

Religiöse Selbstbestimmung: Anfänge im Spätmittelalter – Hermeneutische Perspektiven

In den folgenden Darlegungen geht es mir nicht darum, das Spätmittelalter als den ›Anfang‹ einer religiösen Selbstbestimmung zu festzulegen, wie wir sie heute als Bewegung – z. B. im Schlagwort »Mystik statt Religion« (ERNST TUGENDHAT)¹ – erfassen können. Es gibt zu verschiedenen Perioden verschiedene Modelle von ›Anfängen‹. Das Spätmittelalter bietet mit seinen religiösen Aufbrüchen und Intensitäten, die literarisch oft dem Typ ›Mystik‹ zugeordnet werden, ein Modell des Anfanges, das heute als besonders zugänglich erscheint, insbesondere, wenn es mit der sogenannten Dominikanermystik in Zusammenhang gebracht wird.

Das Phänomen der religiösen Selbstbestimmung setzt den Prozess der religiösen Individualisierung voraus, mit dem sich das Jahrbuch 8 der Meister-Eckhart-Gesellschaft insbesondere beschäftigt hat. Dabei ging es um verschiedene Typologien: um den scholastischen Diskurs, um die frommen Frauen, die individuell lebten, um die spirituellen Konzeptionen Marguerite Poretes, Johannes Taulers und Heinrich Seuses, zusammengefasst von CHRISTINE BÜCHNER in ›Das ›gelassene Ich‹.² Fortgesetzt wird dieses Erkenntnisinteresse in Jahrbuch 12 ›Meister Eckhart und die Freiheit‹. Dort wird der ›Geist der Freiheit‹ als Konzeption erörtert und der ›freie Geist‹ als Schwungrad spiritueller Lebensformen in unterschiedlichen bzw. strittigen Varianten behandelt. Mitten darin geht es um Eckharts Freiheitskonzeption in diesem Kontext und ihre Fortsetzung bis zu einem Vergleich mit Immanuel Kant.³

Das Phänomen ›religiöse Selbstbestimmung‹ gehört zur Moderne, intensiver noch zur Postmoderne. Denn in diesem, in die Aktualität hineinreichenden Zeitraum findet die gesellschaftliche Verständigung über Selbstbestimmung statt, und damit wird auch das entsprechende Gefühl religiöser Zeitgenos-

-
- 1 Der von TUGENDHAT anlässlich seiner Ehrung mit dem Meister-Eckhart-Preis 2015 gehaltene Vortrag ›Über west-östliche Mystik und höhere Traurigkeit‹ ist wiedergegeben in: *Le Monde Diplomatique* vom 13.01.2006 (<https://monde-diplomatique.de/artikel/!490139> [letzter Zugriff: 27.02.2020]).
 - 2 *Religiöse Individualisierung in der Mystik. Eckhart – Tauler – Seuse*, hg. von FREIMUT LÖSER und DIETMAR MIETH unter redaktioneller Mitarbeit von LAURENTIU GAFIUC und ROBERT STEINKE, Stuttgart 2014 (MEJb 8), darin: CHRISTINE BÜCHNER, *Das gelassene Ich. Konzepte von Individualität bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse – Eine Annäherung*, S. 181–194.
 - 3 *Meister Eckhart und die Freiheit*, hg. von CHRISTINE BÜCHNER und FREIMUT LÖSER unter redaktioneller Mitarbeit von JANINA FRANZKE, Stuttgart 2018 (MEJb 12).

senschaft geprägt. Dies wird im etablierten kirchlich-christlichen Raum und darüber hinaus in ›neureligiösen‹ Interessen mit dem Ausdruck ›Spiritualität‹ unterlegt. Wenn aber die Gegenwart und ihr religiöses Interesse das Phänomen ›religiöse Selbstbestimmung‹ als eine ihrer Ausdrucksformen bestimmt, dann kann man dieses Phänomen nur als einen heute fassbaren Begriff erläutern. Er kann historische Wurzeln haben, die sich zu ihrer bestimmten Zeit nicht angemessen entfalten konnten. Aber in einer bestimmten historischen, gar vorneuzeitlichen, Epoche konnte ›Selbstbestimmung‹ m. E. nicht das gleiche Selbstverständnis und Profil haben.⁴

Wir nähern uns also meiner Ansicht nach diesen Epochen im Modus der Analogiebildung. Das heißt, entsprechend dem üblichen Analogie-Begriff, dass zwar Ähnlichkeiten, aber eben auch Unähnlichkeiten zu beobachten und zu erfassen sind. Die Unähnlichkeiten ergeben sich zum Beispiel aus einer ›christenheitlichen‹ Verfassung der Gesellschaft im europäischen Mittelalter, d. h. daraus, dass ›Kirche‹ alles Leben mit Angeboten, Pflichten und Vorschriften durchdrang. Damit war durchaus auch eine Pluralität verbunden – anerkannte Unterschiedlichkeiten wurden in diesem Rahmen kultiviert und – in kirchlichen Akten von spirituellen Neugründungen – auch anerkannt. Zugleich gab es Spannungen, denn die Muster der individuellen frommen Lebensführung mussten sich mit Strukturen der kirchlichen Anerkennung, wie man am Beispiel von Franziskus von Assisi (1181–1226) sehen kann, arrangieren.

Die unauswechselbaren individuellen Anfänge wurden in diesen Rahmen integriert oder abgestoßen. Eine religionsfreiheitliche Gesellschaft wie heute in den westlichen Demokratien ist etwas ganz anderes, die Differenzen sind leicht zu greifen. Wer sie überspielen will, überführt gern die individuelle Überschreitung des kirchlich anerkannten Maßes in eine Ketzer-Romantik. Die Verketzerten sind die Helden. Wer herausragt, muss irgendwie verurteilt worden sein, das ist dann befriedigend. Aber damit erfasst man nicht die fruchtbaren Spannungen, die sich z. B. im Spätmittelalter, das in diesem Band vor allem als ›Anfang‹ behandelt wird, zwischen den kirchlichen Lebensschienen und der persönlich religiösen – und literarischen – Profilierung ergaben.

Es scheint mir daher sinnvoll, heutige Auffassungen von Selbstbestimmung, zusammen mit einer kritischen Aufarbeitung ihrer gesellschaftlichen Bedeutung zunächst explizit darzustellen, um im Hinblick auf die ›Anfänge‹ einerseits Typologien zu ermöglichen, andererseits aber auch Differenzen wachzuhalten. Wenn man ein solches Vorverständnis nicht eigens thematisiert und ausführt, setzt man sich der Gefahr aus, den Unterschied zwischen gleich

4 Mit dem Problem einer Geschichtswahrnehmung in ›Retrospektion‹ setzt sich MARKUS VINZENT auseinander: vgl. *Offener Anfang. Die Entstehung des Christentums im 2. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2019, erscheint auch englisch: *Open Beginnings, The Christian Origins in the Second Century*, Cambridge 2020; DERS., *Writing Early Christian History, From Reception to Retrospection*, Cambridge 2019.

und ungleich einzuebnen. Oder anders: wenn ein historisch anzuwendender Begriff sein Profil in einer bestimmten historischen Zeit gewonnen hat, kann man ihn nicht überzeitlich definieren oder typologisieren. Ein Beispiel: wir sprechen erst seit den Spätkantianern im 19. Jahrhundert von ›Normen‹. Davor sprach man wie noch Immanuel Kant von ›Gesetz‹. Der Begriff ›Normen‹ trägt die moderne Wissenschaftskultur in sich. Deshalb dürfte es schwierig sein, etwa bei Thomas von Aquin (um 1225–1274) von ›Normen‹ zu sprechen statt wie er selbst von ›Gesetzen‹.⁵ Ein anderes Beispiel: das gesamt Natur- Verständnis einer *lex naturalis* verändert sich, wenn man die veränderte Wissenschaftskultur zugrunde legt.

Dennoch scheint es sinnvoll, die Analogie nicht nur von Seiten der Unähnlichkeiten, sondern auch von der Seite der Ähnlichkeiten her zu betrachten. Dazu mag die folgende kurze und darin vermutlich auch selektive Begriffsgeschichte dienen.

1. Religiöse Selbstbestimmung und Autonomie

1.1 Die Traditionen der Begriffsbildung

In der anfänglich politischen Verwendung des Begriffes ›Autonomie‹ geht es um Abwehr von Autorität und Fremdbestimmung. Der Begriff ist nicht mit der Vorstellung einer perfekten Unabhängigkeit verbunden. Daher ist er vom philosophischen Begriff der ›Autarkie‹ im Sinne von unabhängiger Selbstmächtigkeit zu unterscheiden. Immanuel Kant (1724–1804) hat – im Bewusstsein des bisherigen, vorwiegend politischen Gebrauchs der Autonomie – diesem eine Bedeutung gegeben, die das Individuelle mit dem Allgemeinen verbindet, weil sein moralisch-individualisierter Begriff der Autonomie zwar die innerliche Selbstbestimmung als ›Ort‹ der Autonomie festlegt, diese aber zugleich auf die Übereinstimmung mit einem möglichen allgemeinen Gesetz verpflichtet. Kants Autonomie enthält also m. E. zugleich die Selbstbestimmung und die Selbstverpflichtung auf eine von innen her ermittelte Allgemeingültigkeit. Man könnte sagen, dass diese Begriffsbildung Religion ›im Erbe‹ trägt, insofern vor allem die protestantische Tradition Religion zugleich als innerliche Selbstbindung und als Bejahung eines allgemein gültigen Glaubens versteht. Diese Tradition wird dann freilich von Pietisten und von ›Orthodoxen‹ konfliktreich akzentuiert.⁶

5 Vgl. meinen Beitrag ›Norm‹ in: Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. von DIETMAR MIETH und JEAN PIERRE WILS, Paderborn [usw.] 1992, S. 243–253; dazu auch LUDWIG FREUND, Die Entwicklung des Normbegriffes von Kant bis Windelband, Diss. Berlin 1933.

6 Zu diesen Überlegungen vgl. im vorliegenden Band: MAGNUS SCHLETTE, Die Idealisierung der ›inneren Natur‹. Zur Archäologie des modernen Individualismus, S. 265–280.

Man kann also bei Kant von einer Selbstbindung nach allgemeiner Vernunft oder auch von einer freien Selbstverpflichtung durch eine innere Reflexion auf die Allgemeingültigkeit sprechen. JÜRGEN HABERMAS entwickelte dann einen gesellschaftlichen Ausbau dieses Ansatzes in der ›Diskursethik‹⁷; die Normen des idealiter herrschaftsfrei geregelten Diskurses in der Gesellschaft sollen das Ergebnis legitimieren. ALAN GEWIRTH entwickelte ein Modell der Suche nach der Gemeinschaft der Rechte und Pflichten.⁸

Neben den Versuchen, nach Kant ein sozialmoralisches Modell der Autonomie zu bilden, gibt es die Verbindung der Innerlichkeits-Tradition mit dem Gewissen. Die Gewissensentscheidung gilt schon bei Thomas von Aquin als unhintergehbare Dimension moralischer Identität,⁹ Diese innere Unüberwindlichkeit der eigenen Entschiedenheit wirkt sich heute in gesellschaftspolitischen Entscheidungen oft als Abbruch des rationalen Diskurses aus, indem man sich auf das ›Gewissen‹ beruft, um den Diskurs aus innerer Autorität heraus abrechnen zu können. Damit ist man freilich nicht im Gleichklang mit der Kantschen Tradition. Die Balance zwischen Selbstbestimmung und Selbstverpflichtung geht verloren.¹⁰ Insofern dabei das Gewissen auch als religiös unterlegte Autorität verstanden wird, d. h. als im Inneren erklingende ›Stimme Gottes‹, der keine äußere Allgemeingültigkeit mehr entsprechen muss oder entsprechen kann, kommt hier wiederum eine Tradition der religiösen Selbstbestimmung innerhalb eines Pluralismus von Konfessionen zum Ausdruck, die m. E. in der Reformationszeit, aber nicht im Mittelalter ihre Wurzeln hat.

Zum Mittelalter gehört freilich bereits der Person-Begriff als *relatio subsistens* – ›Selbststand in der Beziehung‹, der, freilich ausschließlich in der trinitarischen Reflexion über die göttlichen Personen, den Person-Begriff des Boethius (*individua substantia*) ablöst. Der Philosoph HERMANN KRINGS versuchte, in einer sozialen Ausweitung des Ansatzes von Kant, Gott als »solidarische Freiheit« zu denken und daraus eine Ethik der solidarischen Freiheit zu entwickeln.¹¹ Sie enthält zwei Momente: Solidarität für die Freiheit (der anderen), Wahrnehmung der eigenen Freiheit nur in Solidarität, d. h. in Rücksicht auf

7 JÜRGEN HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 422); DERS., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 975).

8 ALAN GEWIRTH, *The Community of Rights*, Chicago 1996, Neuauflage 1998.

9 Vgl. meine historischen Überlegungen zum Thema ›Gewissen‹ in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Bd. 12: *Recht und Moral*, hg. von GERHARD OTTE [u. a.], Freiburg i. Br. [usw.] 1981, S. 137–184, sowie in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 2, hg. von PETER EICHER, München 2005, S. 7–17.

10 Vgl. DIETMAR MIETH, *Gewissen*, in: *Auf den Punkt gebracht, Grundbegriffe der Theologie*, hg. von CHRISTINE BÜCHNER und GERRIT SPALLEK, Ostfildern 2017, S. 77–90.

11 Vgl. HERMANN KRINGS und JOSEF SIMON, *Gott*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, S. 614–641.

unüberwindliche Unfreiheiten.¹² Damit wird die Idee Kants, Selbstbestimmung und Selbstverpflichtung von innen heraus zusammen zu denken, wieder aufgegriffen und mit einer Verbindung zur Theologie unterlegt.

Diese Verbindung ist in der philosophischen Ethik heute weitgehend aufgegeben. Sie wird von ihr in westlichen Gesellschaften auch nicht erwartet. Religion ist aus dem Diskurs moralischer Selbstbestimmung ausgewandert, jedoch nicht aus dem gesellschaftlichen Diskurs, wo sie sich als institutioneller Machtfaktor behauptet. Das ist freilich sehr unterschiedlich. Religion als Institution erscheint gerade nicht als Vertreterin von Selbstbestimmung, sondern als Vertreterin überindividueller religiöser Bindungen. Wird Selbstbestimmung hingegen in der säkularen Gesellschaft als stets änderungsfähige Wahlfreiheit verstanden, dann ändert sich auch das Verhältnis zur Religion. So wie der englische Ausdruck ›philosophy‹ eine persönliche Option markieren kann, die nicht institutionell verankert ist, kann ›neureligiös‹ sozusagen das Religiöse an die Stelle von die Religion treten. Man hat dann keine Religion, ist aber ›religiös‹. Dies kann dann unter dem Stichwort »Mystik statt Religion« zusammengefasst werden.¹³

Wie lässt sich das (post-)moderne Verständnis von Selbstbestimmung in seinen Varianten näher bestimmen? Die folgende Typologie stellt einen Versuch dar, Selbstbestimmung nicht als einen erratischen Block zu betrachten, sondern ihren unterschiedlichen Ausprägungen gerecht zu werden.

1.2 Versuch einer Typologie der Selbstbestimmung

Die Merkmale der Selbstbestimmung als Kriterium oder Implikation sozial-ethischer und rechtlicher Normen in demokratischen Gesellschaften lassen sich meiner Ansicht nach wie folgt unterscheiden:

Sozial normativ gibt es eine respektierte Selbstbestimmung auf der Basis der Menschenwürde und der Menschenrechte. Würde kann als Wurzel der Menschenrechte betrachtet werden, aber als eine Variable, die von den Rechten her bestimmt wird. Dabei kann z. B. eine Spannung zwischen Lebensrechten und Freiheitsrechten entstehen: Was wird im Konfliktfall respektiert?¹⁴

¹² Vgl. I Cor 8.

¹³ Siehe oben Anm. 1. Der säkulare Optionalismus ist hingegen nicht religiös verankert. Er bedeutet Verfolgung von Präferenzen, Wahl (›choice‹), Interessenswahrnehmung und in diesem Sinne dann auch Individualisierung. Mit religiös unterlegter Selbstbestimmung gibt es nur einzelne Schnittpunkte, z. B. bei den Präferenzen in der Ernährung.

¹⁴ Vgl. zur Diskussion: DIETMAR MIETH, Autonomie und Selbstbestimmung an den Polen des Lebens, in: Weichenstellungen an den Polen des Lebens. Übergreifende ethische Fragen am Lebensanfang und Lebensende, hg. von WOLFGANG BEER, GEORG BLOCH-JESSEN, SABINE FEDERMANN und GEORG HOFMEISTER, Frankfurt a. M. 2018, S. 77–96 (Wochenschau Wissenschaft).

Auf der anderen Seite gibt es eine sozial zugewiesene Selbstbestimmung, das heißt, die Verlagerung von Gemeinschaftspflichten in selbstbestimmte Eigenfürsorge. Darin liegt eine sozial spaltende Differenz, je nachdem ob diese Eigenfürsorge leicht oder schwer durchführbar bzw. finanzierbar ist. Auf diese Weise werden auch die Kritiken der ›Selbstbestimmung‹ als einem Vehikel der Einschränkung des von allem gemeinsam zu tragenden Gemeinwohls nachvollziehbar. Das habe ich bereits sozialetisch kritisiert.¹⁵ Es gibt aber auch darüber hinaus Kritiken der Reklamation von ›Selbstbestimmung‹.

Kritiken der Selbstbestimmung richten sich gegen die mögliche Hypertrophierung, Isolierung von Selbstbestimmung als Individualismus ohne Solidarität oder gegen die ›Instrumentalisierung‹ der Selbstbestimmung für andere Zwecke. Solche Kritiken bekämpfen die Instrumentalisierung anderer für die eigene Selbstbestimmung. Oder sie richten sich gegen die unterstellte Motivbildung für Handlungen anderer: Sie hätten ja nur getan, was sie für richtig hielten, und seien dabei ihrem »pursuit of happiness« gefolgt. Kritik gibt es an der Zuweisung von Selbstbestimmung an signifikanten Stellen eingeschränkter Lebens aus Kostengründen; Kritik an der Einschränkung von Selbstbestimmung bei Menschen, die anderen helfen (das Beispiel des Pflegenotstandes und der Ökonomisierung des Gesundheitswesens – der Mensch als ›Fall‹); Kritik an der Instrumentalisierung der Ikone ›Selbstbestimmung‹ für andere Zwecke (Bewerbung mit Selbstbestimmung und Authentizität usw.).

Eine Antwort auf die Kritiken hat der Soziologe WOLFGANG VAN DEN DAELE formuliert:

[...] die Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit des Handelns kann das moralische Gewicht der Berufung auf Selbstbestimmung nicht relativieren. Sie macht eher deutlich, was wir mit ›Selbstbestimmung‹ eigentlich meinen. Diese kann nämlich gar nichts anderes bedeuten als die Freiheit unter gegebene kulturellen und gesellschaftlichen Vorgaben und Erwartungen, zu denen die Beeinflussung durch Massenmedien und Werbung gehört, eine eigene Entscheidung zu treffen. Dass Handelnde tatsächlich in der Lage sind zu entscheiden, wird ihnen in unserer Kultur auch normativ zugeschrieben – sofern sie nicht unmündig oder krank sind oder unter manifestem äußerem Zwang stehen. Aber die Zuschreibung hat durchaus realistischen Gehalt; was die Betroffenen spätestens dann bestätigen werden, wenn man ihnen die eigene Entscheidung versagt und sie fremden Entscheidungen unterwirft. So mag Michel Foucault einräumen, dass individuelle Bedürfnisse und Ansprüche stets auch die in Selbstdisziplin übersetzte Steuerung durch kollektive gesellschaftliche Machtverhältnisse spiegeln. Für die Anerkennung von Selbstbestimmungsansprüchen ist dieser Befund jedoch ohne Belang. Jedenfalls ist nicht absehbar, dass unsere Kultur sich durch soziologische Selbstaufklärung von der Unterstellung der Möglichkeit von Selbstbestimmung abbringen lassen könnte.¹⁶

15 DIETMAR MIETH, *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*, Düsseldorf 2008.

16 WOLFGANG VAN DEN DAELE, *Soziologische Aufklärung und moralische Geltung: Empirische Argumente im bioethischen Diskurs*, in: *Praxis in der Ethik, Zur Methoden-*

Hier wird der Handelnde, der Akteur, in seiner Handhabung von Souveränität beschrieben. Diese Souveränität beansprucht er auch dann, wenn er sich ihrer Einengung durch Anhängigkeiten oder durch externe Einflüsse bewusst wird. Konzentriert sich die Entscheidung des Handelnden auf einen Punkt, wird er genau an diesem Punkt die Selbstbestimmung suchen, auch wenn der Pfad, auf dem sie möglich ist, sehr eng ist. Die individuelle Akteurs-Perspektive und die auf das Gemeinwohl gerichtete Perspektive lassen sich, auf den Einzelfall bezogen, nicht miteinander verfolgen.

2. Das Verhältnis von Individualisierung und Selbstbestimmung: Theoretische Überlegungen

ALBERT MUSSCHENGA unterscheidet zwischen Individualisierung als einem objektiven Prozess der sozialen Veränderung, Individuierung (›Individuation‹) als Entwicklung persönlicher Identität, »values of individuality, which express views on personal identity that emerge in the process of individualisation and are used to legitimise that process«, und schließlich individualistischen Konzeptionen für Mensch und Gesellschaft.¹⁷

Individualisierung und ›Ausdifferenzierung‹ scheinen parallel. Durch die bereichsspezifische Normativität der Segmente Politik, Wirtschaft, Arbeitswelt, Kultur, Familie usw. muss der einzelne zwischen den Systemen wandern und eine eigene Form finden, sie in sein persönliches Leben zu integrieren. Die Integration wird nach innen verlagert.

Der Philosoph MANFRED FRANK betonte die ›Unhintergebarkeit von Individualität‹.¹⁸ Er meinte damit, dass das, was den einzelnen Menschen als

reflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, hg. von MICHAEL ZICHY und HERWIG GRIMM, Berlin 2008, S. 119–151, hier S. 131 f.

17 Vgl. hierzu die Beiträge des Bandes *The Many Faces of Individualism*, hg. von ANTON VAN HARKAMP und ALBERT W. MUSSCHENGA, Leuven 2001 (*Morality and the Meaning of Life* 12), insbesondere: KAREL DOBBELAERE, *Individualisation: A Multi-dimensional Process?*, S. 47–62. In seiner Einleitung zu dem Band (S. 3–24) beschreibt MUSSCHENGA die Geschichte folgendermaßen: »The term ›individualism‹ was first coined by conservatives like Robert Palmer in England and Louis de Bonald and Joseph de Maistre in France to designate the desintegration of society which they believed had resulted from the French Revolution and its doctrine of individual human rights. The term is used in the same pejorative sense by the followers of Saint Simon. Also Alexis de Tocqueville, the famous observer of American society and culture, regarded individualism to be an undesirable consequence of the French Revolution and the spirit of democracy in general« (S. 4). MUSSCHENGA nennt noch weitere Autoren für diese Sicht auf »the intensification of the spirit of everyone-for-himself«; dem stünde im 19. Jahrhundert »the ideal of the individual personality« gegenüber (S. 4 f.).

18 Vgl. MANFRED FRANK, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*, Frankfurt a. M. 1986 (edition suhrkamp 1377).

einzelnen ausmacht, nicht durch verallgemeinernde Sätze über den Menschen ausgedrückt werden kann. Das Individuelle ist auf Differenz hin angelegt. Der Siegeszug der Differenz ist von HANS KRÄMER als Ablösung der moralischen Identität aus der immer noch von einer sozialen Gruppe mitbestimmten Tugendlehre beschrieben worden.¹⁹ Unterschieden von jeder Form von Gesellschaftsmoral sucht das Individuum seinen eigenen, unauswechselbaren Lebensweg. Es muss ethisch anerkannt werden, wenn es tut, was es für richtig hält, auch wenn dies ›moralisch‹ in der Sicht der Gesellschaft falsch liegt. KRÄMERS Unterscheidung zwischen individueller ›Ethik‹ und gesellschaftlicher ›Morak‹ hat sich heute im ethischen Diskurs weitgehend durchgesetzt.

Freilich lässt sich die Kontrolle der Gesellschaft so nicht ausschalten. Sie verlagert sich nur von der Moral auf Vorschriften des Stiles, sich zu kleiden, sich zu ›entertainen‹ und sich im Umgang mit den Gruppen, in denen man sich wohlfühlt und anerkannt wird, zu verhalten. An die Stelle der Urteile ›falsch‹, ›schlecht‹, ›böse‹ tritt das allgemeine negative Urteil ›peinlich‹.²⁰ Da es sich dabei um eine Beurteilung von Äußerlichkeiten und Ausdrucksformen handelt, kommt der moralische Diskurs nicht so recht in Gang. In jedem Fall liegt hier aber eine Reduzierung der Anerkennung von Selbstbestimmung vor. Die Frage nach den selbstbestimmten Ausdrucksformen einer ›Person‹, wie in der Tradition der Träger der Menschenwürde auch genannt wird, tritt zurück und spielt ihre Rolle nur an den intensiven Stationen des Lebens weiter: z. B. bei der Frage nach eigenen Kindern, bei der Wahl des Lebenspartners und beim selbstbestimmten Sterben.

Ist Selbstbestimmung ein normativer oder ein deskriptiver Begriff? Natürlich kann man beides unterscheiden, aber kann man beides voneinander trennen? Bei Kant ist Menschenwürde immer noch an ›Menschheit‹ (die ›Menschheit‹ in jedem Menschen achten) gebunden. Autonomie wird als Kennzeichen des Menschen schlechthin genommen. Im »pursuit of happiness« der amerikanischen Verfassung und in Sprüchen wie »Jeder ist seines Glückes Schmied« oder »Jeder soll nach seiner Façon selig werden« ist man auf einem anderen Wege.

Die religiöse Selbstbestimmung entwickelt ein exklusives Verhältnis in Wechselwirkung zwischen dem einzelnen und Gott. Dieses Verhältnis steht aber im Spätmittelalter noch auf der Basis eines allgemein gültigen religiösen Programms, das der einzelne mehr oder weniger erfüllt. Das heißt, religiöse Selbstbestimmung ist ein Projekt, das auf dem Boden allgemeiner Verpflichtungen steht, auf ihnen aufbaut und sich unter speziellen Bedingungen auch

19 HANS KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1995 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1204), und daran anschließend DERS., *Integrative Ethik*, in: *Glück und Ethik*, hg. von JOACHIM SCHUMMER, Würzburg 1998, S. 93–107 (mit diesem Focus).

20 Vgl. kritisch zur Kultur der Peinlichkeit: ULRICH GREINER, *Schamverlust: Vom Wandel der Gefühlskultur*, Reinbeck 2014.

teilweise davon löst. Das biblische Motto »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (II Cor 3,17), kann dann unter Umständen den allgemeinen Vorschriften gegenüber subversiv werden.

Selbstbestimmung setzt wachsenden Respekt vor der inneren Entscheidung des einzelnen Menschen voraus. »Innerlichkeit« – ist ein Wort der sog. mittelalterlichen Mystik. Das Religiöse vorrangig dieser Innerlichkeit zuzuordnen, war im Zeitalter neuzeitlicher Konfessionalisierung noch keineswegs nahelegend. Das ändert sich seit den demokratischen Revolutionen: Das Individuum dehnt seinen eroberten Anspruch auf eine unbevormundete Sphäre immer weiter aus und erhebt darauf einen Rechtsanspruch. Damit setzt es der Macht nicht nur Grenzen, sondern beansprucht auch, von dieser in seiner Wahl entsprechend geschützt zu werden, indem zugleich anderen Instanzen Grenzen gesetzt werden. Es geht um einen Freiraum des Privaten, in welchen nicht hineinregiert werden soll. Gewiss wirken hier eine menschenrechtliche Seite, die eine liberale Demokratie erfordert, und eine menschenbildliche Seite, in welcher ein Mensch seinen Lebenssinn (Religion eingeschlossen) erst dann ganz und recht entfaltet, wenn er ihn selbst wählt (»free choice«) und gestaltet, zusammen.

Auf die Religionsfreiheit angewendet, bedeutet dies, dass diese Freiheit sich nicht mehr ausschließlich auf religiöse Kollektive und ihre innere Struktur oder religiöse Normativität bezieht – dies auch! –, sondern auf das »free choice« in der religiösen Option. Daraus stammt die bis heute ungeklärte politische Frage, ob der säkulare Staat die Religion (nebst ihren inneren Freiheiten und Unfreiheiten) oder das religiöse Bedürfnis in seiner optionalen Individualität sowie in seiner Grundrechte-Verträglichkeit schützt oder gar fördert. Beide Elemente können ja durchaus gegeneinanderstehen.

Selbstbestimmung ist ein zentrales Wort für die wachsende Normativität der individuellen Abwehrrechte, die ihrerseits aber wiederum andere Menschen einbeziehen und als Mittel brauchen. So scheint paradoxerweise in einer breiten religiösen Objektivität die religiöse Individualität des einzelnen eher möglich als in der Einordnung unter individuelle Gurus eigener Wahl. Kann man vom Regen der Bevormundung in die Traufe der event-bezogenen Gleichschaltung des Bewusstseins oder in die Last der Beliebigkeit gelangen?²¹

Selbstbestimmung erscheint zunächst als emanzipatorisch. Bei genauerem Zusehen wird deutlich, dass »Individualisierung« – nicht nur, aber auch – zu einem Domestikationsinstrument einer von ökonomischen Faktoren beherrschten und vorangetriebenen Gesellschaft geworden ist. Dem um Selbstbestimmung bemühten Akteur wird immer mehr zugewiesen, sei es als erzwungener Optionalismus, z. B. in der Digitalisierung der Informationen, der Mobilitäten und der Arbeitswelten, sei es als erzwungene Hilfe bei der Absicherung gegen-

21 Vgl. hierzu auch DOBBELAERE, Individualisation [Anm. 17].

über ökonomischen und rechtlichen Verantwortlichkeiten. Immer mehr aktive Operationen werden auf das Individuum verlagert, das damit einen Teil seiner Zeitverfügung, seiner Reflexions- und Entscheidungsfähigkeit paradoxerweise im Namen seiner verantwortlichen Zuständigkeit verliert. Das gilt natürlich auch für die manipulierende Bewerbung des Individuums.²²

Inwiefern wird also Selbstbestimmung zu einem Zaubertrank, nach dessen Geschmack viele unter Bedingungen autoritärer gesellschaftlicher und religiöser Strukturen gedürstet haben, der aber jetzt dem Individuum zur Trunkenheit verordnet wird, damit man keinen klaren Kopf mehr bewahren kann für die Verschiebung des Selbst aus der Autonomie in die nützliche Selbstdomestifikation zur Entlastung dominierender ökonomischer, administrativer und juridischer Strukturen?

Zugleich muss man nach der scheinbar ›unsichtbaren Hand‹ fragen, die Selbstbestimmung in komplexen Gesellschaften steuert. Da ökonomische Komplexität in diesem Sinne globalisiert ist, steht sie oft auch weltweit hinter scheinbar spirituellen Entwicklungen. Neue Religiosität ist z. B. heute meist bezahlte und ökonomisch genutzte Spiritualität. Man muss diesen Gesichtspunkt nicht überbetonen und auf alles und jedes anwenden, aber übergehen darf man ihn andererseits auch nicht.

In der Betrachtung der Phänomene religiöser Individualisierung in der Geschichte geht es u. a. um die ›Kunst‹ und ›Fähigkeit‹ strukturierter Religionen, Individualitäten zu kreieren, die in die vorgefertigten Optionen hineinpassen. Dies lässt sich für das Mittelalter, z. B. für die Kreierung, Anerkennung und Gestaltung von Orden und religiösen Gemeinschaften im westlichen Christentum, ganz gut belegen.²³ Auch spirituelle ›Visionen‹ werden gern abgerufen und verwendet.

Auch im europäischen Mittelalter gibt es ökonomische Bedingungen für religiöse Entwicklungen. Sie stellen keine Automatismen dar, aber sie sind zu beachten.

Insbesondere ist zu beachten, dass die Universität des Mittelalters Konzepte des Individuums entwickelt hat, die weit über ihren Rahmen hinaus in das Selbstverständnis gebildeter Bürger und Bürgerinnen in den europäischen ›Metropolen‹ Einlass fanden. In der Philosophiegeschichte hat dies längst zu ausführlichen Analysen von Individuum, Individuierung und Individualisierung für das Mittelalter geführt.

22 Vgl. RAINER FUNK, *Der entgrenzte Mensch: Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*, München 2011.

23 Vgl. ARNOLD ANGENENDT, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2004 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68).