



Wolfram Drews – Ulrich Pfister – Martina Wagner-Egelhaaf
(Hrsg.)

Religion und Entscheiden

Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven



Religion und Entscheiden

Herausgegeben von

Wolfram Drews,

Ulrich Pfister,

Martina Wagner-Egelhaaf

RELIGION UND POLITIK

Herausgegeben vom
Exzellenzcluster „Religion und Politik“
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

www.religion-und-politik.de

Band 17

ERGON VERLAG

Religion und Entscheiden

Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven

Herausgegeben von

Wolfram Drews,

Ulrich Pfister,

Martina Wagner-Egelhaaf

ERGON VERLAG

Benozzo Gozzoli (um 1420 bis 1497):
“Konversion des Augustinus von Hippo (Tolle Lege)”
Fresko in der Kirche Sant’Agostino in San Gimignano, Italien
Wikimedia Commons | Mladifilozof

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.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Satz: Matthias Wies
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISSN 2195-1306
ISBN 978-3-95650-390-0 (Print)
ISBN 978-3-95650-391-7 (ePDF)

Inhalt

Vorwort 7

Ulrich Pfister, Wolfram Drews und Martina Wagner-Egelbaaf

Einleitung..... 9

Konversion

Gert Melville

„Conversio“ und die Legitimation individueller Entscheidung.
Beobachtungen zu den religiösen Gemeinschaften des Mittelalters 39

Marianne Heimbach-Steins

„Zeit Lebens eine Neubekehrte ...“ – Konversion als
Lebensentscheidung und Biographiemuster.
Spurensuche im Werk von Madeleine Delbr el (1904–1964) 61

Heinrich Detering

You either got faith or you got unbelief. Bob Dylans Konversion und
ihre Folgen 79

Martina Wagner-Egelbaaf

„Du hast dich gegen Gott entschieden“. Literarische Figurationen
religiösen Entscheidens 99

Helene Basu

Säkulare Konversion zur Psychiatrie? Gesundheitshandeln in Filmen
der indischen Mental Health Bewegung..... 119

 ber religiöse Fragen entscheiden

Norbert Oberauer

Wahrheitssuche und „Mut zur H lle“. Zum Problem juristischen
Entscheidens im Islam..... 141

Regina Grundmann

Responsa als Praxis des religiösen Entscheidens im Judentum 163

Hubert Wolf

„Dann muss halt das Dogma die Geschichte besiegen.“
Unfehlbare Entscheidungen des kirchlichen Lehramts..... 179

Matthias Pöblig

Entscheiden dürfen, können, müssen. Die Reformation als
Experimentierfeld religiösen Entscheidens 201

Werner Freitag

Entscheiden und Bekenntnis. Überlegungen zur
Reformationsgeschichte Westfalens..... 227

Religion und Entscheiden in Organisationen

Wolfram Dreßes

Religiöses Entscheiden der spanischen Inquisition in der Krise.
Kardinal Cisneros und die Kongregation von Burgos 1508 251

Christian Windler

Praktiken des Nichtentscheids. Wahrheitsanspruch und Grenzen
der Normdurchsetzung..... 271

Religion als Entscheidungsressource

Michael Grünbart

Göttlicher Wink und Stimme von oben. Ressourcen des Entscheidens
am byzantinischen Kaiserhof..... 293

Reinhard Achenbach

„Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ (Jesaja 7,9). Zum Dilemma
verantwortlicher Entscheidungen im Spannungsfeld zwischen Religion
und Politik..... 315

Personenregister 333

Ortsregister 337

Vorwort

Der vorliegende Aufsatzband basiert auf Vorträgen, die in zwei Ringvorlesungen des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“ gehalten wurden, und zwar zu „Konversion. Glaubens- und Lebenswenden“ im Wintersemester 2015/16 sowie zu „Religion und Entscheiden“ im Wintersemester 2016/17. Die letztere Ringvorlesung wurde in enger Verbindung mit dem SFB 1150 „Kulturen des Entscheidens“ durchgeführt. Wir danken den beiden Forschungsverbänden und der DFG für die Förderung des Bands.

Für ihr sorgfältiges Lektorat der Beiträge danken wir Jasmin Bunse, Peter Klingel, Lennart Langenhövel, Anne-Greta Pagel, Paul Simon Ruhmann und Elena Weber; für die Erstellung der Register danken wir Florian Maximilian Probst.

Einleitung

Ulrich Pfister, Wolfram Drews und Martina Wagner-Egelhaaf

Religion bezieht sich auf eine transzendente Ebene jenseits der Alltagserfahrung, und nicht zuletzt dadurch begründet sie oft Normen. Auf den ersten Blick ist Religion damit nicht für Entscheidungen verfügbar, bei denen ja unterschiedliche Optionen erzeugt sowie evaluiert werden und schließlich eine Auswahl unter letzteren erfolgt. Religiös verankerte Normativität erscheint zudem der Rahmung von Situationen, die einer Entscheidung zugänglich, wenn nicht bedürftig sind, nicht förderlich. Die in diesem Buch versammelten Beiträge zeigen demgegenüber, dass Menschen sehr wohl entscheidungsförmig mit Religion umgegangen sind und umgehen können, wobei sich die Art und Weise, in der sie dies getan haben und tun, über die Zeit hinweg deutlich änderte. Die Studien lenken darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf den Sachverhalt, dass sich Religion gerade wegen ihres Transzendenzbezugs zur Legitimierung von Entscheidungen eignet und deshalb bis heute eine wichtige Ressource für entscheidungsförmiges Handeln auch in Feldern darstellt, die nicht direkt in Zusammenhang mit Religion stehen.

Der Gedankengang dieser Einleitung entfaltet sich in drei Schritten: Die ersten beiden Abschnitte entwickeln allgemeine Überlegungen zu den Kategorien Entscheiden bzw. Religion. Danach stellt der dritte Abschnitt die aus den einzelnen Kapiteln hervorgehenden Befunde zum Zusammenhang zwischen Religion und Entscheiden dar.

1. Entscheiden

Entscheidungen legen Erwartungen an künftiges Verhalten gegenüber sich selbst und anderen fest. Wahlen in politischen Körperschaften und Behörden bestimmen Funktionsträger, Gesetzgebung bestimmt die Ausgestaltung vieler Politikfelder einer politischen Gemeinschaft. Strafgerichtsprozesse fixieren Schuld und Unschuld, Geschäftspläne bestimmen die strategische Positionierung eines Unternehmens, und die Wahl eines Ausbildungsplatzes oder Studiengangs bedeutet eine wichtige Weichenstellung für die berufliche Biographie.

Ein wichtiges Merkmal von Entscheidungen, das diese von anderen Formen des sozialen Handelns abgrenzt, ist die explizite, den Beteiligten bewusste Selektion einer Option aus mehreren Alternativen. Typischerweise erfolgt diese Selektion unter Unsicherheit, denn je nach Situation sind die Grundlagen für die Bewertung der verschiedenen Alternativen unklar, und angesichts der Unvorhersehbarkeit der Zukunft erweist es sich oft erst im Nachhinein, ob eine Entscheidung situationsgerecht war. Entscheidungen – so die zentrale Prämisse der folgenden Überlegungen – sind damit immer kontingent; Festlegungen, die nach

Regeln deduziert werden können, sind keine Entscheidungen.¹ Von expliziten Entscheidungen abzugrenzen sind mit Faustregeln bzw. Heuristiken getroffene Wahlakte, die ihrerseits auf „schnellem Denken“ und Routinen aufsetzen. In ihrer Alltagswelt von Arbeit, Konsum und Interaktion im sozialen Nahbereich treffen Menschen andauernd derartige, kaum der Reflexion bedürftige Festlegungen. Sie stellen einen Schwerpunkt der kognitionspsychologischen und verhaltensökonomischen Entscheidungsforschung dar.² Solche Wahlakte sind nicht als Entscheidungen im hier gemeinten Sinn anzusehen.³

Versteht man Entscheidungen als explizite und kontingente Selektionshandlungen, so liegt es nahe, das Augenmerk auf das Verstehen der Art und Weise zu richten, in der Menschen Entscheidungen hervorbringen – wir möchten gerne wissen, wie Entscheidungen passieren.⁴ Entscheiden umfasst alle Tätigkeiten – Prozeduren, Praktiken, habitualisierte Verhaltensweisen –, die explizit auf das Hervorbringen von Entscheidungen gerichtet sind. Entscheiden kann in eine Entscheidung münden, muss dies aber nicht. Ob und wie stark das Entscheiden rahmende Institutionen auf das Erzielen einer Entscheidung ausgerichtet sind, bzw. welche Mechanismen sie für das Verschieben oder gar das Verhindern einer Entscheidung vorsehen, stellt vielmehr einen Satz von Variablen dar, nach denen unterschiedliche Prozesse des Entscheidens differieren. Formalisierte Verfahren, zum Beispiel Wahlen oder Gerichtsprozesse – gerade wenn ein Rechtsanspruch auf ein Urteil besteht –, können als eigentliche Entscheidungsmaschinen angesehen werden; ob eine informelle Beratung in eine Entscheidung mündet, kann demgegenüber für die Beteiligten offenbleiben. Die Analyse des Entscheidens greift somit über den Moment der eigentlichen Entscheidung hinaus.

Das Spezifikum der im Zusammenhang mit dem Entscheiden entfaltenen Tätigkeiten besteht in ihrem Beitrag zur Bewältigung von drei mit dem Treffen von Entscheidungen verbundenen Herausforderungen. Erstens besteht Entscheiden in der expliziten Erzeugung und Bewertung von Alternativen in einem Handlungsfeld. Dies erfordert einen Bruch mit Alltagsroutinen; es ist notwendig, eine Situation als grundsätzlich offen anzusehen. Zugleich muss festgelegt werden, wie Alternativen entwickelt und evaluiert werden.

Zweitens gilt es, unter verschiedenen Alternativen eine auszuwählen. Dieser Akt stellt einen Einschnitt im Strom der Zeit dar; er trennt das Vorher vom Nachher, in dem neue Verhaltenserwartungen gelten. Damit schafft eine Entscheidung nicht zuletzt Zukunft. Eine Reihe von auf die Entscheidung bezogenen

¹ Vgl. Lübke, Hermann: Zur Theorie der Entscheidung, in: Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel, Stuttgart 1965, S. 118-140; Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1995, S. 308.

² S. z. B. Kahneman, Daniel: Schnelles Denken, langsames Denken, München 2012.

³ Ähnlich Schimank, Uwe: Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne, Wiesbaden 2005, S. 42-52.

⁴ S. den Untertitel von March, James G.: Primer on Decision Making. How Decisions Happen, New York 2010.

Metaphern zeigt die mit dieser Trennung verbundene Zumutung an, so etwa der Begriff der ‚*krisis*‘, das Bild des Scheidewegs oder das Attribut des Richtschwerts.

Drittens steht jede Entscheidung unter einer immanenten legitimatorischen Herausforderung. Diese resultiert daraus, dass der Sinn eines sozialen Tatbestands durch die Bezüge bestimmt ist, die im Deutungshorizont der an einem Interaktionsfeld beteiligten Personen zwischen ebendiesem Tatbestand und alternativ möglichen Zuständen bestehen.⁵ Im gegenwärtigen Kontext bedeutet dies, dass die vorher erzeugten, aber nicht gewählten Alternativen durch eine Entscheidung keineswegs vernichtet werden, sondern sowohl für die Beteiligten als auch für ihr Publikum den Sinnhorizont der Entscheidung darstellen. Praktiken und Prozeduren des Entscheidens haben somit die gewählte Alternative zu erklären, auszudeuten und zu begründen; sie hat sich je nach kulturellem Kontext als richtig, als vernünftig, als von der mit ausreichend Autorität ausgestatteten Person bzw. nach den geltenden Verfahrensregeln getroffen oder als mit dem Heilsplan vereinbar auszuweisen. Damit ist zugleich gesagt, dass mit dem Entscheiden zusammenhängende soziale Praktiken darauf ausgerichtet sind, die Kontingenz einer Entscheidung durch ein im Nachhinein erzeugtes Entscheidungsnarrativ zu verschleiern oder aus dem Zusammenhang des in Frage stehenden Interaktionsfelds zu externalisieren. Die Entscheidung schafft sich so retroaktiv ihre eigene Vergangenheit.⁶

Die auf die Bewältigung dieser drei Herausforderungen gerichteten Tätigkeiten des Entscheidens können in unterschiedlicher Weise und in variablem Ausmaß institutionalisiert sein.

Soziale Institutionen seien hier verstanden als stabile, von den Teilnehmern eines Interaktionsfelds geteilte bzw. unter Umständen auch widerstrebend akzeptierte Verhaltenserwartungen. Institutionen können sowohl formaler als auch informeller Natur sein; die Aufsichtsratssitzung einer Aktiengesellschaft stellt eine formale, die Beratung über den nächsten Wochenendausflug am Küchentisch eine informelle, auf Entscheiden hin ausgerichtete Institution dar. Beide Situationen sind mit spezifischen Verhaltenserwartungen an die Teilnehmerinnen und Teilnehmer verbunden. Sowohl Kleingruppen, Gemeinschaften und Organisationen als auch politische Gemeinwesen können ihr Handeln institutionell regeln.

Verfahren, Palaver, Autorität und Externalisierung stehen hier für Typen von sozialen Institutionen, die mit den drei genannten Herausforderungen des Entscheidens – explizite Erzeugung und Bewertung von Handlungsalternativen; Selektion einer Handlungsalternative; Legimitation der Kontingenz einer Entscheidung – in unterschiedlicher Weise umgehen. Es handelt sich um Idealtypen, die in der Realität oft miteinander verschränkt vorkommen.

⁵ Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/Main 1984, Kap. 2.

⁶ Das Argument, dass die Entscheidung sowohl Zukunft (s. o.) als auch Vergangenheit schafft, schon bei Luhmann, Niklas: Disziplinierung durch Kontingenz. Zu einer Theorie des politischen Entscheidens, in: Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften, hg. von Stefan Hradil, Frankfurt/Main 1997, S. 1075-1087, hier S. 1080.

Das formale Verfahren kommt in der europäischen Moderne verbreitet zur Anwendung, aber bereits in der Antike und im Mittelalter waren Beratungen von Synoden und Konzilien, Personalentscheidungen (Bischofswahlen, Rektorwahlen an Universitäten, Ratswahlen in Städten, zum Teil Herrscherwahlen) sowie – seit dem Spätmittelalter – Prozesse vor allem an geistlichen Gerichten verfahrensförmig organisiert. Kennzeichen des formalen Verfahrens ist das Binden des Entscheidens an explizite Normen, die ohne Rücksicht auf eine bestimmte, konkrete Entscheidungssituation formuliert sind. Wie schon erwähnt, hat der Einsatz von Verfahren den Vorteil, dass gezielt mit einiger Sicherheit zu einem bestimmten Thema Entscheidungen hervorgebracht werden können. Darüber hinaus erlaubt der Einsatz von Verfahren eine Steigerung der Komplexität von Prozessen des Entscheidens: Ein modernes Gesetzgebungsverfahren etwa integriert Beratungen und Entscheidungen über mehrere Runden und unterschiedliche Arenen hinweg. Schließlich ist die Legitimation durch Verfahren ins Feld zu führen:⁷ Dass eine Angelegenheit ohne Ansehen der Person und unter Absehung von einer spezifischen Interessenkonstellation rein nach bestimmten Regeln entschieden wird, trägt an sich schon zur Legitimation der einer Entscheidung innewohnenden Willkür bei.

Formale Verfahren gründen im Unterschied zu anderen Arten des Entscheidens auf vorentschiedenen Entscheidungsprämissen. Sie bauen demnach auf der ihrerseits nicht mehr ohne Weiteres verfügbaren Entscheidung auf, dass eine bestimmte Situation entscheidungsförmig behandelt werden kann oder gar muss, sowie auf Festlegungen der Art und Weise, wie dabei vorzugehen ist. Letztere beinhalten Aussagen über den Kreis der Beteiligten sowie über die Rollen, die sie im Prozess des Entscheidens einzunehmen haben. Aus diesem Grund sind formale Entscheidungsverfahren oft in Organisationen – Staat, Behörden, Unternehmen, Parteien und Verbände, Kirchen etc. – eingebettet. Damit fußen sie auf expliziten Gründungsentscheidungen, reproduzieren sich durch Mitgliederentscheidungen und reagieren auf Veränderungen durch Gestaltungsentscheidungen. Organisationsmitglieder haben entscheidungsförmig zu handeln, und sie tun dies im Rahmen von vorentschiedenen Entscheidungsprämissen.⁸ Die Verbreitung von Organisationen und von darauf gestützten formalen Entscheidungsverfahren stellt einen der wichtigsten Gründe dar, welche die Charakterisierung moderner Gesellschaften als Entscheidungsgesellschaften rechtfertigen.

Zwar bieten formale Verfahren eine Handhabe zum Umgang mit komplexen Entscheidungssituationen, doch weil sich die Vielfalt konkreter Situationen nicht in einem hinsichtlich seines Umfangs endlichen Regelwerk abbilden lässt, können formale Normen das Verhalten in einer konkreten Situation nie vollständig

⁷ Vgl. Luhmann, Niklas: Legitimation durch Verfahren, Darmstadt 1969.

⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1964; ders.: Organisation und Entscheidung, Wiesbaden ³2011; Schimank, Uwe: Entscheidungsgesellschaft, S. 97-103; Kühl, Stefan: Organisationen. Eine sehr kurze Einführung, Wiesbaden 2011, Kap. 3.

anleiten. Zum einen impliziert dies allgemein, dass gemäß einem klassischen organisationssoziologischen Befund der Vollzug formaler Entscheidungsverfahren mit Hilfe mannigfaltiger informeller Praktiken erfolgt.⁹ Zum andern lassen sich spezifische Techniken zur Bewältigung von Komplexität beobachten, die zwar in unterschiedlich institutionalisierten Zusammenhängen des Entscheidens vorkommen, bisher aber vor allem im Kontext formaler Verfahren beschrieben worden sind. Zwei seien wenigstens kurz erwähnt; die erste bezieht sich auf inkrementelles Entscheiden oder ‚Durchwursteln‘: Dabei werden nur wenige Entscheidungsalternativen in Betracht gezogen, die nahe beim Status quo liegen. Zugleich werden unter den denkbaren Folgen von Handlungsalternativen nur einzelne tatsächlich geprüft. Weiter werden Mittel und Ziele zusammen erörtert, ohne zuerst explizit aus Werten Ziele abzuleiten und dann Mittel zu deren Erreichung zu erkunden. Folge von alledem sind kurzfristige Zyklen von Versuchen, Fehlern und erneuten Versuchen, die zu einer hohen Kontingenz nicht nur von Entscheidungen selbst, sondern auch von Prozessen des Entscheidens führen.¹⁰

Zweitens ist beobachtet worden, dass auch in formalen Organisationen angesichts oft unklarer Präferenzen und unsicherer Verfahren Entscheiden relativ anarchisch verläuft. Dieser Sachverhalt wurde mit einem das Einsammeln von Müllleimern als Metapher verwendenden Modell (‚garbage can model‘) beschrieben: Probleme, Problemlösungen, die Aktivitäten von Entscheidungsträgern und Entscheidungsgelegenheiten entwickeln sich als im Grundsatz voneinander getrennte Ströme. Nur wenn sich bei einer günstigen Gelegenheit die Aufmerksamkeit der Entscheidungsträger/innen sowohl bestimmten Problemen als auch dazu passenden Lösungen zuwendet, werden die Ströme im Sinne eines Zusammenleerens von Müllkörben vereint, und es wird eine Entscheidung getroffen. Sowohl der Zeitpunkt des Eintretens einer Entscheidung als auch die Ressourcen, die darin eingehen, sind somit in diesem Fall kontingent.¹¹

Aus dem Gesagten lässt sich folgern, dass Entscheiden in der Moderne wohl einer anderen Prozessrationalität folgt als in der Vormoderne; dass damit zugleich ein Zugewinn an wie immer definierter Rationalität verbunden ist, lässt sich dagegen nicht behaupten. Die mit dem Umgang mit der sachlichen und sozialen Komplexität von Situationen des Entscheidens verbundenen Herausforderungen begrenzen überdies die Leistungsfähigkeit von formalen Verfahren, was die Annahme einer teleologischen Entwicklung von Kulturtechniken des Entscheidens von vornherein verbietet.

⁹ Vgl. nochmals Kühl, Stefan: Organisationen, Kap. 3.

¹⁰ Vgl. Lindblom, Charles E.: The science of »muddling through«, in: Public Administration Review, 19/2 (1959), S. 79-88; ders.: Still muddling, not yet through, in: Public Administration Review, 39/6 (1979), S. 517-526.

¹¹ Cohen, Michael D. et al.: A Garbage Can Model of Organizational Choice, in: Administrative Science Quarterly, 17/1 (1972), S. 1-25.

Das Palaver stellt eine soziale Institution für das Entscheiden dar, die dem formalen Verfahren in vielerlei Hinsicht entgegengesetzt ist. Alternative Optionen werden hier in persönlicher Interaktion unter Anwesenden erzeugt, bewertet und selektiert, was die Möglichkeiten, komplexe Problemlagen zu bewältigen, stark einschränkt. Das Interaktionsfeld ist kaum formalisiert; Entscheiden ist deshalb nicht eindeutig als solches definiert, der Übergang zwischen Beratung und dem Treffen einer Entscheidung ist diffus. Dass es zu einer solchen kommt, ist auch keineswegs sicher, ja sogar eher unwahrscheinlich. Durch relativ unstrukturiertes Gespräch, das auch ein ‚Um-den-Brei-herum-Reden‘ sein kann, wird als Nebeneffekt eine positive Gruppenidentität unter den Beteiligten erzeugt. Es kann geradezu eine erwünschte Folge sein, dass sich dadurch und mittels der Erweiterung des gemeinsamen Sinnhorizonts eine Entscheidung vermeiden lässt. Falls sie dennoch unumgänglich ist, stellt die Gruppenidentität wenigstens eine Legitimationsquelle für die willkürliche Selektion einer Alternative dar.¹²

Das in sehr vielen Zusammenhängen vorzufindende Palaver – hingewiesen sei auf die Elternversammlungen in Grundschulen und Hochschullehrer(innen) versammlungen an Universitäten – stellt die Keimzelle einer Entscheidungspraxis von Gruppen und Körperschaften schlechthin dar. Deliberieren, Beraten und Abwägen unter Anwesenden als Äußerungen von Palaver stellen bei aller Formlosigkeit explizite Bestrebungen zur Erzeugung und Bewertung von Handlungsalternativen dar. An mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Höfen, in Städten und an Universitäten war diese Form des Entscheidens weit verbreitet.

Ein wichtiger Schwachpunkt des Palavers, die Ungewissheit hinsichtlich der Durchführung eines eigentlichen Entscheidungsakts, lässt sich durch die Zuschreibung der Entscheidung an eine Autorität bzw. durch ihre Delegation an eine gegenüber einem gegebenen Feld externe Instanz lösen. Autorität verleiht einer Person gegenüber den anderen Beteiligten in einer Entscheidungssituation ein höheres Gewicht. Sie kann auf unterschiedlichen Grundlagen ruhen, so auf Herrschaftsstatus, sozialem Rang, Amtsgewalt, persönlichem Charisma, aber auch auf entscheidungsrelevantem Wissen oder auf einer informellen, in der Interaktion oder durch Gewalthandeln selbst erzeugten Machtposition. Im Fall des Entscheidens durch Autorität wird die Entscheidung durch den Verweis auf den Status desjenigen begründet, der entscheidet bzw. entscheiden soll; dadurch wird sie an soziale Faktoren gebunden, die außerhalb der Sachlogik des Entscheidens selbst liegen. Der Rekurs auf Autorität leistet einen wichtigen Beitrag zur Legitimierung der einer Entscheidung innewohnenden Kontingenz.

Entscheiden durch Autorität ist allerdings insofern riskant, als wiederholte Fehlentscheidungen Autorität untergraben können. De facto findet sich deshalb

¹² Eine systematische Behandlung des Palavers als Institution des Entscheidens steht aus; eine wichtige Referenz ist Bidima, Jean-Godefroy: *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris 1997.

oft eine Verschränkung von Autorität mit Palaver: Erzeugung und Bewertung von Handlungsalternativen sowie die Selektion einer Option erfolgen im Austausch zwischen einer Autoritätsperson und einem weiteren Beraterkreis – an einem spätmittelalterlichen Hof gehören hierzu etwa Experten, Vertraute, Günstlinge und Räte. Die Entscheidung insgesamt wird aber der Autoritätsperson, im Fall des Hofes dem Herrscher, attribuiert.¹³

Grundsätzlich analog zur Nutzung von Autorität wirkt die Externalisierung einer Entscheidung, d. h. ihre Verlagerung aus dem Interaktionsfeld, in dem ein Entscheidungsproblem besteht, hinaus. Die Entscheidung wird dabei an einen Dritten verwiesen,¹⁴ der als Vermittler (z. B. der Richter), als Autoritätsperson (z. B. der Herrscher), als Experte (z. B. der Seelsorger oder die Psychologin) oder aufgrund einer religiös begründeten Befähigung (z. B. ein Geistlicher, der Papst) über einen so beschaffenen Status verfügt, dass seine Entscheidung legitim ist bzw. durchgesetzt werden kann. Im Grenzfall lässt sich die Entscheidung aus der menschlichen Gesellschaft hinaus ans Jenseits übertragen. Dies erfolgt in der Form des Gottesentscheids, insbesondere durch die Anwendung des Loses, sowie durch den Einsatz der Divinatorik (s. unten). Auch solche Prozeduren treten selten isoliert auf. Losverfahren wurden (und werden) oft im Zusammenhang mit formalen Verfahren eingesetzt; ein Beispiel sind Wahlen in der Frühen Neuzeit, aber auch in der Gegenwart, wie bei der Wahl des koptischen Papstes.

Die Art und Weise des Zusammenspiels zwischen den verschiedenen institutionellen Formen des Entscheidens sowie die sozialen Orte und Gegenstände, in denen sie zur Anwendung gelangen, konstituieren historisch spezifische Kulturen des Entscheidens. Die weiteren Ausführungen dieser Einleitung gehen der Frage nach, wieweit Kulturen des Entscheidens durch Religion geprägt sind bzw. umgekehrt auf Religion einwirken können.

2. Religion

Bevor auf die Zusammenhänge zwischen Religion und Entscheiden eingegangen wird, ist eine Verständigung über die Kategorie der Religion angezeigt – nicht zuletzt deshalb, weil dafür keine anerkannte Definition existiert.¹⁵ Das Folgende geht von einer funktionalen Zweckbestimmung aus, verwendet Transzendenz als

¹³ Vgl. Watts, John Lovett: *Henry VI and the Politics of Kingship*, Cambridge 1996; ders.: *Domestic Politics and the Constitution in the Reign of Henry VI*, c. 1435-61, Diss. Cambridge 1991; ders.: *The Counsels of King Henry VI*, c. 1435-1445, in: *The English Historical Review*, 106 (1991), S. 279-298.

¹⁴ Zur systematischen Bedeutung des Dritten, unter anderem bereits in der Soziologie Simmels, s. z. B. Bedorf, Thomas et al.: *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010.

¹⁵ Vgl. die Übersicht bei Pollack, Detlef: *Probleme der Definition von Religion*, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 1 (2017), S. 7-35.

Schlüsselbegriff zur inhaltlichen Bestimmung von Religionen und geht drittens auf Varianten von religiösen Formen ein.¹⁶

Religion stellt ein Bündel von sozialen und kulturellen Sachverhalten dar, das auf die Funktion der Kontingenzbewältigung bezogen ist. Religion bearbeitet Herausforderungen, die aus der Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit, dem ungewissen Sinn des Daseins und dem Bewältigen sowohl von kollektivem als auch von individuellem Leid, das nicht zuletzt mit biographischen Umbrüchen verbunden sein kann, erwachsen.¹⁷ Erfahrungen von Kontingenz sind oft mit Gefühlen von Unsicherheit und Ungewissheit verbunden, die ihrerseits Bedürfnisse nach Erklärung und Trost hervorrufen.

Nun gibt es unterschiedliche Arten und Weisen, Kontingenz zu bewältigen. Je nach Problemsituation sind technische und medizinische Systeme, politische Einrichtungen zur Erhaltung von Frieden und Sicherheit oder Versicherungen denkbare Wege. Die spezifische Funktionsleistung von Religion besteht darin, dass sie zwischen einer immanenten und einer transzendenten Sphäre unterscheidet und zugleich zwischen ihnen kommunizierbare sowie erfahrbare Beziehungen herstellt. Die immanente Sphäre bildet den Bereich, der von Menschen erfahren und beeinflusst werden kann. Demgegenüber steht die transzendente Sphäre außerhalb der Alltagserfahrung, und sie kann von Menschen nicht beherrscht werden. Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz erzeugt damit Kontingenz, beispielsweise in Form von Liebschaften zwischen Göttern und Menschen, die unabsehbare Konsequenzen haben, oder in der Gestalt der unerforschlichen Wege Gottes. Des Weiteren verweist Religion Kontingenz aus der immanenten in die transzendente Sphäre, wodurch der Horizont der Welt geschlossen und letztere selber sowohl gewiss als auch bestimmbar wird, auch wenn damit keine vollständige Erklärung der Welt durch Transzendenz verbunden ist. Auf diesem Weg macht Religion Kontingenz hinnehmbar und erhöht den Grad an erträglicher Unsicherheit. Dabei kann offenbleiben, wodurch die transzendente Sphäre besetzt ist – Gott, Christus und die Heiligen, das *En Sof* (Unendliche) in der jüdischen Kabbalah, aber auch eine Pluralität von Göttern, Dämonen und Geistern sind mögliche Varianten.¹⁸

Komplementär zum Verweis von Kontingenz in die transzendente Sphäre zielt Religion darauf, letztere in den Bereich der Immanenz wieder einzuführen. Religiöse Gegenstände, Symbole, Riten und Dogmen repräsentieren Transzendentes in der immanenten Sphäre und machen es auf diesem Weg wenigstens in vermit-

¹⁶ Gefolgt wird weitgehend Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt/Main et al. 2015, S. 62-71.

¹⁷ Vgl. Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1977, Kap. 1; Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, München ³2004, S. 144-178.

¹⁸ Für dies und das Folgende s. Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/Main 2000, S. 77-92, 118; s. auch Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, S. 195-205 zum Argument, dass Religion nicht die Welt erklären kann, wenn die Kontingenz der transzendenten Sphäre aufrechterhalten werden soll.

telter Form kommunizierbar, erfahrbar und je nachdem sogar beeinflussbar. Damit vermittelt Religion zwischen den Sphären von Transzendenz und Immanenz. Dies stellt die Grundlage dafür dar, dass in der lebensweltlichen Praxis Kontingenzerfahrung in die Sphäre der Transzendenz verlagert werden kann.

Im Anschluss an die vor allem mit Befragungen in modernen Gesellschaften gewonnenen Befunde zu Dimensionen religiöser Einstellungen von Individuen lassen sich fünf Typen religiöser Formen unterscheiden, die zwischen Immanenz und Transzendenz vermitteln.¹⁹ Diese beziehen sich auf Erfahrung, Wissen, Handlungen, Lebensführung und Gemeinschaftsbezug. Religiöse Gemeinschaften unterscheiden sich sowohl hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung dieser fünf Formen als auch durch deren unterschiedliches Gewicht und durch spezifische Beziehungen zwischen ihnen.

1) *Religiöse Erfahrung*. Diese Form bezieht sich auf die persönliche Erfahrung der Beziehung zur Sphäre der Transzendenz. Im christlichen Kontext ist damit insbesondere die Glaubenshaltung (*fides qua creditur*) gemeint.²⁰ Sie beinhaltet ein Vertrauen darauf, dass erfahrene Kontingenz in der transzendenten Sphäre sehr wohl Sinn und Ordnung aufweist. Darüber hinaus kann Glaube auch mit der Sorge um das eigene Heil trotz erfahrenen Leidens in Verbindung stehen. Soweit religiöse Erfahrung mit Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der Transzendenz verbunden ist, reflektiert sie Kontingenz, in der Form von Hoffnung eliminiert sie letztere.²¹

2) *Wissen*. Die zweite Form bezieht sich auf bewusste, kommunizierbare Glaubensinhalte (*fides quae creditur*). Zusammen mit den praktizierten Riten be-

¹⁹ Eine Übersicht über die Dimensionsforschung gibt Pollack, Detlef: Probleme, S. 16-19. Gefolgt wird vom Ansatz her Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion, S. 67 f., die diese mit induktiven Verfahren gewonnenen Befunde systematisch wenden. Aufgebaut wird wesentlich auf den fünf zuerst von Glock, Charles Y.: On the Study of Religious Commitment, in: Religious Education, 57/S4 (1962), S. 98-110 benannten Dimensionen, wobei die ideologische und die Wissensdimension zusammengefasst werden. Umgekehrt wird im Anschluss an Boos-Nünning, Ursula: Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München 1972, S. 50-54, 109-119, die Dimension der Identifikation mit einer religiösen Gemeinschaft ergänzt. Es handelt sich im Ergebnis eher um inhaltliche Aspekte von Religiosität als um empirische Dimensionen; vgl. die Diskussion bei Kecskes, Robert/Wolf, Christof: Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen, Opladen 1996, S. 61-66.

²⁰ Vgl. hierzu und zum folgenden Lanczkowski, Günter et al.: Glaube, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, hg. von Gerhard Müller, Berlin, New York 1993 (ersch. 1984), S. 275-365, insbes. S. 275-277, 280 f., 287, 293 f.; Pesch, Otto Hermann et al.: Glaube, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, hg. von Konrad Baumgartner et al., Freiburg et al. ³2006 (ersch. 1995), Sp. 666-692.

²¹ Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 1973, S. 24 f. Ein wichtiger Anknüpfungspunkt zum christlichen Glaubensbegriff ist Hebr. 11,1; s. dazu Grässer, Erich: Der Glaube im Hebräerbrief, Marburg 1965; Rhee, Victor (Sung-Yul) Rhee: Hebrews. Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics, New York 2001; Vanhoye, Albert: Homilie für haltbedürftige Christen. Struktur und Botschaft des Hebräerbriefes, Regensburg 1981.

gründet das Glaubenswissen die kollektive Identität von religiösen Gemeinschaften. Sicher existiert in den meisten Fällen ein starkes Gefälle zwischen Experten und Laien hinsichtlich der Verfügung über Glaubenswissen, denn in der Form der Theologie kann sich ein eigenständiger Wissensbereich bilden, den Experten durch regelgeleitetes Denken und Argumentieren sowohl beherrschen als auch weiterentwickeln. Gleichzeitig ist zu betonen, dass die Aneignung, Wiedergabe und Auseinandersetzung mit Glaubenswissen je nachdem ein wichtiges Element auch der individuellen Frömmigkeit von Laien darstellt. Dies gilt insbesondere für die christlichen Konfessionskirchen. In der Ära der Glaubensspaltung bildeten Katholizismus und Protestantismus verbindliche Glaubensbekenntnisse aus und schufen über regelmäßige, flächendeckende Predigt und Katechese Mittel zu ihrer Vermittlung an die Gläubigen. An mehreren Stationen im Lebenslauf heranwachsender Menschen, zuletzt im Vorfeld der kirchlichen Trauung, wurde dieses Wissen auch geprüft.²² Bildungseinrichtungen konnten und können in erster Linie auf die Verbreitung und Weiterentwicklung religiösen Wissens ausgerichtet sein. Schon in frühislamischer Zeit entstand ein stark auf die Kenntnis des Korans ausgerichtetes Grundschulwesen; die *Admonitio generalis* Karls des Großen von 789 zeigt, wie stark manche Herrscher schon im Frühmittelalter auf die Verbreitung religiösen Wissens bedacht waren. Im westlichen und zentralen Europa entstand dann in der Ära der Konfessionalisierung die Volksschule wesentlich aus Motiven der religiösen Unterweisung, und bis ins frühe 19. Jahrhundert stellten Katechismen das Hauptlehrmittel dar.²³

3) **H a n d l u n g e n .** Religiöse Praxis im engen Sinn besteht vor allem aus Handlungen, die in irgendeiner Weise eine Beziehung zwischen der immanenten und der transzendenten Sphäre herstellen und diese zugleich in menschlichen Vollzügen sichtbar und erlebbar machen.²⁴ Einige Riten bewirken die punktuelle Präsenz des Transzendenten in der immanenten Welt, so die Realpräsenz Christi im Messopfer. Übergangsriten – Taufe, Beschneidung, Heirat, Sterbesakrament – verankern Statusänderungen im individuellen Lebenslauf in der transzendenten

²² Zwei willkürliche, aber charakteristische Referenzen: Kittelson, James M.: Successes and Failures in the German Reformation. The Report from Strasbourg, in: Archiv für Reformationgeschichte, 73 (1982), S. 153-174, hier S. 163-165; Bellinger, Gerhard J.: Der Catechismus Romanus des Trienter Konzils. Ein Handbuch für Predigt und Unterweisung der Gläubigen, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 16 (1997), S. 23-40.

²³ Vgl. Zander, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2016, S. 187 f.; Pieri, Gabriele/Schraut, Sylvia: Katholische Schulbildung in der Frühen Neuzeit. Von »guten Christenmenschen« zu »tüchtigen Jungen« und »braven Mädchen«. Darstellung und Quellen, Paderborn 2004; Moderow, Hans-Martin: Volksschule zwischen Staat und Kirche. Das Beispiel Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert, Köln et al. 2007; Wagner, Marco Michael: Das Elementarschulwesen in der Kurpfalz von 1556 bis 1803, Diss. phil. Universität Mannheim 2017.

²⁴ Ins Zentrum seiner Argumentation stellt dies Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, S. 112-114.

Sphäre. Reinigungsriten (z. B. das Beichtsakrament oder das Bad jüdischer Frauen in der Mikwe) haben die Funktion, Gläubige überhaupt zur Teilhabe an Beziehungen zur Transzendenz zu befähigen. Weitere religiöse Handlungen dienen der Kontaktaufnahme mit übermenschlichen Mächten, so insbesondere Opfer, Orakel, Gebete bzw. Fürbitten, teilweise im Zusammenhang mit Wallfahrten stehende Gelübde und divinatorische Praktiken. Individuen können durch Erleuchtung, ein mystisches Erlebnis oder asketische Entrückung temporär mit überweltlichen Mächten interagieren, wenn nicht gar mit ihnen momenthaft eins werden. Schließlich können religiöse Handlungen die zeichenhafte Vergegenwärtigung transzendenter Sachverhalte (z. B. das reformierte Abendmahl) und das Halten bzw. Anhören von Predigten beinhalten.

4) *Lebensführung*. Insbesondere die Hochreligionen (Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, aber auch Hinduismus und Shintoismus) verfolgen den Anspruch, die Lebensführung der Gläubigen auch jenseits von kultischen Handlungen zu strukturieren. Dies beinhaltet insbesondere Speisetabus, den Rhythmus von Arbeiten und Festen sowie ethische Normen, die nicht zuletzt in unterschiedlichem Ausmaß auch das Recht durchdringen. Besonders im Judentum und im Islam stellt das Leben in Übereinstimmung mit der Halacha bzw. mit der Scharia ein hervorstechendes Merkmal der religiösen Identität dar. Am Beginn der europäischen Konfessionalisierung betonten gegenüber der Fokussierung von Religion auf bekenntnisbezogenes Wissen kritisch eingestellte Humanisten im dritten Viertel des 16. Jahrhunderts, dass der Glaube ein Geschenk Gottes sei und dass Menschen deshalb nicht nach ihrem Bekenntnis, sondern danach beurteilt werden sollten, ob sie ihren Lebenswandel nach christlichen Grundsätzen ausrichteten.²⁵

5) *Gemeinschaftsbezug*. Der überwiegende Teil religiöser Handlungen vollzieht sich in einem Kollektiv, so dass die Art und Weise des Bezugs zu einem Verband einen wichtigen Aspekt religiöser Formen darstellt. Dabei lassen sich zwei Gesichtspunkte unterscheiden: Der eine bezieht sich auf die Struktur einer religiösen Gemeinschaft. Diese kann die Gestalt einer lokalen Gruppe, eines regionalen oder auch weiträumigen personalen bzw. institutionellen Netzwerks oder auch diejenige einer (Kirchen-)Organisation annehmen. Der andere nimmt die Art der Beziehung zwischen Gläubigen und einem religiösen Kult in den Blick, die ihrerseits mehrere Dimensionen aufweist. So macht es einen Unterschied, ob ein solcher gentil verfasst ist, d. h. ob ein Kult die Beziehung eines lokalen Abstammungsverbands zu den jenseitigen Ahnen zum Gegenstand hat und die Zugehörigkeit dazu deshalb ein zugeschriebenes Merkmal darstellt, oder ob Religionszugehörigkeit erworben wird, nicht zuletzt durch aktive Auseinandersetzung mit dem einschlägigen Glaubenswissen. Weiter ist von Bedeutung, ob einzelne reli-

²⁵ Vgl. Seidel Menchi, Silvana: Erasmus als Ketzler. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts, Leiden 1993, S. 97-103, 135-138, Kap. 8; Taplin, Mark: The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620, Aldershot 2003, S. 217-220.

giöse Kulte als exklusiv oder als komplementär aufgefasst werden. Im letzteren Fall können Individuen an mehreren Kulturen teilnehmen, und neue Kulte vermehren den einem Kollektiv zur Verfügung stehenden Schatz an Beziehungsmöglichkeiten zur Transzendenz, ohne notwendigerweise mit anderen Kulturen in Konkurrenz zu treten. Besonders monotheistische Religionen, die einen universalen Anspruch erheben, sind dagegen exklusiv: Entweder glaubt man an den wahren Gott oder man zählt zu den Ungläubigen bzw. Häretiker(inne)n. Es liegt auf der Hand, dass diese Konstellationen ganz unterschiedliche Potentiale für das Auftreten entscheidungsförmigen Handelns im religiösen Kontext aufweisen.²⁶

Zum Abschluss seien zwei allgemeine Punkte ergänzt. Erstens unterscheiden sich religiöse Gemeinschaften nicht nur bezüglich der inhaltlichen Ausgestaltung der einzelnen Formtypen, sondern auch bezüglich der Relevanz der jeweiligen Formen und schließlich der Involvierung der Individuen in sie. So variiert der zuletzt genannte Gemeinschaftsbezug auch auf der Ebene der einzelnen Gläubigen: Sie können nur Zahler(innen) von Kirchensteuern sein, oder sie können wöchentlich zur Kirche gehen, als Spender(innen) oder Stifter(innen) auftreten und Kirchenämter übernehmen. Die Glaubenserfahrung kann sich auf die hin und wieder abgerufene Meinung beschränken, dass es Gott gibt, aber auch eine intensive Alltagserfahrung der Scheidung des Universums in eine immanente und eine transzendente Sphäre beinhalten, die ihrerseits dann die individuelle Lebensweise prägt. Auch diese individuellen Unterschiede haben Folgen für die Art und Weise, in welcher das Entscheiden im religiösen Zusammenhang auftritt.

Zweitens existieren – unabhängig von der Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz – zu religiösen Formen analoge Praktiken, worauf Forschungen zu den Konzepten der unsichtbaren oder impliziten Religion aufmerksam gemacht haben.²⁷ Beispiele sind Rituale im Zusammenhang mit Medienkonsum, Familienbeziehungen und Fantum in Sport und Populärkultur oder politische Ideologien in Verbindung mit ihrer Umsetzung in der politischen Kultur. Dies kann einerseits darauf hindeuten, dass auch in einem säkularen Zusammenhang religiöse Formen wegen ihrer Verfügbarkeit und Verständlichkeit zur Gestaltung von Alltag und politischer Sphäre genutzt werden. Andererseits ist aber auch denkbar, dass Religion zur Gestaltung der Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits auf Grundformen menschlichen Handelns und Denkens zurückgreift, die auch in anderen Kontexten zum Einsatz kommen können. Das Verhältnis zwischen diesen beiden konträren Überlegungen sei hier offengelassen.

²⁶ Vgl. Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus, München 2003; Zander, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte, Kap. 3.

²⁷ Vgl. Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt/Main 1991, S. 7-41, hier S. 28 f.; Bailey, Edward I.: Implicit Religion in Contemporary Society, Den Haag 1997.

3. Religion und Entscheiden

Im Anschluss an die bisher angestellten Überlegungen lassen sich vier Bereiche identifizieren, in denen religiöse Formen entweder auf Entscheiden zurückgreifen oder mit ihm in einem Spannungsverhältnis stehen. Diese betreffen erstens die individuelle Entscheidung über den eigenen Glauben; wir fassen diesen Aspekt im Folgenden unter dem Begriff der Konversion. Zweitens stellt sich vornehmlich im Zusammenhang mit religiösem Wandel bzw. religiöser Innovation die Frage, wie über religiöse Gegenstände – Glaubensinhalte, kultische Handlungen und ethische Normen – entschieden wird. Wir bezeichnen diesen Gesichtspunkt im Weiteren als Entscheiden über religiöse Fragen. Drittens lässt sich das Entscheiden religiöser Organisationen betrachten. Besonders im Umfeld des Christentums entstanden im Spätmittelalter organisationsförmige Strukturen, die frühe Weisen bürokratischen Entscheidens entwickelten. Es ist zu vermuten, dass hier das Entscheiden anders verlief als in Glaubensgemeinschaften mit anderen, insbesondere dezentralen Strukturen. Viertens dient Religion als Ressource des Entscheidens von Angelegenheiten, die religiöse Glaubensinhalte bzw. Handlungen überschreiten. Dies gilt für die Gestaltung der individuellen Lebensweise, darüber hinaus aber auch für politische Entscheidungen. Die in diesem Band versammelten Studien sprechen alle vier Aspekte an, und sie sind deshalb nach diesen gegliedert.

1) *K o n v e r s i o n*. Der Begriff der Konversion bezeichnet zweierlei: einerseits die Involvierung des/r Einzelnen in religiöse Formen, andererseits den Wechsel der religiösen Gemeinschaft. Involvierung in religiöse Formen meint einen Wandel der individuellen Lebenswelt von einem Zustand geringer religiöser Prägung zu einem solchen, der durch intensive Glaubenserfahrung, häufiges Vornehmen von bzw. Beteiligen an religiösen Handlungen sowie eine religiös geprägte Lebensführung gekennzeichnet ist – also ein Wandel vom religiösen Indifferentismus oder auch Laientum in die Richtung zum religiösen Virtuositentum.

Demgegenüber bezieht sich der Wechsel der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft vor allem auf den Inhalt des Glaubenswissens und der religiösen Handlungen. Diese zweite Art der Konversion gewann in der Frühen Neuzeit an Bedeutung und bezog sich damals zunächst in erster Linie auf den Wechsel vom Protestantismus zum Katholizismus.²⁸ Der Bekenntniswechsel kann den Grad der religiösen Prägung der individuellen Lebenswelt unberührt lassen; Konversionen zu einer anderen religiösen Gemeinschaft können auch aus einem extrinsischen Nutzenkalkül heraus erfolgen. Ein wichtiges Beispiel für diese zweite Form aus der Zeit vor der konfessionellen Ära sind die häufig unter Druck erfolg-

²⁸ Vgl. Lotz-Heumann, Ute et al.: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit. Systematische Fragestellungen, in: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, hg. von denselben (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 205), Gütersloh 2007, S. 11-32, hier S. 17 f.; Zander: »Europäische« Religionsgeschichte, S. 139 f., 222-233.

ten Konversionen von Juden zum Christentum in Spanien im späten 14. und 15. Jahrhundert (Beitrag Drews).²⁹

Beide Arten der Konversion setzen voraus, dass religiöse Zugehörigkeit nicht primär zugeschrieben wird – als Ahnenkult eines Abstammungsverbands oder als Verehrung einer jenseitigen Instanz, die als Schutzpatronin einer lokalen Gemeinschaft wirkt –, sondern grundsätzlich erwerbbar ist. Stärker als religiöse Involvierung setzt der Bekenntniswechsel einen monotheistischen Glauben voraus: Hier gibt es nur einen wahren Gott, und das Wissen um die Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz ist dann entweder wahr oder falsch. Dieses Glaubenswissen muss individuell erworben werden, und im Grenzfall haben Gläubige zu entscheiden, welcher Glaube wahr ist.³⁰ Besonders in der Frühen Neuzeit – als Konversionen vor allem in Gestalt von Bekenntniswechseln in Erscheinung traten – nahm deshalb die Erkenntnis des wahren Glaubens eine zentrale Stellung in Konversionsnarrativen ein.³¹

Die wichtigste und früheste Form der Konversion in Gestalt der religiösen Involvierung bildete sich im Christentum im Kontext des Mönchtums heraus. Gerd Melville zeigt in seinem Beitrag, dass seit der Zeit Karls des Großen der Klostereintritt mit einer *conversio morum* des Novizen verbunden wurde, welche sich aber vornehmlich auf die rechtlichen Grundlagen der Lebensführung bezog. Erst im Zuge der Kirchenreform und der Gründung neuer Orden ab dem 11. Jahrhundert wurde die im Zusammenhang mit einem Ordenseintritt erfolgte Konversion verstärkt mit einer individuellen Glaubenserfahrung verknüpft. Das Gewissen wurde als eine Instanz entdeckt, die Entscheidungen zu fällen in der Lage war, welche den Gläubigen zu Gott lenkten. Da die Konversionserfahrung das Ich in eine unmittelbare Beziehung zu Gott setzte, transzendierte die damit verbundene Glaubensentscheidung menschliche, nicht zuletzt kirchliche Normen. Zusammen mit der Spätscholastik stellt somit das hochmittelalterliche Mönchtum die Quelle einer Kultur dar, welche diesseitige Lebensverhältnisse in-

²⁹ Vgl. Mulsow, Martin: Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert. Ein Plädoyer für eine Indifferentismusforschung, in: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheorie, hg. von Kaspar von Greyerz et al. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 201), Gütersloh 2003, S. 132-150; extrinsische Motivation in Anlehnung an Allport, Gordon W./Ross, Michael J.: Personal Religious Orientation and Prejudice, in: Journal of Personality and Social Psychology, 5/4 (1967), S. 432-443, hier S. 434.

³⁰ S. nochmals Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung; Zander, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte, S. 114, 121-127, 138 f., 148 f.

³¹ Vgl. Benedict, Philip: The Faith and Fortunes of France's Huguenots, Aldershot 2001; Mennecke-Haustein, Ute: *Conversio ad ecclesiam*. Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche, Gütersloh 2003, S. 15–21, 327–329; Pfister, Ulrich: Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.-18. Jahrhundert (Münsteraner Arbeiten zu Religion und Politik in der Vormoderne und Moderne, Bd. 1), Würzburg 2012, S. 366-372.

dividueller Entscheidung zugänglich macht, wenngleich primär bezogen auf die Rückbindung des eigenen Lebenslaufs an den transzendenten Heilsplan.

Mindestens in der Variante der Involvierung stellt die Konversion einen zentralen Übergang im Lebenslauf Erwachsener dar – sie verschafft dem Ich eine neue Identität, wie Meville am Beispiel des mittelalterlichen Mönchtums zeigt, oder sie führt vom Tod zum Leben, wie im Fall der Selbstbeschreibung von Madeleine Delbr el, die den Bekehrungstag wie einen Geburtstag feierte (Beitrag Heimbach-Steins). Anders als ein  bergangsritus wie die Taufe, die Erstkommunion oder die Heirat ist sie aber nicht durch einen kollektiv begangenen Ritus gerahmt, sondern stellt ausschließlich eine individuelle Erfahrung dar. Dies hat zwei Folgen für die Art und Weise, wie die Konversion in Narrativen kommunizierbar und reflektierbar gemacht wird. Erstens wird die Konversionserfahrung als unvermittelte, passiv erfahrene, von außen kommende Erschütterung beschrieben – Augustinus, dem für die biographische Konversionserz hlung eine Modellfunktion zukommt, vernimmt in einer Kinderstimme die Stimme Gottes, Madeleine Delbr el erfährt sie als heftiges, gewaltsames Erlebnis, bei Bob Dylan „was [it] a physical thing“ (Beiträge Wagner-Egelhaaf, Heimbach-Steins, Detering).³² Die spürbare jenseitige Intervention leistete somit eine Externalisierung einer zentralen Weichenstellung im Erwachsenenleben.

Zweitens zieht der Charakter der Konversion als individuelle Erfahrung die Herausforderung ihrer Dokumentation gegenüber der sozialen Umgebung nach sich. Verstärkt wird dies durch den Charakter der göttlichen Intervention als Mysterium, denn über Mysterien spricht man nicht.³³ Während Augustinus in theologischer Absicht seinen Weg zum christlichen Gott sehr offen darlegt und reflektiert, das Konversionserlebnis selbst höchst dramatisch inszeniert, finden sich im Werk von Madeleine Delbr el nur wenige explizite Aussagen zur Konversion, und beim medial gut beobachteten Bob Dylan dauerte es immerhin ein Jahr lang, bis sich titeln ließ „Dylan and God – It’s Official!“. Ist das bekehrte Individuum in eine gleichgesinnte Gruppe eingebettet – zum Beispiel in eine Klostergemeinschaft –, so wird der neue Status durch eine teilweise sogar rechtlich gestützte gemeinsame Lebensführung sowohl stabilisiert als auch dokumentiert.³⁴ Führen die

³² Weitere Evidenz dazu bei Ulmer, Bernd: Konversionserz hlungen als rekonstruktive Gattung. Erz hlerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 17/1 (1988), S. 19-33, hier S. 28 f.; Rollett, Brigitte/Weiel, Barbara: Die Bekehrung als lebensver anderndes Ereignis. Eine empirische Studie, in: *Religiosität. Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*, hg. von Christian Zwingmann und Helfried Moosbrugger, Münster 2004, S. 316-327, hier S. 321.

³³ Vgl. Luhmann, Niklas: *Religion der Gesellschaft*, S. 60 f.; s. auch nochmals Ulmer, Bernd: *Konversionserz hlungen*, S. 26.

³⁴ Zum Problem der institutionellen Einbindung oder aber Vereinzelung jüdischer Konvertiten am Beispiel des Petrus Alfonsi vgl. Drews, Wolfram: Propaganda durch Dialog. Ein asymmetrisches »Selbstgespräch« als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Früh-scholastik, in: *Francia*, 32 (2005), S. 67-89.

Konvertiten ihr neues Leben auf eigene Faust, stellt sich – wie Marianne Heimbach-Steins in ihrem Beitrag betont – die Unterscheidung der eigenen Identität von der Umwelt als dauernde Aufgabe, um die Konversion zu ratifizieren, mithin für sich selber und die Umwelt gültig werden zu lassen. In der Vormoderne wählten religiöse Virtuosen dazu die Weltflucht (Säulen, den Wald, Höhlen etc.); im 20. Jahrhundert fand Madeleine Delbr el den Antipoden für diese permanente Unterscheidungsleistung in der Welt³⁵, nämlich in einer Arbeitervorstadt, deren Behörden durch die Kommunistische Partei beherrscht wurden.

In welcher Weise religiöse Gemeinschaften in der Gegenwart auf den Einsatz von Medien setzen, um die sich mehr und mehr vom Glauben abwendenden Menschen zur Re-Konversion zu motivieren, zeigt der Beitrag von Martina Wagner-Egelhaaf. Sowohl die literarische Form als auch das digitale Format werden gezielt eingesetzt, um die Botschaft von der ‚einschneidenden‘, auf ‚*decisio*‘ zielenden Kraft des göttlichen Wortes zu beschwören. Die Konversionsforschung kennt zwei Modelle, die sog. ‚Blitzkonversion‘ und die sich in einem langen Prozess vollziehende Bekehrung.³⁶ Augustins *Confessiones* verbinden beide Modelle: Berichtet wird sein Weg zur Bekehrung, der sich gewissermaßen durch sein ganzes Leben zieht und von vielen Umwegen (Rhetorik, Manich ertum, Neuplatonismus) geprägt ist, aber dann – wohl aus dramaturgischen Gründen – in der berühmten Bekehrungsszene im Mailänder Garten als Blitzkonversion inszeniert wird. Bezeichnenderweise spricht Augustinus nicht von ‚*decisio*‘, sondern von ‚*deliberatio*‘ und betont somit den Prozess des Abwägens und Reflektierens als Modus seines religiösen Entscheidens.

Goethes *Dichtung und Wahrheit* erzählt hingegen eine Entwicklung weg vom christlichen Gott, die im retrospektiven autobiographischen Bericht als Stufenweg erzählt wird. Wagner-Egelhaaf arbeitet heraus, dass die einzelnen Stufen jeweils als Scheidewegkonstellation figuriert werden: Das autobiographische Ich steht mehrfach zwischen zwei religiösen Alternativen (protestantische Orthodoxie – Pietismus, Katholizismus – Protestantismus, Christus als Freund – Christus als Geliebter, Orthodoxie – Pelagianismus etc.), entscheidet sich aber dann für keine von ihnen, sondern sucht einen eigenen dritten Weg. Und ebendieser dritte Weg führt nach und nach zur Entdeckung des eigenen auktorialen Sch opfertums, für das der sich gegen die Götter auflehrende Prometheus zum Bild wird. Das Scheidewegmodell wird gleichsam zur Reflexionsfigur einer nachträglichen Rationalisierung des eigenen religiösen bzw. dichterischen Werdegangs.

Nicht alle Konvertiten halten ihre einmal getroffenen Unterscheidungen durch; bei Bob Dylan schliff sich der religiöse Elan bereits drei Jahre nach dem

³⁵ Der Anklang an Webers Unterscheidung zwischen au erweltlicher und innerweltlicher Askese ist gewollt, vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen ⁵1972, S. 336 f.

³⁶ Vgl. Heidrich, Christian: *Die Konvertiten.  ber religiöse und politische Bekehrungen*, München, Wien 2002, S. 13-43.

Bekehrungserlebnis ab. Doch verschwand damit der Religionsbezug in Dylans Musik nicht. Wie Heinrich Detering zeigt, bettete der Künstler mit der Zeit seine eigenen Songs der Bekehrungszeit ins von ihm bearbeitete Korpus amerikanischer Populärmusik ein. Auf diese Weise bildeten sie zusammen mit Gospelliedern und Liedern aus früheren Wellen religiöser Erweckung einen Teilkomplex in einem Ganzen, das aus mehreren, zueinander durchaus in einer spannungsvollen Beziehung stehenden Elementen bestehenden Ganzen bestand. Etwas spekulativ lässt sich formulieren, dass die Konversion als Involvierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert in die Nähe eines Angebots unter anderen in einer individualisierten Erlebnisgesellschaft gerückt ist. Zwar mag ihr Erlebnis einen wichtigen Beitrag zur Bewältigung von Kontingenzsituationen leisten, aber angesichts der Entinstitutionalisierung von Lebensläufen dürfte sich ihre Verbindlichkeit vermindert haben.³⁷

Über religiöse Involvierung bzw. den Bekenntniswechsel hinaus kommt Konversion in der Moderne auch in säkularen Kontexten als Form des biographischen Umbruchs im Sinn von impliziter Religion vor. Dies zeigt die Studie von Helene Basu zur Umsetzung der seit 2001 geltenden Gesundheitspolitik im Bereich psychischer Störungen in Indien. Das einschlägige Gesetz wendet sich gegen den in vielen Kulturen verbreiteten medizinischen Pluralismus, bei dem Leidende mehrere Therapien kombinieren, die sich aus so unterschiedlichen Quellen wie (gegebenenfalls mehreren) religiösen Kulturen, Volksmedizin und akademischer Medizin speisen. Der säkulare Staat veranlasst vor diesem Hintergrund Aufklärungskampagnen, welche die Bürgerinnen und Bürger zu einem Krankheitsverhalten bringen sollen, das sich auch im Fall von psychischen Störungen ausschließlich auf von der akademischen Medizin angebotene Therapien stützt. Die Analyse zweier in diesem Zusammenhang entstandener Aufklärungsfilme durch Basu zeigt, dass sich die Aufklärer zur Gewinnung von Anschlussfähigkeit wie Missionare verhalten müssen und dabei Elemente von Konversionserzählungen nutzen, um ihrem Publikum die Vorteile einer ausschließlich auf die akademische Psychiatrie gestützten Therapie zu erklären: Das Leben vor der Aufnahme einer Therapie wird in seiner Gesamtheit als leidvoll dargestellt (Phase des ‚Tods‘), alternative Therapieangebote werden als wirkungslos und gelegentlich als ausbeuterisch beschrieben, und das mit einer psychiatrischen Therapie verbundene methodische, disziplinierte Krankheitsverhalten erscheint als Weg nicht nur zur Gesundheit, sondern generell zu einem befriedigenden, auch materiell leichter zu bewältigenden Leben – analog zum allein selig machenden Charakter der eigenen Religion. Mindestens in einem kulturellen Kontext, in dem Religion

³⁷ Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/Main 1991; Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/Main 1993; Höhn, Hans-Joachim: *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998; Knoblauch, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2009.

stark präsent ist, muss offenbar auch ein an sich auf Säkularisierung gerichtetes Programm Formen impliziter Religion nutzen, um erfolgreich zu sein.

2) **Entscheiden über religiöse Fragen.** Völlig anders präsentiert sich die Situation auf der Ebene ganzer Glaubensgemeinschaften bezogen auf Glaubensinhalte und religiöse Handlungen. Entweder sind sie – in patriarchalen Gesellschaften als Religion der Väter – tradiert, oder sie sind offenbart, so im Fall von Judentum, Christentum und Islam. Damit sind religiöse Fragen menschlichem Entscheiden zunächst grundsätzlich entzogen, wodurch ein reflektierter, gesetzter religiöser Wandel zu einer Herausforderung wird. In der Vormoderne entwickelten die drei aus dem Nahen Osten entstammenden Hochreligionen dementsprechend den Konsens, dass über Glauben nicht entschieden werden kann, sondern dass sich der Glaube nur bezeugen lässt. Die Kontingenz der Festlegung in einer Glaubensfrage wird deshalb dadurch aufgehoben bzw. verlagert, dass sie nicht frei entschieden, sondern in der Offenbarung bzw. der an sie anknüpfenden Überlieferung aufgefunden wird.

Die Anwendung dieses Grundsatzes unterscheidet sich allerdings zwischen Judentum und Islam auf der einen Seite und dem Christentum auf der anderen Seite. Die ersten beiden Religionen weisen eine dezentrale Struktur auf, während die christlichen Kirchen früh unterschiedlich stark zentralisierte Organisationen entwickelten. Für den Islam zeigt Norbert Oberauer, dass in den ersten Jahrhunderten nach seiner Entstehung zunächst – als logische Folge dessen, was oben über Mitgliedschaft in monotheistischen Religionen gesagt wurde – der Anspruch bestand, dass sich jeder Gläubige selber über die Aussagen des Korans zu einem fraglichen Thema kundig machte. Bald entwickelte sich aber die Auffassung, dass diese Aufgabe an einen Experten delegiert werden könne, was der Entstehung des sozialen Typus des islamischen Rechtsgelehrten Vorschub leistete. Analog entwickelte sich im Judentum die halachische Autorität als Person, die sich im Hinblick auf die Auslegung der Offenbarung befragen ließ (Beitrag Grundmann). Entscheidungen über Inhalte des Glaubenswissens wurden damit aus dem sozialen Kontext, in dem sie zu treffen waren, externalisiert. Damit war aber die Kontingenz der getroffenen Festlegung nur verlagert und nicht bewältigt, denn der Experte konnte sich bezüglich der wahren Aussage der Offenbarung irren. Man musste mit dem Mut zur Hölle ausgestattet sein, um die Herausforderung der Auslegung anzunehmen. Nur wenige waren damit gesegnet, und die von Oberauer herangezogenen, Modellcharakter aufweisenden Anekdoten zeigen dementsprechend, dass dies eine Kultur der Entscheidungsvermeidung beförderte.

Sowohl im Islam als auch – wie Regina Grundmann zeigt – im Judentum bildeten die Vernetzung der Experten untereinander sowie die dadurch über die Zeit hinweg hervorgebrachte Bildung von Auslegungstraditionen die Mittel, um die Kontingenz von Entscheidungen einzuhegen. Im Islam bildeten sich Rechtsschulen, und Autoritäten wurden hinsichtlich Reputation abgestuft, was im Ergebnis (d. h. bis um 1500) eine passable Sicherheit in der Rechtspflege herbei-

führte. In der jüdischen Diaspora kontaktierten sich halachische Autoritäten untereinander in schwierigen Fragen, und sie begründeten gegenüber den Fragestellern ihre Antworten (Responsen) durch Verweise auf Talmudkommentare und frühere Responsen anderer Gelehrter. Mit dem *Schulchan Arukh* wurden kommentierte Kompilationen der Äußerungen früherer Autoritäten auch in gedruckter Form verfügbar (zuerst Venedig 1565). In den USA finden sich schließlich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts von den beiden großen Strömungen des Judentums geschaffene Ausschüsse zur Auslegung der Halacha. Die Erzeugung von Legitimation durch organisationsgestützte Verfahren bewältigt somit die Kontingenz von Glaubensfestlegungen, zumal in einer durch starken Wandel geprägten Ära, in der Tradition möglicherweise weniger Hilfe für das Auffinden des wahren Gehalts der Offenbarung bietet. Darüber hinaus reduziert das Zusammenwirken in durch eine Organisation bestimmten Rollen die Belastung der Einzelexperten durch die aus einem Irrtum erwachsenden Heilsfolgen.

Damit deutet sich an, dass in einer Kirche Glaubensentscheidungen auch bei vergleichbaren inhaltlichen Prämissen anders erfolgen als in einer dezentral strukturierten Glaubensgemeinschaft. Dabei macht es einen Unterschied, ob Kirche allein eine auf spiritueller Grundlage fußende Gemeinschaft der Gläubigen darstellt oder auch als Organisation verfasst ist. Dies zeigt die engagierte Studie von Hubert Wolf zur Einführung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870). Vormoderne Kirchen konstituierten sich als Gemeinschaft auf Konzilien, und moralische Einmütigkeit (*unanimitas*) unter den Anwesenden war das Zeichen, dass die kirchliche Gemeinschaft den bereits vorhandenen Glauben in wahrer Weise bezeugte. Herstellung und Darstellung von Konsens bildeten entsprechend ein zentrales Element in der Entscheidungsarbeit vormoderner Konzilien.³⁸ Selbstverständlich kamen Mehrheitsentscheidungen vor, aber bezeichnenderweise lösten sie Zweifelsfragen nicht, sondern konnten Konflikte eskalieren lassen.

Eine Pointe der Einführung des Unfehlbarkeitsdogmas besteht darin, dass sie einerseits aus einem antimodernistischen Gestus heraus unternommen wurde – Absicht war die Stärkung der katholischen Kirche in einer zunehmend säkularen Umwelt –, andererseits nach der Logik einer modernen Entscheidungsgesellschaft die Möglichkeit eröffnete, entgegen dem älteren Verständnis der Unverfügbarkeit des Glaubens eine verbindliche Lehrentscheidung zu treffen. Wolf erklärt dieses Paradox nicht zuletzt mit dem Offenbarungsbegriff des Konzils, der die Mitteilung von Offenbarungsinhalten in Form von sprachlichen Anweisungen und Lehren – also Glaubenswissen – in den Vordergrund stellte. Die Zuweisung des Lehramts, die Festlegung der authentischen Auslegung der Offenbarung, an den Stellvertreter Christi auf Erden als „truth maker“³⁹ hatte vor diesem Hintergrund den Zweck, die Kontingenz von ergebnisoffenen Verfahren und Mehrheitsent-

³⁸ S. dazu auch Wassilowsky, Günther: Abstimmen über die Wahrheit? Entscheidungskulturen in der Geschichte der Kirche, in: Stimmen der Zeit, 4 (2015), S. 219-233, hier S. 224 f.

³⁹ Ebd., S. 228-231.

scheidungen in Kollektiven zu vermeiden. Allerdings stellt sich dabei die Ausgangsproblematik der Folgen eines möglichen Irrtums erneut – auch Päpste konnten nachweislich irren. Dies mag ein Grund dafür sein, dass die Inhaber des Heiligen Stuhls in der Folgezeit kaum Gebrauch vom Unfehlbarkeitsdogma machten. Ein anderer Grund hierfür könnte darin bestehen, dass die Beschlussfassung auf dem Konzil selbst keineswegs einem ergebnisoffenen Verfahren folgte und damit auch wenig Legitimität erzeugte. Dies verweist auf die Thematik der Art und Weise der Entscheidungsfindung in religiösen Gemeinschaften und Organisationen (mehr dazu später unter dem dritten Punkt).

Davor sei mit der am Beginn der Neuzeit erfolgten Glaubensspaltung auf einen Komplex an Vorgängen eingegangen, bei denen bereits früh die etablierten vormodernen Muster des Umgangs mit der prinzipiellen Unverfügbarkeit des Glaubens ins Wanken gerieten, wenn nicht zusammenbrachen. Die in diesen Band aufgenommenen beiden Studien betrachten dabei unterschiedliche Phasen der Reformationgeschichte des 16. Jahrhunderts: Matthias Pohlig hat die frühen, vor allem in den Reichsstädten im Süden Deutschlands und in der Eidgenossenschaft stattfindenden Vorgänge im Blick; Werner Freitag behandelt mit Westfalen einen Kontext, in dem die evangelische Bewegung erst ab den frühen 1530er Jahren Fuß fasste.

Pohlig zeigt, dass in der frühen Reformation das Feld des Glaubens von den Zeitgenossen vielfach vor allem als unsicher und unübersichtlich empfunden wurde; eine Entscheidungssituation lag zunächst überhaupt nicht vor. Die Studie entwickelt vier Erklärungen für diesen Sachverhalt: Erstens verfügten die Zeitgenossen zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit Glaubensfragen über keine Entscheidungssemantik, was aus der oben dargestellten Art und Weise des herkömmlichen Umgangs mit dieser Problematik plausibel erscheint. Zweitens, und teilweise in Verbindung damit, sahen Anhänger der evangelischen Bewegung nicht unbedingt einen Entscheidungsbedarf: Wenn Luthers Thesen wahr waren, würden sie sich von alleine durchsetzen. Öffentliche Auseinandersetzungen bedienten sich eher einer Rhetorik, die auf Vernichtung des Gegners zielte (Papst als Antichrist etc.), denn einer Metaphorik der Wahl. Drittens waren zunächst die Optionen unklar, zwischen denen es sich zu entscheiden galt. Schließlich herrschte auch lange Unklarheit über die zuständige Instanz bzw. die einschlagenden Verfahren. Entscheidungen, die letztlich in der Kumulation die Reformation hervorbrachten, stellten sich damit als latente Funktion existierender Aufgaben der (zunächst städtischen) Obrigkeiten ein, so besonders der Friedenserhaltung und der Sicherung der öffentlichen Ordnung.⁴⁰ Das Argument erklärt nicht zuletzt, weshalb die Glaubensspaltung letztlich zu einem langwierigen Vorgang wurde: Erst in den 1560er bis 1580er Jahren wurden verbindliche Glaubensbekenntnisse festgelegt, auf deren Grundlage sich in den darauf folgenden Jahrzehnten Konfessionskirchen entwickelten.

⁴⁰ Vgl. Oberman, Heiko A.: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, S. 241-259, hier S. 275.

Nach den ersten Erfahrungen in den Städten im Süden des Reichs bildeten sich aber mit der Zeit sehr wohl Entscheidungsmuster aus, nach denen sich vor Ort der Übergang zu protestantischen Kirchenverhältnissen gestaltete. Dies ergibt sich daraus, dass man ein typisches Ablaufschema feststellen kann, wie Freitag für die westfälischen Autonomiestädte in den 1530er Jahren zeigt: Propaganda durch evangelische Geistliche, in frühen Stadtkonflikten eingeübter Bürgerprotest, sodann Ratsbeschlüsse zur Änderung der Liturgie, zur Bestallung evangelischer Geistlicher sowie zur Ausarbeitung einer kommunalen Kirchenordnung. Überörtliche Vernetzung unter Vertretern der städtischen Elite sowie die geographische Mobilität von agitatorischen Predigern dürften zur Herausbildung eines solchen Verlaufsschemas beigetragen haben. Eine spezielle Variante der Herstellung von Entscheidungsfähigkeit findet sich im Täuferreich von Münster in Gestalt der Prophetie: Wiederholte Manifestationen der Gottheit im Diesseits erlaubten über eine Externalisierung von Kontingenz aus dem kommunalen Zusammenhang rasche und radikale Entscheidungen. Gleichzeitig destabilisierte der umfassende Deutungsanspruch der Propheten etablierte Verfahren zum Beispiel der Rechtsfindung, was rasch auch zur Schwächung des Täuferreichs von Innen beitrug.

Die beschriebenen Mechanismen zur Herstellung von Entscheidungsfähigkeit in religiösen Angelegenheiten finden sich vor allem in städtischen Gemeinwesen. Auf der Ebene ganzer Territorien war der Weg zur Konfessionskirche deutlich langwieriger. Im Herzogtum Jülich-Kleve-Berg, dem größten weltlichen Herrschaftsgebiet des deutschen Nordwestens, wurde beispielsweise unter Hinweis auf die Zuständigkeit eines Nationalkonzils bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts religiöser Wandel verzögert. Die von Pohlig ins Feld geführte Zuständigkeitsproblematik diente somit als Handhabe für eine explizit dilatorische Vorgehensweise. Angesichts der offenen Situation bildeten sich in vielen Territorien – Freitag geht auf die Landgebiete des Bistums Münster ein – bis ins dritte Viertel des 16. Jahrhunderts konfessionelle Mischformen, bei denen in unterschiedlichem Ausmaß evangelische Elemente wie die Kommunion unter beiderlei Gestalt und lutherische Lieder in die überkommene Glaubenspraxis vor Ort integriert wurden. Trotz deutlicher theologischer Unterschiede der beiden Bekenntnisse wurden in solchen Konstellationen auf lokaler Ebene offensichtlich keine Glaubensentscheidungen getroffen.

3) Entscheidung, Religion und Organisation. Seit dem Hochmittelalter, verstärkt seit dem 16. Jahrhundert, bildeten sich Kirchen zu Organisationen aus, meist früher als sich Herrschaftsverbände zu Staaten formten. Organisationsförmiges Entscheiden entstand damit vornehmlich in einem religiösen Kontext. Da aber Organisationen vom Grundsatz her alles, was sie akzeptieren und hervorbringen, als Entscheidungen sehen, besteht zwischen ihrer Operationsweise und der Unverfügbarkeit des Jenseits ein Spannungsverhältnis.⁴¹ Entsprechend lässt sich fragen, ob es spezifisch kirchliche Entscheidungsprakti-

⁴¹ Vgl. Luhmann: Religion der Gesellschaft, S. 248 f.