

Religiöse Individualität: Historische Befunde¹

In der Religionswissenschaft scheint es selbstverständlich geworden zu sein, Religion nicht nur aus der Warte von Religionsgemeinschaften und religiösen Traditionen, sondern auch aus dem Blickwinkel eines Individuums zu betrachten. Das gilt in doppelter Hinsicht (VOLKHARD KRECH): (1) Religion scheint primär zur Sache von Individuen geworden zu sein, die aus einem breiten Spektrum religiöser Angebote – ob in der Gestalt von religiösen Gruppen und Organisationen oder nur in massenmedialer Gestalt, als Buch oder im Internet – auswählen und so ihre persönliche Religiosität gestalten. (2) Zugleich scheint aber auch das Individuum immer mehr zur Sache der Religion, zu ihrem Thema geworden zu sein, nicht nur als Träger von individuellen Jenseitserwartungen, von ›Heil‹ und als Objekt von ›Seelsorge‹, sondern als Adressat von spezifischen Ritualen, von religiösen Weiterbildungsangeboten und Subjekt von spirituellen Erfahrungen.

Plausibilität gewinnen solche Diagnosen der ›Privatisierung von Religion‹ in einer Vielzahl von Studien der letzten Jahrzehnte, als Gegenwartsdiagnosen mit hin. ›Individualisierung‹ gilt als ein Merkmal der Moderne – weit über Religion hinaus. Indessen zeigt sich schnell, dass solche Phänomene außerhalb der ›westlichen Welt‹, die sich gerade mit der Selbstbeschreibung als ›Moderne‹ von anderen absetzen möchte, durchaus kritisch betrachtet werden. Aber auch innerhalb dieser westlichen Moderne ist religiöse Individualität ungleich verteilt. Vor allem aber verschließt die Verknüpfung von Moderne und religiöser Individualität den Blick auf vergleichbare Phänomene in früheren Epochen, so dass der Fokus auf Individualität nur eine beschränkte Rolle in der Untersuchung der Dynamik religionsgeschichtlicher Prozesse gespielt hat. Selbstverständlich haben die Religionen der großen Individuen, die Religionen der Dichter und Denker und die Rolle von Religionsstiftern und Reformatoren viel Aufmerksamkeit gefunden. Das lag und liegt an der Quellensituation, die einen solchen Zugriff begünstigt (hat): Es sind oft literarische Produkte Einzelner, die als umfangreiche Texte erhalten sind, wo zugleich Zeugnisse über die Gegenstände mündlicher Kommunikation

1 Dieser Beitrag verdankt sich Arbeiten, die im Rahmen der Kollegforschergruppe ›Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive‹ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt (DFG-FOR 1013) entstehen und von den dortigen Diskussionen profitieren konnten, für die ich den Kolleg(inn)en und Fellows herzlichen Dank schulde. Eine umfangreichere Version des Beitrags erschien in: Studienbuch Religionswissenschaft, hg. von MICHAEL STAUSBERG, Berlin 2012, S. 239–251. Für weitergehende Literaturnachweise sei auf diesen Aufsatz verwiesen.

in Gruppen oder Rezeptionszeugnisse der genannten Texte fehlen. Es sind oft die ›großen Einzelnen‹, die die Aufmerksamkeit von Beobachtern, von Historiographen oder Briefeschreiberinnen und -schreibern gefunden haben. Aber gerade die Defizite solcher Zugriffe auf isolierte Figuren haben wenigstens seit einem halben Jahrhundert Anlass zu Kritik gegeben. Für die Politikgeschichte der großen Männer, die Höhenkamm-Geistesgeschichte und die Religionsphilologie sind gerade die engen Grenzen (bei aller bleibenden Bedeutung) sichtbar geworden.

Vielleicht wird eine Trendwende sichtbar: Jüngere Ansätze fragen nach religiöser Erfahrung, nach Situationen und Artikulationen und jenen Traditionen oder gar den Infrastrukturen, die religiöse Erfahrung befördern, in Heiligtümern etwa. Gefragt wird auch nach Religion als Kommunikation. Nicht Götter und Institutionen machen Religion aus, sondern das Reden mit und über Götter, ob im individuellen Gebet, im Ritual oder in Massenmedien. Oder es wird nach der sozialen oder kognitiven Genese von religiösem Wissen gefragt: Wie wird Religion, werden Gottheiten etwas, über das man etwas ›wissen‹ kann, mit Autorität etwas ›lehrt‹? Was bedeutet das für die Rolle des Individuums für jenes kulturelle Phänomen, das ich unter dem Stichwort ›Religion‹ thematisiere? Was bedeutet das für die Rolle von Religion für jenen Akteur, den wir als ›Individuum‹ von ›Gesellschaft‹ unterscheiden? Für diese Fragen sind die genannten Ansätze kaum fruchtbar gemacht worden. Das gilt, obwohl Religion etwa mit Praktiken individuellen Gebetes, Gelübden oder Beichtpraktiken in vielen Kulturen ein zentrales Medium zur Ausbildung von Individualität darstellt. Und es gilt, obwohl dieser weite Spielraum von Individualität einen Niederschlag in ›Quellen‹, mit anderen Worten: in dauerhaften Institutionalisierungen und mediatisierter Kommunikation gefunden hat. Meine knappe Einführung will auf die damit gegebenen Chancen hinweisen und die Probleme thematisieren, die die Verwendung von Begriffen in historischer und vergleichender Absicht bereitet, die wie ›Individualisierung‹ und ›Individualität‹ als Stereotypen der Selbst- und Fremdbeschreibung intensiv genutzt werden. Erste Ergebnisse der Arbeit der Kollegforschergruppe ›Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive‹ am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt² werde ich in Thesenform vorstellen, da sie heuristisch

2 Für weiteres verweise ich hier auf: JÖRG RÜPKE, *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Normabweichung im römischen Reich*, Tübingen 2011; *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, hg. von JÖRG RÜPKE und WOLFGANG SPICKERMANN, Berlin/New York 2012 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 62); *The Axial Age and Its Consequences*, hg. von ROBERT N. BELLAH und HANS JOAS, Cambridge, MA 2012; MARTIN MULSOW, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012; *Dialektik der Freiheit: Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik*, hg. von HERMANN DEUSER und SASKIA WENDEL, Tübingen 2012 (*Religion in Philosophy and Theology* 63); MAGNUS SCHLETTE, *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frank-

auch für eine Analyse mittelalterlicher Mystik und der Theologie Meister Eckharts neue Perspektiven eröffnen. Insofern möchte ich ›Individualisierung‹ als Schlüssel für religionsgeschichtliche Entwicklungen vorstellen, aber auch problematisieren und für einen behutsamen Umgang plädieren.

Individualisierung

So geläufig der Begriff des Individuums ist, der aus der lateinischen Übersetzung Ciceros des griechischen Begriffes der Atome stammt (*individua* im Plural), so problematisch erweist er sich, wenn er akzentuiert gegen Gesellschaft und gesellschaftliche Konformität gestellt und historisch befragt wird. In diesem Moment wird Individuum zu einem normativen Begriff: Man soll individuell sein, und der heute erreichte Individualismus sei das Ergebnis eines Prozesses von Individualisierung, der die westliche Moderne epochal von der Alten Welt wie geographisch-kulturell von der nicht-westlichen Welt unterscheidet. Das hat nun besonders für den Entwurf einer Religionsgeschichte Bedeutung. Im Blick auf die westliche Vormoderne zum Beispiel werden mit dem Begriff der Polisreligion – der Identität von politischer Struktur einer griechischen oder römischen Stadt des Mittelmeerraums und ihrer Religion – oder dem Begriff der religiösen Einheit des mittelalterlichen Europas Gegenbilder zu einer der Säkularisierungsthese verpflichteten Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften entworfen: In diesen trete im Unterschied zur Vormoderne Religion als kollektive und öffentliche Erscheinung zunehmend zurück – mit einer wichtigen Folge: Wo nicht von einem grundsätzlichen Rückgang von Religion ausgegangen wird, wird Religion vor allem in individuellen Formen aufgefunden, ja kann zur »unsichtbaren Religion« werden (THOMAS LUCKMANN).

Der historische Verlauf dieses Prozesses wird sehr unterschiedlich rekonstruiert und datiert. Nach dem schon im neunzehnten Jahrhundert entworfenen Bild ist das Individuum ein Produkt der Renaissance, die erstmals, und zwar mit dem Rückgriff auf die vorchristliche Antike, ein Heraustreten aus der eigenen Tradition ermöglicht habe. In dem so eröffneten Raum der kritischen Distanz konnten prinzipielle philosophische, ästhetische, sprachliche, institutionelle und eben auch religiöse Alternativen formuliert, ja organisiert und praktiziert werden. Das betrifft die erneute Etablierung des Platonismus neben dem Aristotelismus, die Aufwertung von Volkssprachen zu Schriftsprachen (Italienisch beispielsweise tritt neben das Lateinische), die Gründung von Akademien und den Entwurf von Idealstaaten. Wenn man bereits hier – und das bleibt umstritten – Paganis-

furt a.M. 2012; Religiosität und intellektuelle Redlichkeit, hg. von MAGNUS SCHLETTE und GERALD HARTUNG, Tübingen 2012.

mus nicht nur als ästhetische Form, sondern als religiöse Alternative sieht, ergäbe sich ein Strang religiöser Individualisierung, der in spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraktiken weiteren Spielraum erhielte, bevor die Reformation im sechzehnten Jahrhundert Religion zum Gegenstand individueller Wahlentscheidung machte und dem Individuum entsprechende Freiräume schuf.

Gerade die Folgezeit zeigt aber eine charakteristische Paradoxie von Individualisierungsprozessen: Die Institutionalisierung religiöser Individualität erzeugte neue Normen und Einengungen, die nur schwer zu bilanzieren sind. Faktisch zementierten die Konfessionalisierungsprozesse bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein Gruppengrenzen und sicherten die Internalisierung spezifischer konfessioneller Normen ab, sie schufen keine frei wählbaren religiösen Optionen. Das gilt für protestantische Gebiete und reformierte Städte wie Zürich oder Genf nicht anders als für die Territorien der katholischen Gegenreformation. Die Stellung der Juden ändert sich kaum, vom Islam ganz zu schweigen. So bleibt für uns die inhaltliche Füllung religiöser Individualisierung typischerweise schwammig oder stützt sich auf einzelne textliche Befunde – etwa autobiographische Reflexionen oder die Formulierung von Menschenrechten im rechtsphilosophischen Diskurs der europäischen Aufklärung –, die sich nur schwer in eine Genealogie der jüngeren Religionsgeschichte als zentraler Faktor einfügen lassen.

Die Abgrenzung gegenüber anderen, insbesondere asiatischen Kulturen mit Hilfe des normativ aufgeladenen Begriffs des Individuums funktioniert für die Religionsgeschichte in vergleichbarer Weise. Zwar hatte etwa der französische Indologe LOUIS DUMONT Ansätze religiöser Individualisierung auch im indischen Raum im Phänomen der asketischen Entsagung diagnostiziert. Seinen Ausgangspunkt bildete dabei die Annahme, dass sich in traditionellen Gesellschaften Individualismus nur in deutlicher Opposition zur Gesellschaft, und das heißt in Gestalt außerweltlich orientierter Individuen zeigen könne. Der Asket, der Yogi ist hier die typische Form. Der indische Individualismus blieb aber langfristig folgenlos, da es nicht wie in Europa zu der theokratischen Radikalisierung gesellschaftlicher Ordnungsvorstellung kam, die erst weltlicher Macht eine religiöse Autorität (Kirche und Papst) überordnete und dann Religionsfreiheit des Einzelnen in der institutionalisierten Gestalt der Gesellschaft selbst verankerte. Im orientalistischen Stereotyp beherrschten asiatische Despotie und kollektive Akteure wie die ›Kasten‹ das Bild, bis hin zu der Unterstellung, dass bestimmten außereuropäischen, eben vormodernen Kulturen sogar die Möglichkeit fehle, den Interessengegensatz von ›Selbst‹ und ›Gesellschaft‹ zu denken – was der Ethnologe MELFORD SPIRO überzeugend problematisiert hat. Ein Phänomen wie *bakhti*, die von der Baghavadgita propagierte Konzeption von Frömmigkeit, die gerade auf die Individualität des Einzelnen in seiner Beziehung zu Gott abstellt, bleibt mit all ihrem Individualisierungspotenzial – auch in ihrem Potenzial zur Bildung antihierarchischer Reformbewegungen (MARTIN FUCHS) – unberücksichtigt.

Für die klassische, als ›kollektiv‹ charakterisierte Religion der vormodernen und vorchristlichen Antike haben jüngere Arbeiten ähnliche Ergebnisse erbracht. So zeigen die umfangreichen antiken Diskussionen über religiöse Devianz und die Versuche der rechtlichen Normierung religiösen Verhaltens die Wahrnehmung und Akzeptanz einer umfangreichen religiösen Individualität, die sich in ganz unterschiedlichen Formen äußert.

Die Kritik des Selbstbildes westlicher Intellektueller von der exzeptionellen Individualisierung der ›Moderne‹ könnte nahelegen, auf die Begriffe ›Individuum‹, ›Individualität‹, ›Individuierung‹ (der lebensgeschichtliche Prozess der Übernahme der vollen Mitgliedsrolle einer Gesellschaft) und ›Individualisierung‹ (die sozialstrukturelle Absicherung weiter Spielräume für Individualität) für eine religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Beschreibungssprache ganz zu verzichten. Die von mir genannten Befunde empfehlen diese Konsequenz nicht. Gerade ihrer polemische Prägung verdanken diese Begriffe ihre Kraft, in Bezug auf vormoderne und nicht-westliche Kulturen den Blick auf Phänomene zu lenken, die in der verbreiteten kollektivierenden Perspektive auf diese Kulturen zu wenig Beachtung gefunden haben. Zugleich gilt es aber, die Begriffe mit ihren komplexen Assoziationen aufzulösen, nach Formen, Typen und Phänomenen zu fragen, die sich an ethnographischen oder textlichen Befunden verifizieren lassen. Das verlangt aber eine erneute, sorgfältigere Analyse der verwendeten Begriffe.

Individualität als analytischer Begriff

Alltagssprachlich findet ›Individualität‹ als ein Begriff Verwendung, der Unterschiede markiert: die Unterschiedenheit eines Menschen zu anderen, vor allem aber eines Menschen zur Gesellschaft. Der Begriff weist dabei zwei Seiten auf.

(1) Zunächst eine objektive Seite. Es geht um Differenzen zwischen Individuen und zwischen Individuen und Gesellschaften bis hin zu Devianz und Weltablenkung: Das Handeln von einzelnen wird als Verstoß gegen allgemeinverbindliche Normen gewertet. Gerade ›Devianz‹ ist hier ein interessanter Begriff: Er schließt ja nicht nur kriminalisierte ›Abweichung vom Wege‹ ein, sondern auch all jene Formen des Handelns, die als unnormale, ungehörig oder ›krank‹ bewertet werden. Das Reden darüber verrät nicht nur etwas über tatsächliche Variation, sondern – oft sogar mehr – über gesellschaftliche Normenbildung.

(2) Weniger dramatisch lässt sich Individualität als die Wahrnehmung und Ausübung von Wahlmöglichkeiten verstehen: Das Handeln des einzelnen ist nicht mehr durch die Normen einer Tradition und Gruppe bestimmt. Auch das beschreibt eher den Regelfall denn eine Ausnahme. Unterschiede zwischen Individuen können schon dadurch entstehen, dass die einzelnen jeweils unterschied-

liche Kombinationen von Rollen leben, Knoten jeweils anderer Netzwerke darstellen. Das legt nahe, mit GEORG SIMMEL die Entwicklung und Verbreitung von Individualität historisch mit der gestiegenen Zahl berührter sozialer Kreise durch die Kontaktdichte in Städten in Verbindung zu bringen. Historisch ließe sich daraus die Hypothese entwickeln, dass sich Phänomene von Individualität weit eher in Städten und urbanen Zentren als in dörflichen *face-to-face*-Gemeinschaften finden lassen. Sozial wird man sie dann auch eher in lokalen Eliten finden, die in überregionale Kommunikationen eingebettet sind, und eher unter Migrantinnen und Migranten denn unter kleinen ortsfesten Populationen, ohne damit die schon genetisch vorgegebene Individualität jedes Menschen zu bestreiten.

Der zuletzt gegebene Hinweis deutet auf ein grundsätzliches Problem: Wo sind Unterschiede folgenlose Ausprägungen von Variabilität, wo konstituieren sie einen Unterschied für das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft? Solche Variationen müssen ja weder die Reproduktion der Gesellschaft noch die Sozialisation, die lebensgeschichtliche Integration des Einzelnen in die Gesellschaft berühren! Das Kriterium für ›Individualität‹ wird aus diesem Problem der Evaluation objektiver Differenzen gerne auf der subjektiven Seite gesucht: Gegeben ist eine qualifizierte Individualität erst, wenn der einzelne Handlungsträger, das Subjekt, in ein Selbstverhältnis eintritt und die Differenz dieses Selbst reflektiert gegenüber der Gruppe, den Traditionen oder der Vielzahl von Rollen, die es einzunehmen hat. All diesen gegenüber gilt es Identität, auf Deutsch: Je-Selbigkeit auszubilden. Solche Konzepte des ›Selbst‹ können mit unterschiedlichen Konzepten wie ›Seele‹ oder ›innerer Mensch‹ weiter ausgestaltet werden; religiös ist die Rolle der Kommunikation mit oder der Präsenz des Göttlichen in diesem Selbst von großer Bedeutung. Aber wie soll man diese Reflexion greifen?

Typische Quellenlagen für religionsgeschichtliche Forschung legen daher einen – wie gleich zu zeigen sein wird – problematischen Ausweg nahe. Natürlich könnte man die Diagnose von Individualität von ihrem textlichen Niederschlag abhängig machen. Schon für die Antike spielen philosophische Reflexionen auf das Selbst seit Platon eine wichtige Rolle. Von dort lassen sich wichtige Stränge in die Philosophie der hellenistischen Schulen von Stoa und Epikur, in die biblisch inspirierten Vorstellungen jüdischer Denker der hellenistischen Epoche (insbesondere Philon von Alexandria) und in die mittel- und neuplatonische Philosophie (und deren Rezeption im Christentum) verfolgen. Näheres Hinsehen zeigt aber, dass diese Reflexionen sich zumeist gar nicht für ein einzelnes, unterschiedenes, sondern für ein generalisiertes Individuum und Selbst interessieren (CHRISTOPHER GILL). Wo es um die Reflexion auf die individuelle Lage zu gehen scheint, geht es wohl eher um die Besinnung auf Pflichten, die sich aus klaren gesellschaftlichen Positionen ergeben. Umgekehrt erlauben aber konforme Verhaltensweisen keinen Schluss auf fehlende Reflexivität: Traditionales Verhalten

kann ja durchaus eine bewusste Wahl darstellen, wie gerade fundamentalistische Bewegungen zur Genüge demonstrieren. Traditionen werden hier nicht mehr unreflektiert praktiziert, sondern oft über Brüche hinweg wiederbelebt und werden in bewusstem Anachronismus zu Protestformen. MARTIN RIESEBRODT hat den Fundamentalismus so als ›patriarchale Protestbewegung‹ beschrieben.

Überwunden scheint das Problem des generalisierten Individuums als Inhalt der Reflexion aber in autobiographischen Reflexionen, die über bloße Ereigniserzählungen hinausgehen. Entsprechend hat man immer wieder den spätantiken Bischof Augustinus als Beginn von Autobiographie und Individualität identifiziert (GEORG MISCH). Doch auch dieses Kriterium für qualifizierte Individualität ist problematisch. Die Annahme, dass autobiographische Reflexion einen unverfälschten oder wenigstens privilegierten Zugang zum Individuum gewähre, da ja hier Objekt und Subjekt der Untersuchung in eins fielen, ist selbst ein Topos der ›Moderne-Topik (GYBURG RADKE-UHLMANN), in der Authentizität zu einem eigenen Wert wird. Warum mache ich diese Einschränkung? Autobiographien sind nämlich in literaturwissenschaftlicher Perspektive Konstruktionen eines Selbst, die von dem Autor oder der Autorin angeboten werden. Sie sind nicht einfache Durchblicke auf dessen oder deren gegebenes Selbst. Das so erzeugte Selbst ist zunächst einmal literarische Fiktion; empirisches Datum ist nur die Tatsache, dass solche Fiktionen vorgenommen und rezipiert werden – ein zur Charakterisierung der jeweiligen Epoche allerdings kein uninteressanter Befund. Wenn eine Epoche von autobiographischen oder psychologisierend-biographischen Romanen überflutet wird, unterstreicht das durchaus die Wertschätzung eines bestimmten Typs von Individualität.

Erweist sich der Zugang über die subjektive Seite für einen Zugriff auf vergangene Individualität somit als schwierig, öffnet auch die schon angesprochene objektive Seite keinen Königsweg. Bloße Devianz ist noch kein individualitätsgeschichtliches Datum, wenn sie auch als Schlüssel zu gewollter individueller Variation und Diskursen über die Legitimität und Grenzen individueller Kompetenz und Varianz dienen kann, da sie über gesellschaftlich akzeptierte Varianz hinausgeht.

In dieser Situation sind einige Befunde aus der Moderne hilfreich. In einer Untersuchung religiösen Verhaltens und religiöser Überzeugungen in den Vereinigten Staaten von Amerika hat RICHARD MADSEN aufgewiesen, dass Individualität nicht schlechthin Merkmal ›moderner‹ Religion ist, sondern selbst Optionscharakter besitzt. Individualität als Deutungsmuster wie als Verhaltensform wird dabei in erster Linie von mobilen Angehörigen der weißen Mittelschicht gewählt und durch das eigene Engagement und dessen soziale Folgen bestätigt. Individualität ist dabei allerdings keine beliebige Option, sondern trägt hegemonialen Charakter: Sie ist im Blick auf die gesamte Gesellschaft eine dominante und mit dem Anspruch auf Vorherrschaft ausgestattete Lebensform. Empirisch

wird sie etwa von spanischsprachigen Einwanderern lateinamerikanischer Provenienz wenig geteilt; diese haben oft gerade unter den Bedingungen von Mobilität ein Interesse, sich Religionsgemeinschaften mit schon bekannten Ritualen anzuschließen und auf diese Weise heimisch zu werden. Diesen Sachverhalt gilt es also zu beachten, wenn biographische Prozesse betrachtet werden, in denen Individuen Individualität als Vollmitglieder ihrer Gesellschaft erwerben. Individuierung als ein solcher Prozess jedes einzelnen ist damit ein Aneignungsprozess. Er ist ebenso von den kommunizierten Idealen und der durch sie erfolgenden Prägung konkreter Erfahrungen abhängig wie von den Spielräumen individueller Lebensführung und den dadurch tatsächlich ermöglichten Differenzerfahrungen, die ihrerseits auf die Kommunikation zurückwirken.

Für die religionsgeschichtliche Verwendung des Individualitätsbegriffes hat das wichtige Konsequenzen. Es scheint wenig fruchtbar, konkrete Situationen und Personen auf das Vorhandensein von religiöser Individualität hin zu untersuchen. Was jeweils als ›Individualität‹ bezeichnet wird, umfasst verschiedene Phänomene, die von der ungewöhnlichen Kombination verschiedener Gottheiten über rituelle Innovationen und kompetitives Spenden bis hin zu Reflexionen über das eigene Verhältnis zu traditionellen Verhaltensweisen und dem Göttlichen reichen. Die Unterstellung, dass all diese Phänomene nur unterschiedliche Ausprägungen ein und desselben Merkmals Individualität seien, ist selbst ein Postulat: Es ergibt sich aus jener Theoriebildung, die eine einheitliche Individualitätsskala als Gradmesser der Modernisierung benötigt. Wenn man dagegen Individualität primär als Differenzbegriff versteht, geht es gerade darum, den Raum zwischen dem Kollektiv-Strukturellen und individuellen Akteuren sowie die Strukturierung dieses Raumes vom einzelnen her präzise auszuloten. Dann legt es sich nahe, zunächst nach den gerade unterschiedlichen Formen und den Variablen in der Individuierung zu fragen. Die Beschreibung von Individualität orientiert sich dann ebenso an Unterschieden individuellen Verhaltens wie an der dem Handelnden zugemuteter oder von ihm geleisteter individueller Begründung einer Wahl, auch wenn diese konforme und anscheinend traditionelle Handlungsmuster betrifft – wie etwa die Fortsetzung blutiger Opfer trotz philosophischer Kritik daran.

Inwieweit unterschiedliche Formen sich gegenseitig verstärken, zu langfristigen Institutionen oder zu tradierbaren und reproduzierbaren Modellen werden, ist historisch kontingent und kann unter dem Stichwort von Individualisierungsprozessen untersucht werden. Dass diese einheitlich und gerichtet seien, ist erneut Postulat: Die mediterrane Spätantike etwa weist ebenso intensive Reflexionen über individuelle religiöse Alternativen wie Wahlmöglichkeiten auf, ist aber zugleich von zunehmender gesetzlicher Normierung und gewaltsamem Zwang zu lokaler religiöser Konformität geprägt. Was oft als Sieg des Christentums verstanden wird, stellt sich individualisierungsgeschichtlich als ein Prozess

dar, in dem sich Religion von vielen politischen Funktionen löst und zur Basis von Gruppenbildung wird: von Gruppen, die Identitäten anbieten und dann durchzusetzen versuchen. Religionen in diesem Sinne gibt es erst seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. – palästinensische Juden, Novatianer und römische Christen, Manichäer und Hellenen – und sie bleiben noch Jahrhunderte ein vor allem städtisches Phänomen.

In diesem Sinne ist weder vormoderne Individualität schon Frühform oder Vorläufer ›moderner‹ Individualität noch lässt sich ›moderne‹ Individualität als etwas prinzipiell von außer-moderner Individualität Unterschiedenes erweisen. Das ist kein Plädoyer für den Verzicht auf den Begriff. Seine Verwendung stellt eine Vergleichbarkeit zwischen Phänomenen unterschiedlicher Epochen und Kulturen her, die zu einer näheren Betrachtung einlädt. Es ist dieser nähere, an Ähnlichkeiten interessierte Blick – auf Protestanten und Katholiken, auf Europa und Indien, auf das Mittelalter und die Gegenwart –, den das Individualisierungs-Stereotyp der Moderne gerade verhindern will. Das muss man nicht unterstützen.