, S. 6: »Statutum est autem ut contra christianos qui ad ritum transierint, vel redierint Judeorum, [...] est tanquam contra hereticos.« Diese Ansicht findet sich auch im Islam: Sofern die Aufforderung zu Reue und Umkehr nicht fruchtet, wird Apostasie formaljuristisch mit dem Tod bestraft (vgl. ELGER 2002: 61).

des Vierten Laterankonzils unterscheiden beide Fälle, wobei der Abfall vom christlichen Glauben schlimmer bewertet wird als der Umstand, diesen nie angenommen zu haben.<sup>7</sup> Trotzdem konnten Juden und Muslime durchaus der Häretikerverfolgung anheimfallen, befasste diese sich doch nicht nur mit den Abtrünnigen selbst, sondern auch mit ihren Unterstützern, Beherbergern und Verteidigern – Kategorien also, die durchaus die Aufnahmemilieus der Rekonvertiten trafen.<sup>8</sup> Auch in der Möglichkeit, gegen sie heilige Kriege<sup>9</sup> führen zu können, gleichen sich die Kategorien der andersgläubigen Muslime und Slawen sowie der Häretiker an.

Die Historiografie hat den objektsprachlichen Terminus übernommen, speziell im frankophonen und anglophonen Bereich sind *hérétique* bzw. *heretical* die entsprechenden Fachtermini. Im deutschen Wissenschaftssprachgebrauch etablierte sich eine größere begriffliche Bandbreite. In der DDR bzw. der marxistischen Historiografie gewann mit ›soziale religiöse Bewegungen des Mittelalters‹ ein Begriff Deutungshoheit, der die sozialrevolutionären Aspekte der Häretisierten betonte.<sup>10</sup>

Der diffizile Umgang mit anderen Religionen prägte das europäische Mittelalter. Als monoreligiöse, exklusivistische Formation war die Auseinandersetzung mit Anderem grundsätzlich prekär. So wurde den Juden zwar ein marginaler und labiler gesellschaftlicher Raum zugewiesen, in dem ihre Andersartigkeit geduldet wurde.<sup>11</sup> Doch stand es außer Frage, dies auch christlichen Konkurrenten zuzugestehen. Dabei bilden die Katharer einen spezifischen Fall, da sie zwar durchaus als Christen wahrgenommen wurden, gleichzeitig aber auch dualistisch-manichäischen Kontexten zu-

7 Dekrete (WOHLMUTH 2000: 267): »cum minus malum existat, viam Domini non agnoscere, quam post agnitam retroire.«

8 Die bereits zitierte Stelle in Guis Inquisitorenhandbuch fährt fort: »et sicut contra fautores, receptatores et defensores hereticorum, contra fautores, receptatores et defensores talium procedendum.«

9 Heilige Kriege sind in dieser Deutung Auseinandersetzungen, die von Instanzen legitimiert wurden, die für sich beanspruchen, orthodox zu sein (und denen dieser Anspruch wiederum als gerechtfertigt zuerkannt wird).

10 Vgl. die beiden Habilitationsarbeiten Werner (1955) und Erbstößer (1966). Vgl. ferner Werner/ Erbstößer (1986).

11 Eine Ausnahme bzw. eine Aufkündigung dieses Raums stellt die spanische Reconquista dar, die sowohl Juden als auch Muslimen ihre Identität nicht erlaubte und die Konversion, notfalls mit dem Schwert, einforderte. Über die Motive dieser Duldung, ihre konkrete Ausformung und Labilität gibt es eine umfangreiche Forschungsliteratur. An dieser Stelle genügt die wiederholte Feststellung, dass Juden und Muslime nicht als Häretiker klassifiziert wurden, sondern eine eigene Kategorie formten.

geordnet wurden und werden. Ihr Status als christliche Häresie war also uneindeutig. Die Frage entscheidet sich insofern historisch zuungunsten der Katharer, als dass der Manichäismus seit der Dekonversion Augustinus' als Gefahr für die Christenheit und idealtypischer Fehlglaube etabliert war (DRECOLL/KUDELLA 2011).

Häretiker sind Schismatiker, die die Einheit der Kirche bedrohen – durch theologische Abirrungen, wie Sakraments- oder Ritualkritik, oder durch eigene Autoritätsansprüche, die etwa der römischen Idee der Priesterwürde zuwiderliefen oder gar in der Wahl eines eigenen Papstes kulminierten. Dabei verlief die Grenze zwischen (legitimer, anerkannter) innerkirchlicher Kritik und exkommunikationswürdiger Häresie auf einem schmalen, oft stark mäandernden Grat, wie an der komparativen Geschichte der Mendikantenorden und der Waldenser mehrfach exemplifiziert wurde (GRUNDMANN 1935; LAURSEN 2002; MARTIN 2012, bes. S. 13 - 36 *Heresy and Orthodoxy*).

Die kirchlichen Gesetzgeber identifizierten die Häresie mithilfe mehrerer Instrumente und auf mehr als einer Ebene: Zum einen griff man auf die antiken Häresiologien zurück, die ein Ordnungssystem für Abweichung zur Verfügung stellten, die zeitgenössische Erfahrung von innerchristlicher Diversität in einen diachronen Horizont einbetteten und durch ihre schiere Existenz zeigten, dass die katholische Wahrheit sich bislang gegen mancherlei gefährliche Falschheiten hatte behaupten können (was auch als Beleg für Gottes irdische Pläne interpretiert wurde). Zum anderen definierten die Edikte und mehr noch die Manuale für Inquisitoren, welche Haltungen als häretisch zu gelten hatten und welche Praktiken sich damit verbanden. So konnte der informierte Inquisitor etwa aus einer Eidesverweigerung oder Veganismus schließen, einen Katharer vor sich zu haben – Akte, die man durchaus pragmatisch kurzerhand einforderte, um den Delinquenten zu prüfen.<sup>12</sup> Die Identifikation der Häresie fand also sowohl auf der praktischen als auch auf der theoretischen Ebene statt, wenn Zustimmung bzw. Ablehnung zu konkreten Glaubenssätzen erfragt wurde.<sup>13</sup>

12 Gui (1927: Kap. 1, 2 – *De Manicheis moderni temporis*: »In primis itaque sciendum est quod ipsi in nullo casu jurant.« Es folgen Details zur veganen Diätetik und sexuellen Askese der Katharer.

13 Die letztere Praxis stieß durchaus auf Kritik, zum einen, da sich einige Inquisitoren als Haarspalter erwiesen und hochkomplexe Dogmen von ihrem Laiengegenüber erfragten, zum anderen, weil diese Praxis die Grenzen der Katechese offenbarte – auch rechtgläubige Laien wussten mitunter die »richtigen« Antworten nicht.

Sie erfolgte zudem auf genealogischer Basis, indem häretische Positionen auf häresiologisch erfasste Gruppierungen zurückgeführt wurden, um ihnen damit einerseits den Anschein und Reiz des Neuen zu nehmen und sie andererseits als längst bekannte und gebannte Gefahr zu bagatellisieren.

Die Absicht, das Gegenüber herabzuwürdigen und letztlich zu entmenschlichen, wird auch in der operationalisierten Sprachlichkeit der Inquisitionsgesetzgebung deutlich: Häretiker seien Fuchselein, die die Weinberge des Herrn zerstören (*vulpes parvulas quae demoliuntur vineas*, Hld 2,15). Sie seien als Schädlinge zu bekämpfen und auszurotten. Der Begriff der Häresie wurzelt zwar im philosophischen Schulenstreit, im Mittelalter entwickelt er sich aber zum offensiven Kampfbegriff: Andersgläubige haben kein Recht auf ihre eigenen Deutungen. Innerchristlich werden sie lediglich als Schadfall identifiziert und müssen unschädlich gemacht werden – entweder durch Korrektur oder Extraktion.

Als sozialwissenschaftlicher Terminus wurde der Häresie-Begriff in den 1980er-Jahren populär und in seinen Konnotationen grundlegend verkehrt: Im Anschluss an Peter Bergers *Heretical Imperative* etablierte sich besonders im anglophonen Raum eine maßgeblich am Säkularisierungsparadigma orientierte Häresie-Forschung, deren Hauptanliegen in der Auslotung des modernen, dann aber auch zunehmend des vormodernen Verhältnisses von gesellschaftlichem Zwang und individueller Freiheit besteht (BERGER 1992; BERLINERBLAU 2001). Daran schließt John Henderson an, der auch auf den konstruierten Charakter von Häresie und Orthodoxie abhebt und ihre Interdependenz betont, dabei aber dezidiert kulturkomparativ verfährt und die Häresiologie, d. h. den obrigkeitlichen Umgang mit Häretikern sowie die (Re-)Konstruktion von und Auseinandersetzung mit häretischen Lehren im frühen Christentum, im mittelalterlichen Islam, im rabbinischen Judentum und im spätkaiserzeitlichen Neu-Konfuzianismus miteinander korreliert. Dadurch löst sich wie bereits bei Berger der Begriff von seinem historischen Kontext; stattdessen identifiziert Henderson Muster, die er als »universal grammar of heresiography« (HENDERSON 1998: 3) verstanden wissen will:

»[H]eresy is not such a fragile hothouse plant that it requires the services of a monotheistic doctrine, a central ecclesiastical authority, an inquisition, or even a creed« (ebd.: 7).

Allerdings beschränkt sich die Komparative im gleichen Argumentationsgang, in dem der Häresie-Begriff seines historischen Kontexts entkleidet und sämtliche gängigen strukturellen Bezugspunkte als solche

negiert werden, auf die vier genannten Traditionen. In Bezug auf andere Kandidaten – namentlich Buddhismus und Hinduismus – räumt er lapidar ein, dass es hier schwieriger wäre, eine Orthodoxie sowohl im institutionellen als auch im ideellen Sinne zu identifizieren.<sup>14</sup> Inwiefern dann noch von einer universellen Grammatik der Häresie gesprochen werden kann, bleibt dahingestellt – obgleich Henderson die Notwendigkeit, das »Ander« diskursiv manifest zu machen, als gesellschaftliche Grundfunktion ansieht (HENDERSON 1998: 2).<sup>15</sup> In jedem Fall öffnet Henderson in der Nachfolge Bergers den Häresie-Begriff kontextuell und operationalisiert ihn als Metabegriff, dessen zentrale Bezugspunkte seine soziale und diskursive Konstruiertheit und seine Interdependenz mit dem Orthodoxie-Begriff bleiben.

### 3. Dissidenz

Der Begriff der Dissidenz (bzw. des Dissidenten als ihres Trägers) hat sich in vier Kontexten etabliert. Zuerst taucht der Begriff in der polnischen Religionsgeschichte auf, als in der Konföderation von Warschau (1573) bestimmte Nicht-Angehörige der katholischen Staatskirche – nämlich Angehörige einiger protestantischer Kirchen, die »Dissidenten« – betreffend ihrer individuellen Religionsfreiheit den Katholiken gleichgestellt wurden. Es folgt zweitens das Auftreten von Dissidenten in der englischen Religionsgeschichte, wenn die Quellen auch von *dissentern*<sup>16</sup> sprechen, um Protestanten zu bezeichnen, die der anglikanischen Staatskirche den Rücken gekehrt hatten (namentlich Baptisten, Kongregationalisten, Presbyterianer und Quäker). Diesen wurde 1689 im Toleranzakt Wilhelms III. das Recht zugebilligt, ihre Religion auch kollektiv zu praktizieren, wenn

14 Argumentativ ähnlich schränkt bereits Eisenstadt den Gebrauch des Heterodoxie-Konzepts auf einige Religionen ein; namentlich antike, »primitive« und tribale Religionen schließt er aus (EISENSTADT 1982: 3). Kurzum: Heterodoxie ist ein Phänomen, das erst in der Achsenzeit möglich wird.

15 Diese universelle Grammatik vergleicht Henderson (1998: 2) mit der biologischen konvergenen Evolution: Verschiedene Religionen reagierten strukturell ähnlich auf ähnliche Herausforderungen.

16 Bemerkenswert ist an dieser Stelle natürlich der Übersetzungslapsus: *Dissidere* und *dissentire* bieten nicht nur verschiedene Etymologien, es zeichnen sich auch semantisch verschiedene Nuancen ab – »auseinander sitzen, uneins sein« unterscheidet sich von »nicht einer Meinung sein, widersprechen«.



sie bereit waren, der weltlichen Herrschaft ihre Loyalität zu versichern.<sup>17</sup> Frühneuzeitlich kategorisiert der Terminus also Protestanten, denen in einem rechtlichen Akt religionsfreiheitliche Rechte zuerkannt wurden. Dabei differieren zwar die Kontexte – hier das katholische Polen, dort das anglikanische England mit dem calvinistischen Oranier –, doch zeigt sich die Ähnlichkeit im Strukturellen: Gruppen wurden als dissident klassifiziert, die das staatskirchliche Supremat infrage stellen – Protestanten im Falle Polens, Nicht-Anglikaner im Falle Englands.

Die Verknüpfung von Religion und Politik findet sich auch im dritten Kontext der Begriffsverwendung: Im deutschsprachigen Raum etabliert sich ›Dissidenten‹ mit Bezug auf jene religiösen Gruppen, deren Religionsfreiheit nicht durch den Augsburger Religionsfrieden (1555) bzw. den Westfälischen Frieden (1648) verbürgt wurden. Diese garantierten die freie individuelle Religionsausübung und einige kollektive Rechte nur den Katholiken, Lutheranern und den calvinistischen Reformierten; allen anderen Gemeinden jenseits der Landeskirchen stand dieses Recht nicht zu (vgl. HAAS 1997; EISSNER/NEEF 2016). Zwar lässt sich feststellen, dass Dissidenz nach-reformatorisch eher hochreligiös motivierte Trennungen von den Landeskirchen bezeichnete, doch wandelte sich dies im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts wohl auch im Zuge empirischer Veränderungen. Denn obgleich sich nach wie vor Religionsgemeinschaften jenseits der Mehrheitskirchen sammelten – im 18. Jahrhundert vor allem die Methodisten und Baptisten –, so bringt die aufklärerische Religionskritik auch den Typen des areligiösen Dissidenten hervor, der im 19. Jahrhundert diese Kategorie semantisch besetzt.<sup>18</sup> Die Dissidentengesetzgebung der Zeit verhandelt zwar anfangs taktill ›noch keiner Religionsgemeinschaft Zugehörige‹, betrifft dann aber mehrheitlich nicht religiöse Individuen und Gruppen.

17 Der Akt legalisierte vor allem Gruppen, die die Transsubstantiation ablehnten (symbolische, nicht heilsstiftende Funktion der Sakramente) und/oder die Trinität Gottes verneinten (Unitarismus). Da diese Gruppen folgerichtig auch das Supremat der anglikanischen Staatskirche ablehnten, bildete eine Loyalitätserklärung der Krone gegenüber (*nota bene*: kein Eid, da einige der Gruppen den Eid auf Gott zu schwören ablehnten) die Grundlage ihrer Tolerierung (vgl. WATTS 1978/1995; ferner COMO 2004 und COFFEY 2008).

18 Horst Groschopp argumentiert, dass sich der Begriff erst mit dem nicht-religiösen Fokus im deutschsprachigen Raum etablierte und rückwirkend auf die kleinen Religionsgemeinschaften appliziert wurde: »Eine eigenartige Situation entstand: Die ursprünglichen Dissidenten, allesamt gläubige Christen, setzten sich von den neuen Dissidenten ab [...]. Daraufhin nahmen Freigeister den Begriff des Dissidenten positiv an und bekannten sich zu ihm« (vgl. GROSCHOFF 1997: 17).

Der Gebrauch von ›Dissidenz‹ im frühneuzeitlichen und frühmodernen deutschsprachigen Kontext – und dies gilt sowohl für den zeitgenössischen Gebrauch, als auch für die metasprachliche, begriffliche Rezeption – zeigt einen deutlichen Nexus von religiöser (Nicht-)Zugehörigkeit und der Organisation des politischen Umgangs mit religiös nicht kongruenten Randgruppen. Dabei bilden die Dissidenten insofern eine Sondergruppe, als dass sie keine formulierte Heterodoxie eint und vor allem keine organisatorische Struktur extern erkennbar macht (im Gegensatz zu den jüdischen Gemeinden, denen man zwar diskriminierend kleine und unverbundene, aber existente Räume der Selbstverwaltung und paralleler Rechtlichkeit einräumte, sodass sich ein asymmetrischer Rechtspluralismus entwickeln konnte).

Im 20. Jahrhundert dann emanzipiert sich der Begriff von seinen religiösen Wurzeln und findet viertens Verwendung im politisch-weltanschaulichen Bereich, wenn von (intellektuellen) Abweichlern im kommunistischen Lager die Rede ist.<sup>19</sup> Dieser letzte Verwendungskontext eröffnet durchaus die kritische Perspektive, dass es sich bei ›Dissidenz‹ weniger um einen religionshistorischen, als vielmehr um einen rechtshistorischen oder politischen Begriff handelt.

So erweist Dissidenz sich als lediglich partielles Synonym der Heterodoxie. Gemeinsam ist beiden die Verortung ihres Gegenstands als Minderheit oder untergebene Gruppe gegenüber einer legitimierten Mehrheit. Über die Rechtmäßigkeit bzw. Legitimität der Existenz dieser Minderheit werden im Konzept der Dissidenz insofern Aussagen getroffen, als dass der juristische Begriff erst auftaucht, wenn ihre Anerkennung verhandelt wird. Dissidenten sind Staatsbürger, denen die übliche Loyalitätspflicht aufgrund ihrer alternativen religiösen Affiliation abgeht; der Begriff verhandelt jedoch ihre staatsbürgerliche Anerkennung – es werden Fragen der Integration, der Rechteverleihung und der (Un-)Gleichberechtigung verhandelt. Die Andersartigkeit des Dissidenten wird damit manifest; er mag diskriminiert und in seinen Rechten beschnitten sein, doch ist seine alternative Weltsicht an sich nicht justiziabel, wie es der Häresie-Begriff induzierte.

<sup>19</sup> Dabei etabliert sich der Begriff wohl gemerkt nur einseitig für abgefallene Kommunisten. Den umgekehrten Fall kommunistischer Intellektueller im westlichen Lager umfasst der Terminus nicht.

## 4. Devianz / abweichendes Verhalten

Von den Termini, die aus der Objektsprache in die Wissenschaftssprache übergegangen sind, weichen der Begriff der Devianz und sein deutschsprachiges Pendant, das vom Weg abkommende (*de-viare*), abweichende Verhalten, insofern ab, als dass sie rein metasprachlich, und zwar mehrheitlich in der Soziologie und Psychologie gebraucht werden. Devianzsoziologie befasst sich mehrheitlich mit kriminellem Verhalten, wobei der Fokus weniger auf situativer Kriminalität, als vielmehr auf Delinquenz, also kontinuierlicher Kriminalität, liegt. Eingeführt in die Forschung wurde der Terminus bezogen auf den Topos der Jugendkriminalität, wie sie in den 1960er-Jahren Gegenstand intensiverer sozialpsychologischer Debatten war (COHEN 1955 und 1966; vgl. ferner MATZA 1969 und BECKER 1963). Zwei Aspekte sind mit Hinblick auf die Frage der Relation zur Heterodoxie relevant: die Idee der kriminellen Subkultur und der Marker der Sanktion.

Der Soziologe Albert K. Cohen erkannte, dass Kriminelle sich bewusst nicht als Teil der Mehrheitskultur identifizieren (da dies ein Eingeständnis ihrer Schuldhaftigkeit und, mehr noch, ihrer gesellschaftlichen Unzugehörigkeit bedeutete), sondern dass sich in kriminellen Milieus eine eigene Subkultur ausbilde, die auch der gruppeninternen Legitimation von gesamtgesellschaftlich als illegitim kategorisiertem Handeln diene. Devianz bzw. abweichendes Handeln in diesem Sinne ist demnach keinesfalls arbiträr oder inkohärent, vielmehr ist es Ausdruck einer alternativen, geradezu gegenkulturellen Haltung. Das Konzept der Gegenkultur<sup>20</sup> ist eines der Scharniere, über welche die Subkulturtheorie aus dem kriminologischen Feld in das soziologische wanderte und vor allem Anwendung auf die nicht kriminellen Jugendkulturen der Nachkriegszeit fand und findet. Seit den 1970er-Jahren gehören Theorien abweichenden Verhaltens zu den üblichen Studiengegenständen der Soziologie (vgl. etwa WISWEDE 1973; LÜDERSSEN/SACK 1974-1980; LAMNEK 2013 und PETERS 2009), was im Kontext der zeitgenössischen gesellschaftlichen Pluralisierung zu sehen ist, wofür die Theorien Verständnisrahmen dies- und jenseits der Sanktionsschwelle zur Verfügung stellen wollten und konnten. Devianz als (durchaus auch sanktionierte) Gegenkultur ist hier allgegenwärtig,

20 Der Begriff der Gegenkultur ist zentral in der us-amerikanischen Soziologie der 1960er-Jahre: Roszak (1969). Und jünger, aber dem Zeitkontext verpflichtet: Yinger (1982).

Devianz als kriminelles Verhalten ist dagegen in geringerem Maße, doch regelmäßig Gegenstand, etwa bezüglich Drogenkonsum, Sexualverhalten oder Landfriedensbruch.

Damit ist der zweite Marker der Devianz, nämlich die Sanktion, bereits eingeführt: Im Zuge seiner soziologischen Operationalisierung wurde die relationale Qualität des Begriffs herausgestellt. Verhalten ist nie *per se* deviant; es muss erstens *von etwas* abweichen, einer formulierten Norm zuwiderlaufen. Diese Abweichung muss zweitens von einem Gegenüber identifiziert und sanktionierend darauf reagiert werden. Devianz ohne Sanktion ist keine Devianz, sondern toleriertes Alternativverhalten.

Bereits im Zuge der kriminalsoziologischen Debatte, aber mehr noch in jüngerer Zeit, haben Begriff und Konzept jenseits dieser disziplinären Gemarkung durchaus einen geistes- und kulturwissenschaftlichen Popularitätszuwachs erfahren.<sup>21</sup> Zum einen wurden die Mechanismen der Sanktion und Stigmatisierung produktiv in die Forschungsperspektiven integriert: Die Gesellschaft produziere ihre Abweichler selbst. Zum anderen bildete sich der Topos der innovativen Devianz aus: Die gesellschaftlichen Ränder, klassische Räume der Verdrängung und Marginalisierung, seien der Ort, an dem Wandel und Progress entstünden. Die weniger restringierten, gegenkulturellen Milieus wurden als Labore für moderne Lebensformen gesehen und ihre kritisierten Praktiken als ›unterwegs in die gesellschaftliche Mitte‹ apostrophiert. Ein Beispiel mag dies erhellen: Die Zeitgenossen um 1900 hielten wenig von den Praktiken der Lebensreformer, sei es nun Vegetarismus, Atem- und Meditationstechniken, das Ablegen der Korsette in der Kleiderreform, die Freikörperkultur oder die Wanderbewegung (BIGALKE 2016). Wie wenig Yoga, Diätetik, funktionale Kleidung oder Frischluftaktivitäten heute mit sozialem Rand zu tun haben, muss nicht eigens diskutiert werden. In dieser innovationszentrierten Lesart ist der Deviante von gestern der Avantgardist von heute und die bürgerliche Mitte von morgen.

<sup>21</sup> Dabei sind die Übernahmen durchaus älter (vgl. LIPP 1977 und ERIKSON 1978). Für eine aktuelle religionswissenschaftliche Verortung des Begriffs vgl. Zimmermann (2012). Vgl. ferner Schwerhoff (1992) und Stark/Bainbridge (1996).

5. Nonkonformismus<sup>22</sup>

Historisch wurzelt der Begriff bei den bereits erwähnten englischen *dissentern*, doch fehlt ihm eine nennenswerte historische objektsprachliche Verbreitung. Von ›Nonkonformisten‹ zu sprechen, verlegt zudem den Fokus vom Meinungsdisens hin auf den empirisch nachvollziehbaren Umstand, dass die Angehörigen einiger religiöser Gemeinschaften sich nicht gesellschaftskonform verhielten – etwa durch Abstinenz von der Kirchgemeinde, die Nicht-Anerkennung des religiösen Supremats des englischen Königs oder das Tragen bestimmter, nicht nur von Glaubensgenossen, sondern auch von der Mehrheitsgesellschaft identifizierbarer Kleidungsstücke oder Accessoires wie Hüte, Kragen, Frisuren oder Bücher (HASE 2006). Die sozialwissenschaftliche Literatur löste den Begriff von seinen religiösen bzw. religionsgeschichtlichen Konnotationen und überführte ihn in die allgemeine soziologische Phänomenologie (vgl. LIPP 1975 und 1985).<sup>23</sup> Dabei liegt der Fokus seiner Verwendung nun auf dem Umstand, dass sich das nonkonformistische Verhalten bewusst, im Wissen um etwaige (zumeist negative) Folgen und unter Bestreitung der diesem Verhalten zugrundeliegenden Regeln vollzieht. Hierin liegt der Unterschied zwischen Nonkonformität als falschem Handeln und Nonkonformismus als absichtlich falschem Handeln begründet.<sup>24</sup>

Die Abweichung – im Verhalten auf der empirischen Ebene und in den dieses Verhalten begründenden Überzeugungen auf der ideellen Ebene – erhält somit eine zentrale performative Ebene: zum einen als bewusste Grenzüberschreitung und damit als Manifestation des Protests bzw. des alternativen Deutungsanspruchs, zum anderen als Herausforderung an die Gesellschaft, darauf zu reagieren. Es ergeben sich mehrere Adressaten; Wirkung und Reaktion differieren folglich stark:

22 Die Kürze dieses Absatzes ergibt sich aus zwei Redundanzen: Viele theoretische, maßgeblich sozialwissenschaftliche Konnotationen replizieren die der Devianz, die also hier ebenfalls gelten. Zudem – dies die andere Redundanz – sei nochmal verwiesen auf Eißner/Neef (2016). Vgl. grundlegend Hase (2006 und 2011) sowie Kleine (2015). Zudem stand mir der Antragstext für das DFG-Graduiertenkolleg 1553 *Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik* (Sprecher: Hubert Seiwert/Monika Wohlrab-Sahr) zur Verfügung.

23 Die Debatte wurde wie bereits erwähnt nicht ausschließlich unter dem Lemma ›Nonkonformismus‹ geführt.

24 Vgl. dazu Kleine (2015: 11-12), der zudem auf die Existenz institutionalisierter, sozial legitimer Nonkonformität hinweist, die häufig im religiösen Kontext auftritt (ebd.: 9-10). Vgl. ferner Eißner/Neef (2016: 100) und Hase (2011). Vgl. auch Lamnek (2013, I: 310).

1. das zu schockierende Publikum, das seine Welt bedroht oder infrage gestellt sieht,
2. die Ordnungsmacht, die aus der Aktion in die Reaktion gedrängt wird,
3. etwaige Glaubensgenossen und Sympathisanten, deren Plausibilitätsstruktur durch die öffentliche Externalisierung gestärkt wird, und letztlich
4. der Agierende selbst, dem die Tat die abweichende Haltung noch einmal verkörperlicht und damit gänzlich anders *realisiert*.

Dabei ermöglicht es eine Perspektive, welche die Prozesshaftigkeit von Nonkonformismus integriert, die Wechselseitigkeit und gegenseitige Beeinflussung von Konformität und Abweichung innerhalb der Konstruktionsgeschichte herauszustellen und Mechanismen der Verstärkung, Eskalation und der Deeskalation zu identifizieren und zu beschreiben. So führt ein erhöhter äußerlicher Verfolgungsdruck nicht zwangsläufig zur Schwächung der Kriminalisierten; vielmehr zeitigt er häufig auch binnenkulturelle Verstärkungen (Exklusivität), die theologische wie auch praktische Radikalisierung der Trennung von Gruppe und Welt (Dualismus) und/oder die Ausbildung von Theologemen zur Deutung der Verfolgung (Millennialismus, ›Verfolgungsadel‹; HASE 2006; EISSNER/NEEF 2016).<sup>25</sup>

## 6. Was bleibt über Heterodoxie zu sagen?

Das Vorangegangene verdeutlicht, dass alle diskutierten Begriffe als Synonyme der Heterodoxie fungieren. Die semantischen Differenzen rühren meist von etymologischen Unterschieden oder dem historischen Gebrauch des jeweiligen Begriffs her. Diese verwischen in ihrem metasprachlichen, wissenschaftlichen Gebrauch. Ob nun als Häresie (und mehr noch als *heresy* bzw. *hérésie*), als Dissidenz, Nonkonformismus oder Heterodoxie – als wissenschaftlich operationalisierte Begriffe rekurrieren sie in aller Regel

<sup>25</sup> Dabei ist die Verstärkung einer nonkonformistischen Haltung durch den erstrebten ›Verfolgungsadel‹ bzw. das Märtyrertum grundsätzlich keine ›sekundäre Devianz‹ (Edwin Lemert) im Sinne der Devianzsoziologie: Während diese das soziale Abgleiten Stigmatisierter und ihre letztendliche Selbstidentifikation mit der Rolle des Kriminellen beschreibt, ist die Annahme der Rolle des Nonkonformisten durchaus aktiver und selbstbestimmter – der Kriminelle richtet sich aus Trotz oder Schicksalsergebenheit in seiner marginalen Position ein, der Nonkonformist tut dies genüsslich.

auf mehr als einen Definitionszusammenhang. Grundsätzlich orientiert sich die Beforschung von Heterodoxie an zwei generellen Forschungsinteressen; zuerst ist dies die Rekonstruktion der Heterodoxie selbst. Anhand der Katharer wurde bereits darauf hingewiesen, wie begrenzt oder kontingent die Datenlage ist. Verglichen mit anderen verfolgten, marginalisierten und (im Sinne der Mehrheitsposition) erfolgreich ausgegrenzten Heterodoxien ist die Quellenlage für die Katharer fast üppig zu nennen. Für die Vormoderne muss sich die Heterodoxie-Forschung (abgesehen von einigen erfolgreichen Traditionen heterodoxen Wissens im Untergrund oder in der sogenannte ›Volkskultur‹ und raren Zufallsfunden heterodoxer Quellenbestände) maßgeblich auf Sekundärliteratur stützen, und damit auf die Beschreibungen der Gegner, die interessengeleitet, teilinformiert oder auch uninformatiert daherkommen können. Die Rekonstruktion von Glaubensinhalten, die Zuordnung von Trägern, sozialer Verbreitung und Motivationen oder Institutions- und Organisationsgeschichte der Heterodoxie erweitern die historische sowie die zeitgenössische Kenntnis und relativieren oft die Großzählungen,<sup>26</sup> die für die Vormoderne oder für außereuropäische Kontexte gern allzu schematisch von monolithischen, ständisch statischen Gesellschaftsformationen ausgehen. Für die Moderne ist die Quellenlage hinsichtlich heterodoxer Wissensbestände dagegen durchaus komfortabler, etwa durch die leichtere gruppeninterne Überlieferung mit dem Nachlassen des Verfolgungsdrucks, die transnationale Mobilisierung von Trägern heterodoxen Wissens bzw. der Wissensbestände selbst oder auch die bereits erwähnte Diffusion heterodoxen Wissens in die sogenannte ›Volkskultur‹.<sup>27</sup>

Als weiterer Forschungsfokus eröffnet sich ein Rahmen, der aus der Interdependenz von Heterodoxie und Orthodoxie resultiert: Was sagt die Existenz der Heterodoxie und mehr noch der Umgang mit ihr über

26 Vgl. Anton, Schetsche und Walter (2014) für den Ansatz, die historische und inhaltliche Persistenz von Wissensbeständen trotz enorm asymmetrischer Machtmittel mit dem Begriffspaar ›orthodox-heterodox‹ zu analysieren. Das Projekt, das den Rahmen dieses Bandes bildet, erweitert diese Perspektive um weitere Aspekte.

27 Denn dass Hexen kontinuierlich verfolgt wurden und werden, tat und tut weder dem Glauben an sie und ihre Wirkmacht, noch dem Wissen um einige Praktiken und der okkasionellen Nachfrage dieser Praktiken Abbruch (vgl. DILLINGER 2007). Ein interessanter Fall ist hier die rezente popkulturelle Rezeption und Reproduktion des Wissens um Hexen und andere übermenschliche Akteure, etwa in Filmen und Fernsehserien. Dabei soll ›rezent‹ nicht zu stark verengen – die Prägestärke der Belletristik für kulturelle Vorstellungswelten ist bekannt (vgl. den *Faust*-Stoff oder Stokers *Dracula*).

die Gesamtgesellschaft aus?<sup>28</sup> Wenn beide Phänomene lediglich sozial konstruiert sind – und dogmatische Setzungen letztlich weniger religiösen als vielmehr diskursiven Zwängen folgen –, stellt die Grenze zwischen Orthodoxie und Heterodoxie gleichzeitig die Grenze zwischen Konformität und Sanktion dar. Sie ist die binnengesellschaftliche Demarkationslinie für Normalität innerhalb einer Gesellschaft: Wer gehört zur Gemeinschaft, wer nicht? Zwar lassen sich noch Graubereiche abweichenden Verhaltens und Wissens identifizieren, die regulär nicht sanktioniert, sondern toleriert oder vielmehr ignoriert werden,<sup>29</sup> die jedoch unter bestimmten Umständen (etwa größerer Öffentlichkeit bzw. einem offensiv performativen Charakter) sanktionabel werden.

## 7. Heterodoxie jenseits der Religionsgeschichte

Ein Blick in die gegenwärtige Religionslandschaft zeigt entgegen der Idee des *anything goes* die Vitalität der Demarkation orthodoxer und damit auch heterodoxer Positionen. Organisierte Religion bedeutet nach wie vor die Definition von Lehrsätzen und damit auch die Abgrenzung von anderslautenden Grundsätzen – und dies nicht nur in hierarchisch verfassten Gemeinschaften wie der katholischen Kirche oder dem tibetischen Buddhismus. Auch in weniger pyramidal organisierten Gemeinschaften lassen sich eindeutige Grenzen rekonstruieren, deren Überschreitung definitiv und innerhalb der gesamten Gemeinschaft als Heterodoxie gewertet wird: Neuoffenbarer werden regelmäßig als Häretiker oder Apostaten aus der Herkunftsgemeinschaft exkommuniziert.<sup>30</sup>

Denn obgleich moderne Gesellschaften sich pluralistisch organisieren, so schließt dies doch nicht aus, dass Teilsysteme dies nicht tun, sondern

<sup>28</sup> Diese Frage kann durchaus auch programmatisch gestellt und beantwortet werden – im Anschluss an Peter Bergers *Heretical Imperative* lautet sie dann reformuliert: Wie offen ist unsere Gesellschaft (schon), wie weit ist die Moderne vorangeschritten?

<sup>29</sup> Dabei ist in Betracht zu ziehen, dass gerade der Graubereich den Ort nachrangiger Sanktionen – Lächerlich-Machung, Spott, Häme, Geringschätzung – darstellt. Strengere Sanktionen bleiben so latent.

<sup>30</sup> Vgl. etwa *Fiat Lux* und *Universelles Leben*, die sich beide als christliche Gemeinden verstehen, von den Kirchen aber aufgrund der Ansprüche ihrer Gründerinnen, die christliche Offenbarungstradition fortzusetzen, abgelehnt werden. Ähnliches gilt im muslimischen Kontext für die *Ahmadiyya* und die *Baha'i*, wobei sich letztere nunmehr als neue Weltreligion verstehen und nicht mehr ihren muslimischen Entstehungskontext als primär einstufen.



weiterhin auf spezifische Hierarchien und Dogmen rekurren. Dass diese Kontinuität nicht linear ist, ist evident: Pluralistische Sozialformationen erfordern einen hohen Aufwand an Ressourcen, Anpassungs- und Legitimationsleistungen, um die traditionale Ordnung aufrechtzuerhalten. Denn nicht dem scheinbar zwingenden Zug der Zeit (in diesem Falle etwa Demokratisierung, flache Hierarchien, Ökonomisierung, Individualisierung und Meinungspluralismus) zu folgen, muss zum einen extensiv und pointiert durch die Formulierung alternativer Plausibilitäten begründet werden. Zum anderen müssen gruppenintern kontinuierlich Kräfte aufgewandt werden, um gesellschaftlich akzeptierten und gar naturalisierten Entwicklungstendenzen die eigenen Handlungs- und Institutionslogiken entgegenzusetzen und diese aufrechtzuerhalten: Kirchliche Institutionen finden sich ebenso ökonomischen Zwängen unterworfen wie andere funktional nicht ökonomische Organisationen. Diese Herausforderung gilt also nicht nur den religiösen Gemeinschaften, sondern letztlich allen gesellschaftlichen Teilsystemen, die eigene Logiken beanspruchen (z.B. Bildungs- und Gesundheitssystem). Die Differenz zu großen religiösen Gemeinschaften mag darin liegen, dass der Anspruch darauf, alternative Deutungshorizonte anzubieten, hier gesellschaftlich anerkannter ist als bei religiösen Minderheiten oder anderen Anbietern von Sinnhorizonten.

Dass Moderne und Postmoderne auch jenseits der Gemarkungen religiöser Systeme deutliche Grenzen des Diskurses aufweisen und dass sich auch der Pluralismus über die Konstruktion von Orthodoxie und Heterodoxie definiert und legitimiert, sei abschließend nur erwähnt. Die Erweiterung und Öffnung des Raumes des Sagbaren bedeutet nicht die Abschaffung des Unsäglichen. Die gesellschaftlichen Reaktionen auf Grenzüberschreitungen unterscheiden sich strukturell überhaupt nicht von Reaktionen nicht pluralistischer Gesellschaftsformationen: Stigmatisierung, Marginalisierung, Sanktion. Dass in demokratisch verfassten Gemeinschaften das ultimative Mittel des körperlichen Ausschlusses – der Liquidierung oder der Ausweisung – nicht mehr angewandt wird, bedeutet nicht, dass weniger letale Mittel durchaus Anwendung finden: etwa Freiheitsentzug, Einschränkung bürgerlicher Rechte, Berufsverbote, soziale Meidung und letztlich auch Korporalstrafen unterhalb der administrativen Ebene. Das Andere ist weniger eine Realie als vielmehr eine gesellschaftliche Größe, die trotz aller Liberalität, trotz aller Vielfalt weiterhin gefunden werden kann und wird.

Literatur

- ANTON, ANDREAS; SCHETSCHKE, MICHAEL; WALTER, MICHAEL K. (Hrsg.) (2014): *Konspiration. Soziologie des Verschwörungsdenkens*. Wiesbaden: Springer vs
- AUFFARTH, CHRISTOPH (2005): *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*. München: C. H. Beck
- BECKER, HAROLD (1963): *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. London: Free Press of Glencoe
- BERGER, PETER (1992): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg: Herder
- BERLINERBLAU, JACQUES (2001): Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa. In: *History of Religions*, 40, S. 327 - 351
- BIGALKE, BERNADETT (2016): *Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung*. Würzburg: Ergon
- COFFEY, JOHN (2008): *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press
- COHEN, ALBERT K. (1955): *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*. Glencoe: Free Press
- COHEN, ALBERT K. (1966): *Deviance and Control*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- COMO, DAVID R. (2004): *Blown by the Spirit. Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*. Stanford: Stanford University Press
- DEEG, MAX; FREIBERGER, OLIVER; KLEINE, CHRISTOPH (Hrsg.) (2011): *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- DILLINGER, JOHANNES (2007): *Hexen und Magie. Eine historische Einführung*. Frankfurt/M.: Campus
- DRECOLL, VOLKER HENNING; KUDELLA, MIRJAM (2011): *Augustin und der Manichäismus*. Tübingen: Mohr Siebeck
- EISENSTADT, SHMUEL N. (1982): Heterodoxies, Sectarianism and Dynamics of Civilization. In: *Diogenes*, 30 (120), S. 1 - 21
- EISSNER, DANIEL; NEEF, KATHARINA (2016): Pietismus zwischen Reform und Radikalität. Nonkonformismus als analytisches Instrument in der Religionswissenschaft. In: LEHMANN, K.; JOEDICKE, A. (Hrsg.): *Einheit und Differenz der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen*

- mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion.* Würzburg: Ergon, S. 97-117
- ELGER, RALF (2002): *Islam.* Frankfurt/M.: Fischer
- ERBSTÖSSER, MARTIN (1966): *Religion und Klassenkampf im Spätmittelalter. Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert.* Habilitation KMU Leipzig
- ERIKSON, KAI T. (1978): *Die widerspenstigen Puritaner. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens.* Stuttgart: Klett-Cotta
- ETYMOLOGISCHES WÖRTERBUCH DES DEUTSCHEN: Hrsg. von Wolfgang Pfeiffer. Online-Version integriert im DWDS. Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart. <http://www.dwds.de> [30.08.2016]
- FLECK, CHRISTIAN (Hrsg.) (2012): *Max Webers Protestantismus-These. Kritik und Anti-Kritik.* Innsbruck: Studien-Verlag (Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, 3/2012)
- GROSCHOPP, HORST (1997): *Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland.* Berlin: Dietz
- GRÜBEL, NILS (1999): Heresy. In: VON STUCKRAD, K. (Hrsg.): *The Brill Dictionary of Religion.* 4 Bde. Leiden: Brill, S. 845-847
- GRUNDMANN, HERBERT (1935): *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzeri, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik.* Berlin: Ebering (Historische Studien, 267)
- GUI, BERNARD (1927): *Manuel de l'Inquisiteur.* Édité et traduit par G. Mollat. 2 Bde. Paris: Champion
- HAAS, ALOIS M. (1997): *Der Kampf um den Heiligen Geist. Luther und die Schwärmer.* Fribourg: Universitäts-Verlag
- HASE, THOMAS (2006): *Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des innerprotestantischen Nonkonformismus.* Habilitation Universität Leipzig
- HASE, THOMAS (2011): Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichte – Vorläufige Überlegungen. In: *Religion – Staat – Gesellschaft*, 12, S. 307-315
- HENDERSON, JOHN B. (1998): *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns.* Albany: State University of New York Press

- KLEINE, CHRISTOPH (2015): ›Religiöser Nonkonformismus‹ als religionswissenschaftliche Kategorie. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23, S. 3 - 34
- LAMBERT, MALCOLM (2001): *Häresie im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- LAMNEK, SIEGFRIED (1979/2013): *Theorien abweichenden Verhaltens*. 2 Bde. (9. Aufl.) München: Fink
- LAURSEN, JOHN CHRISTIAN (Hrsg.) (2002): *Histories of Heresy in Early Modern Europe. For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*. New York: Palgrave Macmillan
- LIPP, WOLFGANG (Hrsg.) (1975): *Konformismus – Nonkonformismus. Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand
- LIPP, WOLFGANG (1977): Charisma – Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach. In: *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, S. 59 - 77
- LIPP, WOLFGANG (1985): *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin: Reimer
- LÜDERSSEN, KLAUS; SACK, FRITZ (Hrsg.) (1974 - 1980): *Seminar: Abweichendes Verhalten*. 4 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- MARTIN, SEAN (2012): *The Cathars. The Most Successful Heresy of the Middle Ages*. Harpenden: Oldcastle Books
- MATZA, DAVID (1969): *Becoming Deviant*. Englewood Cliffs: Prentice Hall
- NEEF, KATHARINA; WUSTMANN, CLAUDIA (2011): Störer gesellschaftlicher Ordnung. Über inhaltliche Kontinuitäten in Sektenbeschreibungen. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 19 (1), S. 56 - 85
- PETERS, HELGE (1998/2009): *Devianz und soziale Kontrolle. Eine Einführung in die Soziologie abweichenden Verhaltens*. (3. Aufl.) Weinheim/München: Juventa
- ROSZAK, THEODORE (1969): *The Making of a Counterculture*. Garden City: Doubleday
- SCHWERHOFF, GERT (1992): Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung. In: *Zeitschrift für historische Forschung*, 19, S. 385 - 414
- STARK, RODNEY; BAINBRIDGE, WILLIAM S. (1996): *Religion, Deviance, and Social Control*. New York/London: Routledge
- WATTS, MICHAEL R. (1978/1995): *The Dissenters*. 2 Bde. Oxford: Clarendon

KATHARINA NEEF

- WEBER, MAX (1904/2014): Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus. In: WEBER, M.: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911*. Hrsg. von Wolfgang Schluchter u. a. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 97-215 und S. 222-425
- WERNER, ERNST (1955): *Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*. Habilitation KMU Leipzig
- WERNER, ERNST; ERBSTÖSSER, MARTIN (1986): *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*. Berlin: Union-Verlag
- WISWEDE, GÜNTER (1973): *Soziologie abweichenden Verhaltens*. Stuttgart: Kohlhammer
- WOHLMUTH, JOSEF (Hrsg.) (2000): *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil (1512-1517)*. Paderborn: Schöningh
- YINGER, MILTON (1982): *Countercultures. The Promise and Peril of a World Turned Upside Down*. New York: Free Press
- ZIMMERMANN, HENRY (2012): Von Sonderwegen und Sonderlingen. Religiöse Devianz und ihre Akteure. In: SCHUSTER, D.; BAMERT, M. (Hrsg.): *Religiöse Devianz in Leipzig. Monisten, Völkische, Freimaurer und gesellschaftliche Debatten. Das Wirken religiös devianter Gruppierungen im Leipzig des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: ibidem, S. 9-39