

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg  
Title: "Religion und Individuum"  
  
Published in: Religionswissenschaft  
Berlin: De Gruyter  
Year: 2012  
Pages: 241 - 253  
ISBN: 3-11-025892-7  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/9783110258936.241>

---

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## III.2 Religion und Individuum

Jörg Rüpke

### 1. Individuum und Moderne

In der Religionswissenschaft scheint 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 (KRECH 2011: 163): (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 zu 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 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 mithin. ‚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 Quellsituation, 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 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.

Jüngere Ansätze fragen nach religiöser Erfahrung (JUNG 1999; RICKEN 2004; TAVES 2009), Religion als Kommunikation (TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH 1998; MALIK/WOBBE/RÜPKE 2007) oder aber nach der sozialen oder kognitiven Genese von religiösem Wissen (BERGER/LUCKMANN 1966). Für das Problem der Rolle des Individuums für jenes kulturelle Phänomen, das diesen *Band* unter dem Stichwort ‚Religion‘ thematisiert, und der Rolle von Religion für jenen Akteur, den wir als ‚Individuum‘ von ‚Gesellschaft‘ unterscheiden, sind sie 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 obwohl dieser weite Spielraum von Individualität einen Niederschlag in ‚Quellen‘, mit anderen Worten: in dauerhaften Institutionalisierungen und mediatisierter Kommunikation gefunden hat. Dieses Kapitel 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.

## 2. 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 In-

dividualismus ist 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.<sup>1</sup> 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 – 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 (BRUCE 1999; POLLACK 2003), wird Religion vor allem in individuellen Formen aufgefunden, ja kann zur „unsichtbaren Religion“ werden (LUCKMANN 1991).

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 (MARTIN 2004) Alternativen formuliert, ja organisiert und praktiziert werden.<sup>2</sup> Wenn man bereits hier – und das bleibt umstritten – Paganismus nicht nur als ästhetische Form, sondern als religiöse Alternative sieht (STAUSBERG 2009), ergäbe sich ein Strang religiöser Individualisierung, der in spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraktiken weiteren Spielraum erhielt, bevor die Reformation im sechzehnten Jahrhundert Religion zum Gegenstand individueller Wahlentscheidung machte und dem Individuum entsprechende Freiräume schuf. Gerade die Folgezeit zeigt aber

---

1 Dieses Kapitel 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 insbesondere Hans Joas, Wolfgang Reinhart, Hermann Deuser, Matthias Jung, Magnus Schlette, Dietmar Mieth, Martin Fuchs und Wolfgang Spickermann Dank schulde.

2 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.

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. So bleibt für uns die inhaltliche Füllung religiöser Individualisierung typischerweise schwammig oder stützt sich auf einzelne textliche Befunde – etwa 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 (vgl. SEIWERT 2009: 106). 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 (DUMONT 1986:26). 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 (SAID 2010; FUCHS 1988), bis hin zu der Unterstellung, dass bestimmten außereuropäischen, eben vormodernen Kulturen sogar die Möglichkeit fehle, den Interessensgegensatz von ‚Selbst‘ und ‚Gesellschaft‘ zu denken – was Melford SPIRO (1993) überzeugend problematisiert hat. 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 (RÜPKE 2011a; unten. 2.4).

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 zuletzt genannten Befunde empfehlen diese Konsequenz nicht. Gerade ihrer polemische Prägung verdanken diese Begriffe ihre Kraft, in vormodernen und nicht-westlichen 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 soll exemplarisch an der Religionsgeschichte der mediterranen Antike vorgeführt werden. Es verlangt aber in einem vorangehenden Schritt eine erneute, sorgfältigere Analyse der verwendeten Begriffe.<sup>3</sup>

### 3. 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 Weltablehnung: Das Handeln von einzelnen wird als Verstoß gegen allgemeinverbindliche Normen gewertet. (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 unterschiedliche Kombinationen von Rollen leben, Knoten jeweils anderer Netzwerke darstellen. Das legt nahe, mit Georg SIMMEL (1917) die Entwicklung und Verbreitung von Individualität historisch mit der gestiegenen Zahl berührter sozialer

---

3 Für das Folgende beziehe ich mich auf RÜPKE (2011b).

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 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 machen 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 (z. B. BRAKKE/SATLOW/WEIZMAN 2005). 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 (ARWEILER/MÖLLER 2008). Näheres Hinsehen zeigt aber, dass diese Reflexionen sich zumeist gar nicht für ein einzelnes, unterschiedenes, sondern für ein generalisiertes Individuum und Selbst interessieren (GILL 2006; 2008). 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 (GILL 1988). 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.

Überwunden scheint das Problem des generalisierten Individuums als Inhalt der Reflexion in autobiographischen Reflexionen, die über bloße Ereigniserzählungen hinausgehen. Entsprechend hat man immer wieder den spätantiken Bischof Augustinus als Beginn von Autobiographie und Individualität identifiziert (MISCH 1969). 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 (RADKE-UHLMANN 2008). Autobiographien sind nämlich in literaturwissenschaftlicher Perspektive Konstruktionen eines Selbst, die von dem Autor oder der Autorin angeboten werden, und 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 keineswegs uninteressanter Befund.

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 (RÜPKE 2011), 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 (MADSEN 2009: 1279–82). ‚Individualität‘ ist dabei allerdings keine beliebige Option, sondern trägt hegemonialen Charakter, ist im Blick auf die gesamte

Gesellschaft eine dominante und mit dem Anspruch auf Vorherrschaft ausgestattete Lebensform (ebd.). Diese Position gilt es 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 religionswissenschaftliche 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 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 Kollektivem und individuellen Akteuren sowie die Strukturierung dieses Raumes vom einzelnen her präzise auszuloten. Dann legt es sich nahe, zunächst nach Formen und 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 traditioneller 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. 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 jener näheren Betrachtung einlädt, die das Individualisierungs-Stereotyp der Moderne gerade verhindern will.

#### 4. Ein Beispiel: Religiöse Individualität in der Antike<sup>4</sup>

Im Folgenden sollen exemplarisch religiöse Praktiken und Orte vorgestellt werden, die Individuierungsprozessen Raum boten, die zu individueller Varianz führten. Da sind zunächst Kultkombinationen zu nennen. Polytheistische Systeme bieten nicht nur durch die Mehrzahl von Gottheiten Wahlmöglichkeiten. Individuelle religiöse Kompetenz äußert sich gerade in der Verknüpfung verschiedener Gottheiten zu immer neuen Kombinationen wie in originellen Namensbildungen. Man könnte hier von einer *kultpragmatischen Individualität* sprechen.

Religiöse Praxis ließ sich auch über die Beobachtung oder einfache Teilnahme an Ritualen hinaus steigern. Komplexe Rituale und religiöse Organisationen forderten Arbeitsteilung und Spezialistenrollen, von Assistentinnen und Assistenten im Kindesalter bis hin zu Kultmusikern und Priesterinnen und Priestern. Bestimmte religiöse Gruppen, Isis-Verehrer(innen) oder Dionysos-Anhänger, boten Intensivierung, in der Regel durchaus im Lichte der Öffentlichkeit. Hier wurden also *institutionalisierte Optionen* – Erweiterungen und Intensivierungen eher denn Alternativen zur üblichen Praxis – bereitgehalten, mit den oben bereits im Zusammenhang der Konfessionalisierung angesprochenen Folgen.

Ein wichtiges Feld boten auch individuelle Offenbarungen und Biographisierung der Autorschaft. Apokalyptische Texte (Johannes, Hermas) wie visionäre Texte (4 Esra, Aelius Aristides) entwickeln in immer wieder rezipierten Texten Angebote einer spezifisch religiösen Individuierung für ihre Leser(innen) und Zuhörer(innen). Dabei entwickelten sie selbst in Elementen biographischer Erzählung eine Individualität, die der Rechtfertigung ihres visionären Autoritätsanspruches diene. Mit Hilfe ihres jeweiligen göttlichen Gesprächspartners schaffen

---

4 Dieser Abschnitt ist eine gekürzte Fassung des Hauptteils von RÜPKE (2012).

sie so einen sozialen Raum eigenen Typs für ihre *erzählte Individuierung* – eines der religionsgeschichtlich folgenreichsten Muster.

Solche Texte zielen auf die Rezitation in institutionalisierten Kommunikationsräumen, in sich wiederholenden Gemeinde-Versammlungen beispielsweise. Für die *Institutionalisierung von Individualität* leistete das Entstehen spezifisch religiöser Gemeinschaften einen besonderen Beitrag, insbesondere jene religiösen Gruppen, die sich in Differenz zu den dominierenden religiösen und politischen Strukturen sahen (jüdisch-christliche Gruppen seit dem zweiten Jahrhundert, aber auch Mithras-Anhänger) – so trug der politische Mega-Rahmen des Imperium Romanum zu diesem Institutionalisierungsprozess bei. Überregionale Mobilität steigerte die Zahl von Differenzerfahrungen. Es liegt nahe, hier in Übertragung der Überlegungen Georg SIMMELS eine Quelle von Individualität zu vermuten. Aber auch individuelle Textlektüre und das durch sie vermittelte Training unterstützten die Ausbildung eines Selbst. Philosophie, nicht Religion, bot dazu eine Anleitung. Wie gesagt, musste ein ausgebildetes Selbst-Konzept nicht mit der Wertschätzung von Individualität einhergehen. Gleichwohl bleibt historisch das Selbst nicht isoliert. Gerade bei Seneca, im ersten Jahrhundert n. Chr., lässt sich eine Verbindung mit einem spezifisch biographischem Interesse beobachten.

Schließlich dürfen auch die Tempel, die reguläre Infrastruktur antiker Religionen, nicht als *Orte religiöser Individualität* vergessen werden. Erstaunlich viele Texte und Regelungen sehen gerade hier individuelle Differenzen, ja Devianzen in der Aneignung dieser sakralen Räume und ihrer Ressourcen göttlicher Präsenz, vor allem in der Gestalt von Götterbildern (RÜPKE 2010).

## 5. Methodische Konsequenzen

Will man in der Religionswissenschaft den Begriff des Individuums und der Individualität nutzen, um die Beschreibung ‚moderner‘ Religiosität aus ihrer behaupteten insulären Lage zu befreien, hat das Konsequenzen. Das beginnt in der Wahl der Gegenstände, der Fokussierung auf individuelle Praktiken, auf Lebenszyklusrituale in ihrer Bedeutung nicht nur für die Konstitution und, wie Victor TURNER (1989) betont hat, Modifikation von Gemeinschaften, sondern auch für den Individuierungsprozess. ‚Familiäre‘ oder individuelle religiöse Praktiken im Haus (die sich bis in den Raum von Begräbnisstätten hinein erstrecken können) sind dazuzurechnen. Konsequenzen sind aber auch im methodischen Bereich

zu ziehen. Das beginnt bei der Reflexion der leichtfertigen Rede von ‚Kulten‘ und ‚Religionen‘: Essentialisierungen, die zwar die organisatorische Gestalt und normativen Ansprüche vieler religiöser Institutionen treffen mögen, aber die soziale Realität, den Alltag, die Vielfalt und Situationalität von Rollen und Identitäten kaum angemessen beschreiben.

Gelebte Religiosität, „lived religion“ (MCGUIRE 2008) ist dazu ein hilfreicher Begriff, wenn auch nur in erster Annäherung, der auch über die Gegenwart hinaus Verwendung finden kann. Er fragt nicht, wie Individuen ein vordefiniertes Set religiöser Praktiken und Glaubensvorstellungen reproduzieren (STAUSBERG 2001), sondern fragt nach den alltäglichen Erfahrungen, Praktiken, Ausdrücken und Interaktionen, die ‚Religion‘ als Praxis, Vorstellung und Gemeinschaft je neu konstituieren. Der von Michel DE CERTEAU formulierte Begriff der Aneignung, der *appropriation*, kann hier eine wichtige Rolle spielen (vgl. WINTER 2007): Den Traditionen mit ihren normativen Ansprüchen und ihren institutionellen Absicherungen stehen die ganz unterschiedlichen, strategischen, gegebenenfalls sogar subversiven Formen der Aneignung gegenüber – analytisch in Opposition, faktisch in vielfältigen Wechselwirkungen, die das stets Prekäre auch der Institution und Tradition erkennen lässt. Das durch den Blick auf das Individuum und seine Handlungsspielräume zugespitzte Fragen eröffnet weite Perspektiven.

## Literatur

- ARWEILER, Alexander, MÖLLER, Melanie (Hg.). 2008. Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond. Berlin.
- BERGER, Peter / LUCKMANN, Thomas. 1966. Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a.M.
- BRASSE, David / SATLOW, Michael L. / WEITZMAN, Steven (Hg.). 2005. Religion and the Self in Antiquity. Bloomington, Ind.
- DUMONT, Louis. 1986., Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago.
- FUCHS, Martin. 1988. Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft. Frankfurt/Main.
- GILL, Christopher. 1988. „Personhood and Personality: The Four-personae Theory in Cicero, De officiis I“, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 6: 169–199.
- . 2006. The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought. Oxford.
- . 2008. The Self and Hellenistic-Roman Philosophical Therapy. In: Alexander ARWEILER / Melanie MÖLLER (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond. Berlin, 359–380.

- JUNG, Matthias. 1999. Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie. Freiburg.
- KIPPENBERG, Hans G. / LUCHESI, Brigitte (Hg.). 1995. Lokale Religionsgeschichte. Marburg.
- KRECH, Volkhard. 2011. Wo bleibt die Religion: Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft. Bielefeld.
- LUCKMANN, Thomas. 1991. Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.
- McGUIRE, Meredith. 2008. Lived Religion. Chicago.
- MADSEN, Richard. 2009. „The Archipelago of Faith: Religious Individualism and Faith Community in America Today“, in: American Journal of Sociology 114: 1263–1301.
- MALIK, Jamal. 1997. „Muslimische Identitäten, autochthone Institutionen und kulturelle Hybridität: Einige Forschungsperspektiven“, in: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 127: 67–78.
- , WOBBE, Theresa/RÜPKE, Jörg (Hg.). 2007. Religion und Medien: Vom Kultbild zum Internetritual. Münster.
- MARTIN, John Jeffries. 2004. Myths of Renaissance Individualism. Basingstoke.
- MISCH, Georg. 1969. Geschichte der Autobiographie, Bd.1: Das Altertum. Frankfurt a.M.
- POLLACK, Detlef. 2003. Säkularisierung – ein moderner Mythos?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen.
- RADKE-UHLMANN, Gyburg. 2008. Aitiologien des Selbst: Moderne Konzepte und ihre Alternativen in antiken autobiographischen Texten. In: Alexander ARWEILER / Melanie MÖLLER (Hg.), Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit: Notions of the Self in Antiquity and Beyond. Berlin, 107–129.
- RICKEN, Friedo (Hg.). 2004. Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. Münchener philosophische Studien NF 23. Stuttgart.
- RÜPKE, Jörg. 2010. „Representation or Presence? Picturing the Divine in Ancient Rome“, in: Archiv für Religionsgeschichte 12: 183–196.
- 2011. Aberglauben oder Individualität? Religiöse Normabweichung im römischen Reich. Tübingen.
- 2012. Religiöse Individualität in der Antike. In: Bernd JANOWSKI (Hg.), Der ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte. Berlin.
- SAID, Edward. 2010. Orientalismus. Frankfurt a.M.
- SEIWERT, Hubert. 2009. Post-durkheimianische Religion? Überlegungen zum Kontrast moderner und vormoderner Religion im Anschluss an Charles Taylor. In: Thomas HASE (Hg.), Mauss, Buddhismus, Devianz: Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag. Marburg, 99–114.
- SIMMEL, Georg. 1917. „Individualismus“, in: Marsyas 1: 33–39.
- SPIRO, Melford E. 1993. „Is the Western Conception of the Self ‘Peculiar’ Within the Context of the World Cultures?“, in: Ethos 21/2: 107–153.
- STAUSBERG, Michael. 2001. Kohärenz und Kontinuität—Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen. In: DERS. (Hg.), Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Berlin, 596–619.

2009. Renaissance: Vermittlungsformen des Paganen. In: Hans G. KIPPENBERG / Jörg RÜPKE / Kocku von STUCKRAD (Hg.), Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 2. Göttingen, 695–722.
- TAVES, Ann. 2009. Religious experience reconsidered: A building block approach to the study of religion and other special things. Princeton.
- TURNER, Victor. 1989. Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Engl. von Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a. M.
- TYRELL, Hartmann, KRECH, Volkhard, KNOBLAUCH, Hubert (Hg.). 1998. Religion als Kommunikation. Würzburg.
- WINTER, Rainer. 2007. Das Geheimnis des Alltäglichen: Michel de Certeau und die Kulturanalyse. In: M. H. FÜSSEL (Hg.), Michel de Certeau: Geschichte, Kultur, Religion. Konstanz. 201–219.