

Individuum und Institution

Dietrich Korsch

1. Individualität als Anstrengung und Risiko

Als Individuen wissen wir, dass wir bei uns sind. Von welcher Art ist dieses Wissen – und was heißt: bei sich sein? Alles Wissen hat es mit Bewusstsein zu tun, operiert mit Gedanken, die als solche ausgesprochen, erwogen, verändert werden können. Das Beisichsein ist, so sehr es von ihm ein Bewusstsein gibt, das ausgesprochen und bedacht werden kann, gerade darum, weil sich der Gedanke darauf bezieht, kein Produkt des Gedankens. Deshalb ist auch das „bei sich“ nicht erst durch den Gedanken da, sondern versteht sich – im Gedanken – als ihm voraus liegend, etwa im und als Gefühl präsent.

Individualität hat, so beschrieben, am Denken und am Gefühl Anteil; oder, noch genauer gesagt: Individualität vollzieht sich im Denken und im Gefühl und in ihrem Zusammenspiel. Das bedeutet aber: Das Geheimnis der Individualität ist, zentral betrachtet, eben dieser Vollzug als Selbstvollzug, also das Tun dessen, worin Individualität als bei sich Sein besteht. Diese ganz bescheidene Einsicht soll im Folgenden als Ausgangs- und Begleitakkord der weiteren Überlegungen dienen. Dabei steht am Anfang eine kleine Besinnung auf die Struktur dieses Selbstvollzuges selbst.

Wie sich schon an dessen Verankerung im Feld von Denken und Gefühl zeigt, kann es einen solchen Selbstvollzug gar nicht geben, ohne dass er etwas vollzieht: Gedanken denkt,

Gefühle empfindet. Er haftet immer an einer Art Material, wenn er überhaupt etwas sein will. Ohne dieses kommt ihm keine Bestimmtheit zu, durch die er sich überhaupt erst selbst ergreifen kann, indem er sich von anderen Vollzügen unterscheidet. Auf der anderen Seite realisiert er sich als Selbstvollzug nur so, dass anhand und im Medium des Materials eine Reflexivität statthat, die im Tun des Denkens und im Erleben des Fühlens selbst Platz findet. In der Unterscheidung vom Material des Selbstvollzuges kommt so eine Selbstbeziehung zustande, die für Individualität eigentümlich ist. Der Ursprung dieser unwillkürlichen Reflexivität erscheint aufs erste einigermaßen rätselhaft – ich hoffe, wir werden am Ende dieser Überlegungen den Sachverhalt genauer verstehen können.

Drei noch vorläufige Hinweise will ich in Gestalt von Beispielen geben. Der eine ist eine Erinnerung an die Bewegung des Zweifels in Descartes' Meditationen. Bekanntlich ist es ja eben diese Gedankenfigur, die den Autor auf die Selbstgewissheit im meditierenden Denken führt. Der Vorgang des Zweifels aber enthält neben der Kritik an gegenständlichen Vorstellungen auch so etwas wie einen Rückbezug auf dasjenige Bewusstsein, das diese Kritik artikuliert. Nur darum ist die Kritik an allem Möglichen nicht auch schon das Verschwinden desjenigen, der kritisiert. Der scheinbar drohende Skeptizismus widerlegt sich am Beispiel Descartes' selbst. Darum aber gehört in die nächste Etappe dieses meditierenden Denkens auch der Aufbau eines solchen Gedankens, in dem die Prinzipialität des gegenständlichen Denkens grundgelegt wird, ohne dass er selbst Teil und Spitze der Gegenständlichkeit wäre, nämlich des Gottesgedankens. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, dass als der wesentliche Referenzpunkt des Gottesgedankens eben diese Figur des unwillkürlichen Selbstbezuges im Kritik übenden Bewusstsein anzunehmen ist. Am Material des Denkens ereignet sich so der Rückbezug des Denkens auf sich selbst, die Vergewisserung im Medium der Individualität.

Das zweite Beispiel stellt Kants Begriff der Sittlichkeit dar. Wenn der kategorische Imperativ ja eine regelhafte Verbindung zwischen meiner Maxime eines nun gerade eben beabsichtigten individuellen Handelns und den Grundlagen einer allgemeinen Gesetzgebung herstellt, dann steckt in der damit unterstellten Möglichkeit, das Allgemeine individuell anzueignen bzw. sich dem Allgemeinen zuzuordnen, auf alle Fälle eine implizite Selbstbeziehung, die eben das potentiell allgemeine Handeln zu dem mir spezifischen individuellen zu machen erlaubt. Auch da also, wo sich Individualität über Handeln auslegt und darstellt, steckt ein reflexives Vollzugsmoment darin.

Das dritte Beispiel, nicht weniger prominent, entnehme ich Schleiermachers Reden. Seine Formel vom „Anschauen des Universums“ enthält, so sehr sie auf Unmittelbarkeit gestimmt ist, eine subtile Dialektik in sich. Denn einerseits ist das Anschauen, aller gegenläufigen Rhetorik zum Trotz, eine humane Aktivität, die sich immer nur auf einzelnes richten kann – also ein stets individueller Vorgang. Auf der anderen Seite stellt sich durch die Verbundenheit mit dem einzelnen Angeschauten eine Verweisung aufs Universum her, in der die umfassende Wirklichkeit des Universums selbst als die realitätsgründende Form des einzelnen Angeschauten sich durchsetzt – und eben dadurch wird der vereinzelt Akt des Anschauens zum Gewahren einer Integration ins in sich selbst lebendige Universum. Ja, man muss geradezu sagen: Eben durch diese über das Universum verlaufende Wendung kommt das anschauende Bewusstsein erst zu seiner ihm eigenen Reflexivität. Und man versteht, wenn man sich die Dinge so zurechtlegt, inwiefern Schleiermacher in der zweiten und dritten Auflage der Reden mehr und mehr den Gefühlsbegriff an die Stelle des Anschauungsbegriffs rücken konnte.

Kommen wir zum Vorgang des Selbstvollzugs von Individualität zurück. Wir haben gesehen, dass er an Auslegungsbewegungen auf anderes hin gebunden ist, dass ihm aber auch eine

bis jetzt nicht aufgehellte innere und unwillkürliche Reflexivität, bei sich selbst zu sein, innewohnt. Eben diese Situation macht nun aber den Selbstvollzug von Individualität überaus instabil. Denn auf den Selbstvollzug konzentriert, ist das Bewusstsein von Individualität höchst flüchtig. Es besitzt eine ausgeprägte Momenthaftigkeit, deren Signatur eine rasche Vergänglichkeit des Selbstbewusstseins von Individualität als eines solchen ausmacht. In der Regel und im alltäglichen Weltlauf besinnen wir uns nicht dezidiert auf die Tatsache, dass wir Individuen sind; dieses Bewusstsein läuft vielmehr mit und wird nur in besonderen Fällen aufgerufen (in der Regel dann, wenn diese Individualität von irgendwoher in Frage gestellt wird). Wie kann es dann aber sein, dass wir uns auch in den Momenten, in denen wir uns mit Dingen der Welt und nicht mit uns selbst beschäftigen, gleichwohl das Individualitätsbewusstsein aufrechterhalten?

Das kommt daher, dass – gerade weil Individualität ein momenthafter Selbstvollzug mit Relation zu Anderem ist – durch dieses bezogene Material gedanklich fassbare Konstellationen und emotional spürbare Gefühle generiert werden, die als solche sei es das weitere Denken begleiten, sei es eine gefühlsmäßige Resonanz bilden, welche im Lebensprozess mitlaufen. Diese Überlegung ist für die weiteren Erörterungen von besonderer Wichtigkeit, darum formuliere ich sie auch noch einmal so: Die Tatsache, dass Individualität ein über Gedanken und Gefühle vermittelter Selbstvollzug ist, lässt einerseits die Punktualität des Individualitätsbewusstseins verstehen, eröffnet andererseits auch einen Kommunikations- und Resonanzraum, der einen Selbstvollzug von Individualität immer wieder möglich macht.

Diese eigentümliche Konstellation führt zur Einsicht, dass sich mit diesen Mitteln auch eine Geschichte der Individualität rekonstruieren lässt, die für eine Erkenntnis des konkreten Funktionierens von Individualität unerlässlich ist.

2. Geschichte der Individualität

Selbstverständlich kann in diesem Rahmen nur auf einige wenige Gesichtspunkte hingewiesen werden, die in eine solche Geschichte einmünden können. Immerhin können schon diese die eine oder andere falsche Alternative auflösen. So lässt sich z.B. die Kontroverse unterlaufen, in der diskutiert wird, ob es sich bei Individualität um ein erst und spezifisch modernes Phänomen handelt – oder ob eine solche auch schon in der Antike sich zeigt (Arbogast Schmitt). Dazu ist zu sagen, dass laut unserer strukturellen Betrachtung jeder humane Selbstvollzug Momente der Individualität realisiert; insofern ist Individualität auch ein antikes Phänomen – und da, wo etwa in der Tragödie die je eigene Involviertheit in das übermächtige Lebensgeschick anschaulich wird, in besonderem Maße. Aber damit ist natürlich noch nicht über die Rahmenbedingungen entscheiden, unter denen solche Individualität zum Ausdruck kommt: Wie weit ist das Bewusstsein der tragischen Helden und Heldinnen verallgemeinerbar? Wie weit wird Individualität geradezu normativ eingeklagt? Umgekehrt muss man gegenüber der Akzentuierung von Individualität als Kennzeichen der Moderne die Beobachtung ins Feld führen, dass es gerade in dieser Epoche auch zu massiven Behinderungen individueller Lebensäußerungen und Lebensdeutungen gekommen ist – Indiz dafür, dass die materialen Rahmenbedingungen in der Geschichte der Normativität des modernen Individualitätsvollzugs gerade widersprochen haben und noch widersprechen.

Dennoch kann man für die Normativsetzung von Individualität als Selbstvollzug bestimmte Umstände angeben, die spezifisch modern sind. Dazu gehört auf dem Feld der Theorie die transzendente Wendung des Denkens. Kants berühmtes „Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten kann“ ist der klassische Ausdruck dafür – und unterstellt im gleichen Atemzug, dass diese Selbstreflexion empirisch eben

nicht immer statthat. Gleichwohl ist es bereits die Möglichkeit der Reflexion auf das „Ich denke“, das den Entwurfscharakter der gesamten Wirklichkeitsauffassung ans Licht bringt. Denn es sind nicht die „Sachen selbst“, die das Denken bestimmen; es ist das Bewusstsein, das die Welt entwirft; und in diesem Weltentwurf ist die Individualität des Selbstvollzuges mit der Allgemeinheit der Weltauffassung verbunden. Auch das „Gesetzsein“ des Subjekts in der Welt, das ja nicht bestritten werden kann, ergibt sich doch als Erkenntnis eben nur in Kontrast zum Selbst-Setzen der Wirklichkeit insgesamt.

Mit dem theoretischen Aspekt allein ist es freilich nicht getan. Durchgreifend erfolgreich wird die Figur dieses Selbstvollzuges der Individualität dadurch stabilisiert, dass das Erwirtschaften des eigenen Lebens mit der Herstellung der gegenständlichen Welt im Kapitalismus des Wirtschaftens verbunden wird. Als warentauschendes Subjekt ist das Individuum ebenso von der Welt als solcher unterschieden (weil nichts Natürliches an sich Ware ist) wie mit ihr verknüpft (weil alles Natürliche zur Ware werden kann, ja gesellschaftlich zur Ware wird). Und in dem Moment, wo auch die eigene Arbeitskraft zur Ware wird, die eingesetzt werden muss, um das nackte Leben zu erhalten, zieht die Doppelbestimmung von Unterschiedenheit und Angewiesensein sogar in die eigene Lebensführung ein. Individueller Selbstvollzug wird zum alltäglichen Faktum, diesseits und jenseits des Bewusstseins davon – und zugleich ist diese Individualität in höchstem Maße vergesellschaftet. Individualität kann man sich nicht einfach aussuchen, alle sind dazu verpflichtet.

Die gesellschaftliche Zuspitzung von Individualität freilich stellt zwar einerseits die maßgebliche Grundbestimmung dar, erschöpft aber andererseits nicht alle Formen des Selbstvollzuges der Individuen. Vielmehr ist der strukturelle Zwang zur Individualität zugleich die Ermöglichung der Variation des humanen Selbstvollzuges im Spektrum der durch die Geschichte bereitgestellten Möglichkeiten, wie sie sich im Mate-

rial vergangener Selbstvollzüge darstellen. Die aus dieser Perspektive in Anspruch genommene Vielfalt von Auslegungsbezügen stellt die variantenreiche Spannbreite von tatsächlichen Selbstvollzügen dar. Zugleich wird man der Nötigung ansichtig, dass sich diese variablen Selbstvollzüge stets einer Aufschichtung von Materialien bedienen, die durch vorausgegangene Selbstvollzüge generiert wurden. Über die Strukturierung dieser Materialien kommen wir nun auf den Begriff der Institution, der insofern tatsächlich zum Aufbau von Individualität zählt (und nicht seine abstrakte Alternative bildet).

3. Institution als Funktionsrahmen von Individualität

Der Institutionsbegriff ist einigermaßen vielschichtig. Seine Verwendung erweist sich in besonders hohem Maße als kontextabhängig. So dürfte etwa der anthropologisch konnotierte Institutionsbegriff Arnold Gehlens mit dem funktionalistisch hergeleiteten Niklas Luhmanns wenig zu tun zu haben. Statt uns also in die begriffsgeschichtliche Debatte zu verstricken, schlage ich für unsere Zwecke ebenfalls eine kontextbezogene Begriffsverwendung vor. Dabei kommt es mir wenig darauf an, die hier ins Auge gefasste Perspektive zu einem allgemeinen Institutionsbegriff zu erweitern – es mag genügen, den gemeinten Sachverhalt besser zu charakterisieren.

Wir waren ausgegangen von der Beobachtung, dass sich Individualität als Selbstvollzug an „Materialien“, wie ich das etwas unbeholfen nannte, vollzieht; und wir haben gesehen, dass solche Bezüge sowohl aus der Sphäre des Denkens wie des Handelns und Fühlens stammen können. Wir waren dann zu der Überlegung gelangt, dass diese Bezüge selbst generiert wurden, durch Denken, Handeln und die Kommunikation von Gefühlen. Eben als Konsequenzen solcher humanen Aktivitäten sind Bezüge aber Markierungen, Horizonte, Resonanzräume für jeweils akute Selbstvollzüge, die als solche weder

neu hervorgebracht werden müssen noch neu erzeugt werden können. Wenn es die Ironie des Sokrates, die Ermordung Cäsars durch Brutus, die Empfindungen Petrarcas auf dem Mont Ventoux einmal gibt, dann können sie immer wieder zu Horizonten des Selbstvollzuges späterer Individuen werden, indem diese sich darin wiedererkennen oder sich davon absetzen. Und man darf damit rechnen, dass solche Bestände von Gedanken, Taten und Gefühlen sich auch über ein mehr oder weniger klassisches Bildungswissen hinaus ins allgemeine Bewusstsein eingegraben haben. Indem sie nicht nur als „Fakten“ da sind, sondern sich als Resultate von individuellem Denken, Handeln, Fühlen darstellen, haftet ihnen auch eine zum Handeln anstiftende Dimension inne, ohne dass sie selbst Teil des Agierens und Sichvollziehens werden. Die Frage ist, in welcher Direktheit sie darauf zielen, von denkenden, handelnden und fühlenden Individuen in neue Selbstvollzüge umgesetzt und also angeeignet und dabei abermals variiert zu werden.

In dem Maße nun, wie für bestimmte Handlungszusammenhänge sich derartige Horizonte von selbst verdichten und eigene Regelmäßigkeiten ausbilden, möchte ich von Institutionen sprechen. Dabei legt sich eine funktionspezifische Differenzierung nahe, die sich vielleicht am einfachsten aus dem Grundgedanken strukturieren lässt, dass der Selbstvollzug von Individualität eine hochstufige Form humaner, d.h. kulturell vermittelter, Aneignung von natürlichen Voraussetzungen darstellt.

Daraus resultieren erstens Denk- und Handlungszusammenhänge, die die Natur in kultureller Vermittlung aneignen. Darunter fällt der naturale Erhalt des Lebens, also die Bereitstellung von Lebensmitteln; in ihrem ganzen Umfang gedacht, steht auf dieser Position die Wirtschaft als ökonomische Interaktion, bei der sich das Individuum dem Allgemeinen ein- und unterordnet; nur in dieser Form der Einordnung, niemals in einer Absonderung, lässt sich der Prozess der Naturaneig-

nung als Medium des Lebens vorstellen. Dieser Unterordnung des Individuums entspricht auf der anderen Seite des naturalen Lebenserhalts die individuelle Ausprägung von Kenntnis und Geschicklichkeit zur Lebenserhaltung, also all das, was mit naturwissenschaftlicher Bildung zu tun hat. Wir haben damit zwei Institutionsbereiche vor Augen: wirtschaftliche Interaktion und theoretische Bildung.

Blicken wir zweitens auf die Integrationsfigur von Natur und Kultur von der anderen, der kulturellen Seite aus, dann ist unter diesem Gesichtspunkt einmal die Notwendigkeit zu finden, die sozialen Prozesse in ihrer ganzen Differenziertheit so zu gestalten, dass eine gesellschaftliche Willensbildung möglich, also eine überindividuelle Regelung der Unterschiede mit gemeinsamen Handlungsfolgen realisierbar ist. Das erfordert den Aufbau von Strukturen der Herrschaft im Staat. Als Widerlager dieser Überordnung des Allgemeinen kommt nun auch hier das Moment zum Zuge, mittels dessen sich das Individuum selbst Strukturen des Allgemeinen aneignet, die ihm zugleich zu einer individuellen Konstanz und Berechenbarkeit des eigenen Lebens verhelfen; das ist der ganze Bereich der Moral bzw. Sittlichkeit. Die Institutionen Staat und Moral resultieren mithin aus diesem Zweig der Aufteilung.

Was nun noch bleibt, ist die – selbstverständlich ebenfalls kulturell imprägnierte – Form leiblichen Selbstbezuges als unmittelbarer eigener Lebenserhalt sowie als Weitergabe des Lebens in Gestalt von Generationen, die sich im Verhältnis der Geschlechter zueinander gestaltet. Hier geht es einmal um die Bewahrung der leiblichen Gesundheit. Sodann kommt diese höchst individuelle Lebensführung vor die Herausforderung, sich von selbst aus – und zwar im Verhältnis zu einer anderen individuellen Lebensführung (oder zu mehreren, die aber individuell bleiben!) – zu einem Allgemeinen zu gestalten. Das betrifft den Bereich Familie, zu dem auch Ehe und Sexualität zu rechnen sind. Gesundheit und Sexualität ist daher ein drittes Institutionenfeld.

Wirtschaft und Wissenschaft, Staat und Moral, Gesundheit und Sexualität – das wären etwa diejenigen Bereiche, auf denen sich institutionelle Zusammenhänge, Regelmäßigkeiten überindividueller Art als Handlungsfolgen generieren, die nicht nur Rahmenbedingungen individuellen Denkens, Handelns und Fühlens ausmachen, sondern die ihrerseits nach einem Selbstvollzug durch Individuen verlangen, um sich überhaupt konstant zu halten.

Diese Institutionen erlauben es einerseits, das je eigene Leben im Zusammenhang der verschiedenen Anforderungen, die an es in seinem Erhalt und zum Zwecke seiner Fortsetzung gestellt sind, nicht nur leichter und erfolgreicher zu führen als es ohne sie der Fall wäre; man wird darüber hinaus sogar fragen können, ob es individuellen Selbstvollzug ohne diese Strukturen, die die für ihn (wie wir sagten) nötigen Materialien (oder Auslegungshorizonte) bereitstellen, überhaupt geben könnte. Umgekehrt muss sich daher auch individuelles Leben solcher Vorgaben bedienen, gerade um seine Individualität, die sich immer auch als partielle Abweichung, als Variation darstellt, überhaupt realisieren zu können.

Das Interaktionsgefüge von variierendem individuellem Selbstvollzug und horizontstiftenden Institutionen bedingt nun weiter, dass man auch mit einer Institutionengeschichte zu rechnen hat. De facto haben alle Individuen an den verschiedenen Auslegungshorizonten Anteil; sie tun das aber in verschiedenem Maß, in unterschiedlicher Intensität, mit je eigenen Kombinationen von Schwerpunkten und Randgeschehen. Dadurch kommt auch eine empirische Überlappung von institutionenorientiertem Handeln zustande, die sich entweder als förderlich oder auch als hinderlich für den Gesamtzusammenhang der Gesellschaft darstellen kann. Die damit eröffnete Annahme einer Geschichte der Institutionen vermag überdies nahezulegen, dass auch die Institutionen selbst sich entwickeln – sei es in ihrem strukturell-funktionalen Binnenverhältnis („Geschichte der Staatsformen“), sei es

in ihrer bestimmenden Wirkung auf andere Institutionen (etwa im Übergang von einer an der Herrschaft orientierten Staatsgesellschaft zur Dominanz der modernen Wirtschaftsgesellschaft, in der die Wirtschaft alle anderen Funktionsbereiche dominiert).

Nun kann man weiterhin fragen, was denn die Triebkraft in der Bewegung ausmacht, sich im Medium solcher Institutionen zu platzieren und durch den eigenen Selbstvollzug ihre Fortsetzung zu prolongieren. Was ist es eigentlich, das sich in diesen ganzen sich überlagernden Prozessen von so ungeheurer Vielfalt darstellt? Eine erste Antwort mag noch ganz naturalistisch klingen: Es ist die Dynamik des Lebens selbst, das sich in der Natur selbst ergreift und steigert – und dabei auch den Modus kulturellen, geistigen Lebens integriert und zur eigenen Selbststeigerung benutzt. Diese Auskunft ist nicht falsch; vor allem ist sie darin richtig, daß sie so etwas wie einen Lebensstrom unterstellt, aus dem niemand, so lang er lebt, aussteigen kann, und den jeder, so lang sein Leben währt, am Laufen hält, ob er will oder nicht. Etwas anderes als diese ungeheure, im wahren Sinne des Wortes existentielle Kraft könnte die Unausweichlichkeit, mit der sich die genannten Institutionen aufbauen, und den Zwang, den sie so erfolgreich zur Steuerung von Selbstvollzügen ausüben, nicht erklären. Ich möchte mit dieser Überlegung unterstreichen, dass es nicht die Institutionen als solche sind, denen diese Macht zuzurechnen ist; sie besitzen diese nur – darin aber um so erfolgreicher – als Gestalten einer Selbstmanifestation des Lebens.

Dies gilt um so mehr, je deutlicher eingesehen wird, dass diese Selbstbezüglichkeit des – kulturell vermittelten – Lebens selbst schon in der Selbstreferentialität organischen Lebens wurzelt und sich, gewissermaßen zur anderen Seite hin, auch in der Fortsetzung des Lebens in Gestalt der Technik zur Darstellung, Geltung und Durchsetzung bringt.

Trotzdem stellt sich die Frage, ob damit das Funktionieren des Verhältnisses von individuellem Selbstvollzug und er-

möglichender und begrenzender Institution schon erschöpfend beschrieben ist. Denn so wie wir anfangs bemerkten, dass im Selbstvollzug ein implizites reflexives Moment eingebaut ist, so taucht auch hier die Frage auf, wie man sich die Fähigkeit zu einer Aneignung der institutionellen Vorgaben als Momente tatsächlich eigenen Lebens erklären, also des Unterschieds von Selbstauslegung und sich auslegendem Selbst inne werden kann.

Diese Frage wird auch darum laut, weil wir in unserer strukturellen Übersicht über die Institutionen einen Gesichtspunkt bisher unterschlagen haben. Wir hatten die Institution „Gesundheit und Sexualität“ als den Ort beschrieben, an dem am engsten die Natürlichkeit der eigenen Lebensführung mit dem individuellen Selbstvollzug bemerklich wird. Wir müssen jetzt, ebenfalls auf dieser „Mittelposition“ zwischen Wirtschaft / Wissenschaft einerseits und Moral / Staat andererseits nun auch noch den Akzent hervorheben, der sich auf die Darstellung des Selbstvollzuges als er selbst richtet. Damit sind Kunst und Religion angesprochen, die unter diesem Aspekt als Gestaltungskräfte zu verstehen sind, die mittels natürlicher, sinnlicher Medien die Fähigkeit zum Selbstvollzug überhaupt zur Darstellung bringen. Kunst stellt nicht etwas dar, sondern sich selbst im Medium von etwas. Kunst thematisiert den Selbstvollzug in Werken oder Aktionen. Von dieser Einordnung her lässt sich nun aber auch die besondere Stellung und Bedeutung der Kunst in der Moderne verstehen. In ihr kommt die – durch gesellschaftliche Gründe, wie gezeigt – strukturell provozierte Individualität zu besonders deutlicher Darstellung. Und ebenso lässt sich aus dieser Perspektive verstehen, warum insbesondere auch Leiblichkeit und Sexualität Gegenstände der Kunst werden. Zugleich widerspricht sie in ihrer individuellen Ausrichtung eben der Tendenz, die für die Favourisierung der Individualität als gesellschaftliche Norm verantwortlich war, nämlich der Wirtschaft und ihrer kollektivvergesellschaftenden Naturaneignung. (Das Phänomen des

Kunstmarktes gewinnt von daher noch einmal ein besonderes Interesse, dem aber jetzt nicht weiter nachgegangen werden soll.)

Auch die Religion steht in gewissem Sinne „zwischen“ den Institutionenblöcken von Wirtschaft und Wissenschaft einerseits sowie Moral und Staat andererseits. Sie pflegt besondere Beziehungen zur Kunst unter dem Gesichtspunkt der irgendwie immer auch kommunikativen Darstellung. Und sie besitzt besondere Affinitäten zur Leiblichkeit und Sexualität unter dem Gesichtspunkt des je eigenen Selbstvollzuges – das wird besonders unter modernen Rahmenbedingungen deutlich. Allerdings ist damit das Spezifikum der Religion noch nicht erfasst, und dem wollen wir uns jetzt widmen.

4. Individualität und die Religion als Institution

Wenn es die Eigentümlichkeit der Kunst ausmacht, sich auf das Selbst im Selbstvollzug zu konzentrieren, dann teilt die Religion zunächst ebendiese Eigenschaft. In dem kunstanalogen Selbstvollzug kommt aber nun noch ein Moment hinein, das von der Religion besonders akzentuiert wird: die Unbedingtheit desselben. Diese Unbedingtheit steht nicht nur, gewissermaßen motivationsförmig, hinter den religiösen Selbstvollzügen (das kann für die Kunst überhaupt, das kann auch für alle andern Selbstvollzüge von Individualität gelten), sondern sie wird selbst, auf welche Weise auch immer, thematisch. Die religiösen Selbstdeutungen gründen eben in nichts anderem als in sich selbst; dazu bringen sie auf je ihre Weise das Verhältnis zum Unbedingten zum Ausdruck. Man versteht von hier aus, inwiefern die Relationen von Endlichem und Unendlichem, Diesseitigem und Jenseitigem, Heiligem und Profanem, Göttlichem und Menschlichem etc. als Horizonte religiöser Sprache und religiösen Verhaltens gebraucht werden.

Nun ist es freilich so, dass diese religiöse Funktion, so könnten wir sagen, selbstverständlich immer nur in geschichtlichen Ausgelegtheiten vorhanden ist, also, in unserer Sprachkonvention: als Institution. Bei der Religion als Institution lässt sich einmal so etwas wie eine innere Religionsgeschichte, die eine Formvarianz von Religionen in sich schließt, ausmachen. Davon ist eine äußere Institutionengeschichte zu unterscheiden, in der es um die funktionale Eigenständigkeit der Religion bzw. um ihre Interaktion mit anderen Institutionen geht. Dass die beiden hier unterschiedenen Betrachtungsweisen untereinander abermals vielfältig verflochten sind, versteht sich von selbst, soll aber zunächst einmal dahingestellt sein.

Die Matrix der Religionsgeschichte lässt sich in aller Abstraktheit nach folgendem Schema formalisieren: Die Religionsgeschichte lässt sich daraufhin befragen, in welcher Deutlichkeit die spezifische Funktion der Religion als solche thematisiert wird. Der entscheidende Schritt auf dieser Skala ist im Monotheismus zu finden, bei dem dem sich vollziehenden Subjekt nur noch eine Instanz als Repräsentanz des Unbedingten gegenübersteht. Als große Alternative dazu kommt nur in Betracht, die Unbedingtheit des Selbstvollzugs dadurch unter Beweis zu stellen, dass er sich an gar nichts mehr vollzieht – die buddhistische Variante einer Hochreligion. Doch da damit auch die Individualität selbst zum Verschwinden gebracht werden soll, bleibt dieser Weg hier außer Betracht; es soll also auch über die logischen und praktischen Schwierigkeiten dieser Religionsvariante nichts weiter gesagt sein. Mit dem Monotheismus sind die Voraussetzungen dafür gelegt, die Besonderung der religiösen Funktion Zug um Zug weiter voranzutreiben. Weil auch der Monotheismus sich unter realen Bedingungen der Selbstausslegung von Individualität vollzogen hat und vollzieht, muss es darum gehen, seine unvermeidlichen Bildwelten, die ihn aus der Geschichte umstellen, so zu konfigurieren, dass der die Welt der Gegenständlichkeit

überschreitende Sinn bewusst wird. Die besondere Anfälligkeit des Monotheismus für die Metaphoriken von Herrschaft liegt auf der Hand; sie sind aber im Zuge unserer funktionalen Betrachtung nicht als sein Wesen zu bezeichnen, sondern als durchzuarbeitende Vorstellungsfelder. Diese Durcharbeitung vollzieht sich nun nicht nach einer immanenten Begriffslogik, sondern ist in die Geschichte verwoben, die die Institution Religion mit anderen Institutionen eingegangen ist. Das bringt uns nun zum anderen Aspekt in der Besinnung auf die Religion als Institution.

Fassen wir dazu noch einmal den ersten Betrachtungspunkt zusammen. Die Religion fungiert insofern als Institution von Individualität, als sie Rahmenbedingungen bereitstellt, die den Selbstvollzug im Medium der Unbedingtheit verstehen lassen. Dabei handelt es sich um unterschiedliche Bestände der Welt, die in anderen Funktionszusammenhängen auch anders gebraucht werden. Allein ihr Verwendungssinn zeichnet ihre religiöse Funktion aus. Insofern kann alles in der Welt zum Material der Religion werden; es kommt, um den religiösen Sinn zu begreifen, auf das Verständnis der Agierenden und Rezipierenden an, das daraus erwächst, dass sie sich durch die Institution der Religion in ihrem eigenen individuellen Selbstvollzug angesprochen, ja zu einer Selbstdeutung im Licht des Unbedingten aufgefordert finden. Das bedeutet aber, dass eine Ausdifferenzierung im genauen Sinne eine Forderung darstellt, die der Religion als Funktion selbst innewohnt. Wie und unter welchen Umständen sie sich vollzieht, das ist freilich eine historische Frage, in die die Kontingenzen der Institutionengeschichte eingehen.

Alles kann zum Material von Religion werden, war die These. Aber alles nur in einem religiösen Sinn. Der religiöse Sinn (in anderer Sprache könnte man auch sagen: das religiöse Apriori) haftet nach unserer funktionalen Betrachtung daran, dass die Unhintergebarkeit des Selbstvollzugs (mit-)thematisiert wird. Allein schon diese Überlegung weist darauf

hin, dass insbesondere diejenigen Auslegungsordnungen als religiös belangvoll in Betracht kommen, die den Charakter einer Institution tragen. Denn sie stehen ja dafür, dass sich in ihrem Medium (und nur in ihnen als Medium) Individualität vollzieht. Der Gedanke der „Herkunft“ des individuellen Selbstvollzuges gewinnt von daher eine Bedeutung, der über eine historische Abkünftigkeit hinausgeht. In diesem Verständnis kann alles als „Tradition“ eingeordnet werden – und es ist doch nicht die schlichte Abhängigkeit von der Vergangenheit, die das Traditionelle der Tradition ausmacht.

Es kann sich nahelegen, unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die schematisierte Reihe der Institutionen durchzugehen, die wir vorhin besonders haben. Dann zeigt sich einerseits, dass die Abhängigkeit von der Natur, wie sie in den Umständen des Wirtschaftens und der Erschließungskraft des Wissens thematisch wird, alte Bestände dieser Tradition mit sich führt. Dann wird die mächtige Natur, der das Leben abgerungen werden muss (und das kann man bis in die letzte Faser des Lebens hinein spüren!), einen festen Ort jener Herkunft des menschlichen Lebens ausmachen, der Gegenstand der Religion ist. Das Wissen ist damit aufs Engste verwoben; die Trennung von Wissenschaft und Religion ist bekanntlich ein neuzeitliches Phänomen. Und es zeigt sich andererseits, dass der Aspekt von Herrschaft, besonders da, wo sie sich geschichtlich auslegt, ebenfalls als Reservoir religiöser Vorstellungen gebraucht wird. Das subjektiv Schickliche und gesellschaftlich Angemessene bestimmt sich zunächst im Herrschaftsmodus, bevor es sich als universalistische Moral davon emanzipiert. Auf ihre Weise stellen also auch Herrschaft und Moral Vorstellungsreservoirs der Religion bereit – um von allen Interaktionen und Überlappungen mit Wirtschaft und Wissenschaft zu schweigen.

Ohne sich auf Theorien der Ableitung und Beeinflussung einzulassen, kann man doch beobachten, dass dieser Prozess der Institutioneninteraktion eine Bewegung der Subjektivie-

rung durchgemacht hat, wie man insbesondere an Wissenschaft und Moral als den Instanzen der Reflexion von Naturbeherrschung und interpersonaler Herrschaft registrieren kann. In diesem Zusammenhang ist dann auch der Aufstieg der Kunst zum bevorzugten Medium der Religion zu verstehen. Darin scheint auf, dass es beim individuellen Selbstvortrag als Funktion von Religion immer mehr darum geht, sich der Unbedingtheit des Selbstvollzugs selbst zu vergewissern. Wenn dies nun den harten Kern der Religion unter modernen Bedingungen darstellt, dann wird freilich umgekehrt wiederum einsehbar, dass und inwiefern auch andere Institutionen sozusagen „religionisiert“ werden – und diese Beanspruchung von religiöser Funktionalität auf dem Boden nichtreligiöser Institutionen stellt etwas ganz anderes dar als eine Form des bloßen Traditionalismus. Der weltanschauliche Fundamentalismus ist dafür das naheliegende Beispiel.

Es lässt sich nun nicht verhehlen, dass sich die hier skizzierte Besonderung der Religion – sowohl was ihre Funktionalität anlangt als auch was ihre Institutionalität betrifft – selbst unter einigermaßen komplexen, wenn nicht widersprüchlichen Formen realisiert. Ich nenne vier Momente, die näher zu diskutieren sind.

Das erste ist die Kirchlichkeit der Religion. Es gehört zum Gedanken der Institution, wie wir ihn hier gebraucht haben, dass sich in ihr Resultate des vergangenen Handelns abgelagert und geformt haben – und zwar so, dass individueller Selbstvortrag daran anknüpfen, ja unter Rückgriff auf dieselben sich zu eigener Selbstdeutung und fortgesetzter Aktivität herausgefordert finden kann. Das kann den Anschein erwecken, als verdanke sich die Religion der Kirche. Bisweilen hat man aus dieser Konstellation sogar die Folgerung gezogen, es gebe keine authentische Religion außerhalb der Kirche. Diese Auffassung ist nun selbst ein Ausdruck des Traditionalismus, in dem sich die in der Religion tatsächlich gemeinte Abhängigkeit allerdings auf falsche Weise positiviert und damit verendlicht

hat. Folgt man dem Zug der Subjektivierung, den wir für die Institutionengeschichte als faktisch maßgeblich erkannt haben, dann wird man auch das Schicksal dieser Form von Kirchlichkeit vorhersehen können. Als auf den individuellen Selbstvollzug eingestellt, kann die religiöse Funktion nur so wahrgenommen werden, dass die Kirche bestenfalls den institutionellen Horizont, nicht aber den Grund der Religion darstellt.

Zweitens ist eine Kirchlichkeit der Religion, in einem allgemeinen Sinne gesprochen, in der Tat unerlässlich. Denn der allgemeine Gedanke der religiösen Institution liegt immer nur in historischer Konkretion vor – und diese bedingt die Interaktion von realen Personen, die sich bestimmter Spielregeln bedienen und dabei eine soziale Realität erzeugen, die wir als empirische Erscheinungsgestalt von Institutionen erkannt hatten. Wenn aber die Institution der Religion nicht ohne Kirche (oder ihre Äquivalente von frommer Vergemeinschaftung) auskommt, dann gibt es unvermeidlicherweise Interaktionen mit anderen institutionellen Formationen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass kirchliche Lebensformen sich mit wirtschaftlichen und wissenschaftlichen, mit staatlichen und moralischen, mit diätetisch-ökologischen und sexualtheoretischen Vorstellungen und Haltungen verknüpfen. Die dabei zutage tretenden internen Einflüsse und Wechselwirkungen tragen dazu bei, dass die eigentümlich religiöse Funktion immer wieder gegen diese mitlaufenden Faktoren zu besondern und zu bewahren ist.

Drittens: Dieser Bezug der Religion auf Kirchlichkeit ist einerseits unausweichlich, andererseits nicht durchgreifend. Denn, wie wir nun mehrfach gesehen haben, nicht die institutionellen Rahmenbedingungen generieren den Selbstvollzug von Individualität. Daher liegt es nahe, dass gerade in dem Moment, wo die religiöse Funktion als solche in den Blick kommt (und sei es in Verbindung mit der These von der Unhintergebarkeit der Kirchlichkeit als gelebter Religion), sich

die religiösen Selbstvollzüge von diesen Vorgaben der Kirchlichkeit gerade absondern. Insofern kann man sagen, dass die vermeintliche „freie Religiosität“ tatsächlich ein Funktionsäquivalent der Kirchlichkeit (und keine Alternative zu ihr) darstellt – weshalb es auch empirisch zu lebhaften Übergängen und vielerlei synkretistischen Verknüpfungen kommt. Das zeigt sich auch daran, dass jede „freie Religiosität“ selbst wieder Institutionalität ausbilden muss, wenn sie sich anders als durch Unterscheidung von der Kirche zu erhalten strebt.

Das stellt nun viertens vor die Frage, ob und wie sich ein individueller Selbstvollzug von Religion im Medium der Kirche vorstellen lässt. Dazu ist zunächst zu sagen, dass die Kirche sich mit allen anderen Institutionen (in unserem Sinne geredet) zusammen vor die Aufgabe gestellt sieht, eben zu einem Verständnis des individuellen Selbstvollzugs im Medium des Unbedingten zu bewegen. Es geht also um mehr als um ein bloßes Zurverfügungstellen von Auslegungsmaterial, das als solches zum Selbstvollzug gerade nicht zu motivieren vermag (soviel gegen den Dogmatismus in der Kirche). Wie aber kann man die Unbedingtheit des Selbstvollzuges zur Geltung bringen? Sicher nicht (allein) über den semantischen Gebrauch des Namens „Gott“, obwohl dieser ja tatsächlich allein als die Instanz gelten kann, die für den Gewinn der Unbedingtheit von Reflexivität im Selbstvollzug zuständig ist. Überhaupt verschlägt der Hinweis aufs Unbedingte als solches gar nichts. Stattdessen kommt es darauf an, dass sich am religiösen Material eine eigenaktive Selbstausslegung tatsächlich artikuliert. Es ist die Tatsache eines wirklich – im religiösen Material – vorgenommenen Selbstvollzuges überhaupt, die anstiftend und ansteckend wirkt; also „religiöse Praxis“. Dieser Selbstvollzug wird dann besonders authentisch sein, wenn er die Bedingungen seiner Eigenaktivität mit thematisiert, also die Unableitbarkeit seiner Tätigkeit aus den Materialien der Religion dadurch zur Darstellung bringt, dass er sich auf sie bezieht, indem er sich von ihnen unterscheidet und sie im

Namen des eigenen Selbstseins variiert. Die tiefste Form einer solchen Praxis ist diejenige Selbstkritik, die das Gebundensein an die Institution und ihre Traditionen eingesteht – und sich gerade in diesem Eingeständnis davon verabschiedet.

Wollte man diese Figur nun auch noch dogmatisch bestimmen, dann müsste man das kritische Eingehen des Grundes des Unbedingen unter die Bedingungen individuell-endlicher Selbstausslegung gedanklich erfassen. Dieser versöhnungstheoretische Gedanke wäre danach diejenige begriffliche Form, derer sich ein individueller Selbstvollzug so bedient, dass er seine traditionelle Abhängigkeit eingesteht und sich zugleich von ihr befreit.

In der Religion als Institution bündeln sich somit die Probleme von Individualität und Institution. Die Klärung der religiösen Funktion und die Bestimmtheit religiösen Selbstvollzugs müssen als wichtiges, für die Kultur normativer Individualität unerlässliches Medium gesellschaftlicher Verständigung angesehen werden. Auf diese Weise für die Gesellschaft zuständig zu sein, muss in das Selbstbewusstsein der religiösen Institution in Gestalt der Kirche aufgenommen werden. Inwiefern sie aufgrund ihrer eigenen Verfassung zu dieser Aufnahme in der Lage ist, stellt ein weiteres Problem dar, das nun nicht mehr verfolgt werden kann.