



MEISTER-ECKHART-JAHRBUCH BEIHEFTE

Heft 5

Dietmar Mieth (Hrsg.)

Religiöse Selbstbestimmung

Anfänge im Spätmittelalter

Kohlhammer



Meister-Eckhart-Jahrbuch Beihefte

Herausgegeben von Regina D. Schiewer

Heft 5

Dietmar Mieth
Regina D. Schiewer (Hrsg.)

Religiöse Selbstbestimmung

Anfänge im Spätmittelalter

Verlag W. Kohlhammer



Das Meister-Eckhart-Jahrbuch und die Beihefte werden herausgegeben im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

Meister-Eckhart-Gesellschaft

Interdisziplinäre wissenschaftliche Gesellschaft
zur Erforschung und Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts

Das ›Meister-Eckhart-Jahrbuch‹ und die ›Beihefte‹ sind refereed. Zur Publikation eingereichte Beiträge und Untersuchungen unterliegen einem anonymisierten Begutachtungsverfahren (peer review), das über die Aufnahme entscheidet.

Diese Arbeit ist aus einem Workshop in der zweiten Förderungs-Phase der Kollegforschergruppe der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ (unter Leitung von Jörg Rüpke und Martin Muslow) entstanden. Die vorliegende Veröffentlichung wurde durch den Druckkostenzuschuss dieser Kollegforschergruppe ermöglicht.

1. Auflage 2020

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Moritz Ahrens, Dortmund

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-033351-2

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-033352-9

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

Vorwort VII

DIETMAR MIETH

Religiöse Selbstbestimmung: Anfänge im Spätmittelalter –
Hermeneutische Perspektiven 1

I. Meister Eckharts Beitrag zur religiösen Selbstbestimmung

FREIMUT LÖSER

Religiöse Selbstbestimmung im Konvent? Eine Skizze zu den
›Erfurter Lehrgesprächen‹ 21

MARTINA ROESNER

Die Freiheit eines Bibellesers
Die Heilige Schrift als Spielraum der religiösen Selbstbestimmung
bei Meister Eckhart 45

JANA ILNICKA

Göttliche Selbstbestimmung und Konstituierung der göttlichen
Personen nach Meister Eckhart 59

JULIE CASTEIGT

Selbstbestimmung vor dem religiösen Gesetz: Die Auseinandersetzung
Meister Eckharts mit der Avignoneser Kommission 85

II. Meister Eckhart im Gespräch mit vorausgehenden Entwürfen

CHRISTIAN STRÖBELE

Religiöse Selbstbestimmung: Das Modell des Moses Maimonides
und seine Rezeption bei Eckhart von Hochheim 111

MARKUS VINZENT

Mechthild von Magdeburg, Dietrich von Apolda und Meister Eckhart:
Zur Konzeption religiöser Selbstbestimmung 133

DIETMAR MIETH

Marguerite Porete als ›Spiegel‹ einer kontemplativen Lebenswende
und Meister Eckharts »Wirken in der Zeit«: Kontrastive Wege zur
religiösen Selbstbestimmung 175

III. Die religiöse Selbstbestimmung in der Moderne

ANDRÉS QUERO-SÁNCHEZ

»The Head and Father of True Philosophy«: Schelling's Philosophy of Identity, Meister Eckhart's Mysticism, and Plato's Understanding of Being 201

MATHIAS ENGMANN

Vorbehaltlosigkeit und Behutsamkeit: Anmerkungen zur Frage der Selbstbestimmung bei Sören Kierkegaard 239

MAGNUS SCHLETTE

Die Idealisierung der »inneren Natur«: Zur Archäologie des modernen Individualismus 265

BEN MORGAN und NIAMH BURNS

How to Write a Phenomenology of Religious Life: Charles Taylor, William James, Martin Heidegger, Gerda Walther and a Practical Example from the Manuscript Transmission of the »Sister Catherine« Treatise 281

Zusammenfassungen (Summaries)..... 316

Abkürzungsverzeichnis 323

Register

Register der Namen und Werke 329

Sachregister 333

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf ein Forschungskolloquium zurück, das im September 2016 im Erfurter Predigerkloster im Rahmen der ›Meister Eckhart Tage‹ stattfand. Dieses Kolloquium wurde von der Erfurter Meister-Eckhart-Forschungsstelle gemeinsam mit der Kolleg-Forschergruppe ›Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive‹ am Max-Weber-Kolleg Erfurt und mit dem Thüringer Institut für Lehrerfortbildung organisiert, wobei insbesondere dem Max-Weber-Kolleg, namentlich dem Kollegen Jörg Rüpke, für die Unterstützung bei der Organisation und Finanzierung des Kolloquiums sowie des vorliegenden Bandes zu danken ist.

Das ursprüngliche Thema des Workshops ›Meister Eckharts Konzeption der religiösen Selbstbestimmung – ein Angebot für heute?‹ greift der vorliegende Band zwar auf, doch seine Beiträge gehen gleichzeitig weit über dieses auf Meister Eckhart konzentrierte Thema hinaus, indem sie einen allgemeineren Blick auf die Anfänge religiöser Selbstbestimmung seit dem Mittelalter eröffnen und Meister Eckharts Denken in einen größeren Kontext stellen. Dieser Kontext reicht von der Rezeption des bedeutenden jüdischen Gelehrten des 12. Jahrhunderts Moses Maimonides durch Meister Eckhart über die sog. ›Be-ginenmystik‹ Mechthilds von Magdeburg (†1282) und Marguerite Poretes (†1310), den deutschen Idealismus und die Anfänge des Existenzialismus bis zum Kommunitarismus Charles Taylors (*1931). Alle vorgelegten Betrachtungen und Untersuchungen eint die historische Perspektive, mit deren Hilfe das heute in unserer Gesellschaft oft absolut gesetzte ›Zauberwort‹ der sog. ›Selbstbestimmung‹ neu gefasst und in der religiösen und philosophischen Kultur Mitteleuropas verortet wird. Auf diese Weise gewinnt die Frage des ursprünglichen Workshop-Titels ›Ein Angebot für heute?‹ neue Relevanz, da die unreflektierte Verwendung des Begriffs ›Selbstbestimmung‹ hinterfragt und die Haltung, welche als ›Selbstbestimmung‹ bezeichnet und gesamtgesellschaftlich zur Forderung erhoben wird, aus unterschiedlichen historischen Perspektiven beschrieben und erhellt wird.

Um diese inhaltliche Geschlossenheit des Bandes zu erreichen, waren vielfältige Be- und Überarbeitungsschritte der eingereichten Beiträge nötig, die von den Verfasserinnen und Verfassern mit großer Bereitschaft und Geduld übernommen wurden, weswegen wir ihnen zu großem Dank verpflichtet sind. Auch der Person, die das anonyme Gutachten für den Band mit zahlreichen wertvollen Hinweisen erstellte, sei herzlich gedankt. Weiterhin bedanken wir uns bei dem Vorstand der Meister-Eckhart-Gesellschaft, der den Band in die

Reihe der Beihefte des Eckhart-Jahrbuchs aufgenommen hat. Moritz Ahrens, Dortmund, und der Kohlhammer-Verlag haben Satz und Druck des Bandes mit großer Professionalität betreut.

Erfurt und Freiburg i. Br. im Februar 2020
Dietmar Mieth und Regina D. Schiewer

Religiöse Selbstbestimmung: Anfänge im Spätmittelalter – Hermeneutische Perspektiven

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Religiöse Selbstbestimmung und Autonomie

1.1 Die Traditionen der Begriffsbildung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Versuch einer Typologie der Selbstbestimmung

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

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

¹² Vgl. I Cor 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Das Verhältnis von Individualisierung und Selbstbestimmung: Theoretische Überlegungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Meister Eckharts Konzeption der religiösen Selbstbestimmung

Die eben angesprochenen unterschiedlichen fachlichen Perspektiven auf die ›Individualisierung‹ im Mittelalter haben eine Reihe von Erörterungen hervorgebracht. Die kirchenhistorische Betrachtung, z. B. bei ERWIN ISERLOH²⁴, verbindet oft Individualisierung (1) im Spätmittelalter mit Veräußerlichung der Frömmigkeit, mit dem pluralen Gebrauch von Beichte und Messe als Gnadenmittel für Lebende und Verstorbene und mit dem Ablass. Die Philosophen sehen in den gebildeten Texten dagegen Individualisierung (2) als die Ablösung von Äußerlichkeiten, die Innerlichkeit als individuelle Konzentration, als De-Institutionalisierung und als geistig-religiöse Befreiung. Das Thema ›religiöse Selbstbestimmung‹ ist durch das Thema ›Erfahrung‹ bestimmt, und diese ist zweideutig: Entweder bezeichnet sie *experiri* im Sinne individuellen Erlebens oder das Transzendieren der Erlebniswelten durch Verstehen und daraus erwachsende Erfahrungheit.²⁵ Selbstbestimmung ist dann in diesem Sinne zweideutig: entweder im Sinne der Verallgemeinerung eines Konzepts der Selbstüberschreitung oder als eine personale, in der eigenen Leiblichkeit stattfindende, nicht verallgemeinerbare Selbstfindung. Bei Eckhart findet sich beides.

Die hier anvisierten religiösen Bewegungen des Spätmittelalters, von mir um eine Zentralfigur als Fallstudie, Meister Eckhart, gesammelt, befinden sich stets in Spannungen mit institutionellen Voraussetzungen und zugleich mit dynamischen Veränderungen, die sich in der Verselbständigung religiöser Freiheiten gegenüber theologischer Kontrolle zeigen. Das Thema ›religiöse Selbstbestimmung‹ stellt – auch im Rahmen von scheinbar festen kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnungen – eine besondere Zuspitzung dar. Es führt vor allem auf die Ebene des Akteurs, der Elemente seines Lebens selbständig gestaltet. Diese Zuspitzung wird hier im Spätmittelalter bei Meister Eckhart und seinem Umfeld erarbeitet.

Die zisterziensische Reform, die weit in die Ordenswelt des 13. Jahrhunderts hineinwirkte, auch noch als die neuen Minoritenorden entstanden, wurde nicht auf die Stadt, sondern auf die Klosterenklave auf dem Lande – mit hoher land- und wasserwirtschaftlicher Kompetenz – ausgerichtet. Wer sich dem Orden anschließen wollte, wurde einer Freiwilligkeitsprüfung unterzogen. Es sollte eine individuelle Gewissensentscheidung sein. Das Instrument der Beichte wurde dabei eingesetzt, um das individuelle Bewusstsein einerseits zu schärfen und andererseits auf gemeinschaftliche Erwartungen hin auszurichten.

24 ERWIN ISERLOH, Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. 2 Bde. Bd. 1: Kirchengeschichte als Theologie, Münster i. W. 1985 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Suppl. 3/1), S. 204–215.

25 Vgl. zum Folgenden: Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, hg. von WALTER HAUG und DIETMAR MIETH, München 1992.

Mit der Vielfalt der Orden, die das Konzil von Lyon 1274 mit einschränkenden Normen zu unterbinden versuchte, war zugleich ein Optionalismus für fromme Bürger und Bürgerinnen gegeben. Sie wurden zu Konkurrenzen der spirituellen Angebote hingeführt und konnten Entscheidungen fällen – die freilich oft kontingent waren –, für die ihnen die konkurrierenden Selbstdarstellungen der Orden die Möglichkeit anboten.

Die Dominikaner der später in zwei Teile aufgeteilten Ordensprovinz Teutonia intensivierten im ausgehenden 13. Jahrhundert die Betreuung von religiösen Frauen, auch außerhalb des Ordens, mit spirituellem, lehrmäßigem Rat und mit Übersetzungen aus dem Lateinischen in die Volkssprache, aber auch mit autochthon volkssprachlicher Predigt und katechetischer und erbaulicher Literatur. Die intensive, intellektuelle und spirituelle (nicht bloß ermahnende!) Predigt in der Volkssprache, wie sie Meister Eckhart inszenierte, erwuchs aus dieser *cura monialium*. Der von Eckharts Predigten stark geförderte Austausch zwischen religiöser Metaphysik und persönlicher religiöser Tiefenerfahrung trug zu einem Klima religiöser Selbstbestimmung bei, was wiederum zu kirchlichen Konflikten führte.

Dieser Ansatz – von der religiösen Individualisierung zur religiösen Selbstbestimmung – kann mit einem besonderen Beispiel verdeutlicht werden: Mit Meister Eckharts ›Erfurter Lehrgesprächen‹ (1294–1298), die in der handschriftlichen Zuweisung den Titel *collationes* tragen, kam ein neues Programm auf, das man als Anfang einer Begründung religiöser Selbstbestimmung – im Austausch mit religiöser Selbsterfahrung – markieren kann.²⁶

Eckharts Initiative wurde bisher zu wenig in ihrer amtlich-strategischen Bedeutung erfasst. Falls die aufgrund neu zu interpretierender Handschriften von MARKUS VINZENT entwickelte Hypothese²⁷, Eckhart oder die Eckhartisten hätten die Übersetzungen von Eckharts Werken aus dem Lateinischen in die Volkssprache zu kontrollieren versucht, richtig ist, kann man daran zeigen, wie das Programm Eckharts über die Volkspredigten hinaus wirksam wurde.

26 Vgl. Meister Eckharts Erfurter Lehrgespräche. Eine Anleitung zur religiösen Unterscheidung. Text, Übersetzung und Kommentar, hg. von FREIMUT LÖSER und DIETMAR MIETH, erscheint OSTFILDERN 2020 (= RdU, DW V).

27 Vgl. MARKUS VINZENT, Eckharts deutsche Übersetzung seiner lateinischen Bibelkommentare. Eckharts lateinisches Werk in deutscher Rezeption, in: MEJb 11 (2017), S. 219–258; DERS., Meister Eckhart's Self-translations into the Vernacular, in: Bulletin de Philosophie Médiévale 59 (2017), S. 109–133; DERS., »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit« (Meister Eckhart, Predigt 14) – neue handschriftliche Zeugnisse und eine neue kritische Edition, in: Traditionelles und Innovatives in der geistlichen Literatur des Mittelalters, hg. von JENS HAUSTEIN, REGINA D. SCHIEWER, MARTIN SCHUBERT und RUDOLF K. WEIGAND, Stuttgart 2019 (MEJb. Beihefte 7), S. 63–133; sowie BALÁZS J. NEMES, Meister Eckhart auf der Wartburg. Fundbericht anlässlich der Wiederentdeckung einer frühen Eckhart-Handschrift aus dem Prämonstratenserinnenstift Altenberg im Bestand der Wartburg-Stiftung, in: Wartburg-Jahrbuch (2015), S. 176–202.

Außerdem lässt sich verdeutlichen, worin der Unterschied zwischen scholastischer Theoriebildung und der volkssprachlichen religiösen Neuorientierung besteht. Hier werden die Stadt und die in ihr geförderten Entwicklungen zur Wirtschaft, zur Bildung und (z. B. in Erfurt) zur Universität als Motor sichtbar.

Dieses Programm impliziert einen revolutionären Ansatz religiöser und kirchlich-struktureller Reform. Dies führte zu breiter Wirkung und Gegenwirkung, die man als Häresie-Konflikt bezeichnen kann. Was die Wirkung betrifft, so umfasst sie die deutsche Dominikanermystik, die der sog. ›rheinischen Mystik‹ das Profil gab, die Auseinandersetzung mit den sog. ›Brüder und Schwestern von freien Geist‹, die Kanalisierungs- und Entschärfungsstrategien der revolutionären Anliegen in den Klöstern und die kirchliche Marginalisierung dieser Anliegen zugunsten administrativer, ökonomisch-monitärer (Ablass usw.) oder kanonisch-juridischer Domestifikationen.

Im besonderen Umfeld Meister Eckharts wird untersucht, was ihn neben seinen Pariser scholastischen Auseinandersetzungen und durch sie hindurch antrieb und beeinflusste: die religiöse Kultur der Bürger und Bürgerinnen, die Beginen und Klosterfrauen in der Untersuchung näher bestimmt. Insbesondere gilt dies für die Begine Marguerite Porete (um 1250/60–1310), die in poetischer Sprache zum Ausdruck brachte, was Meister Eckhart konzeptionell erarbeitet hatte, die jedoch der Inquisition zum Opfer fiel. Darüber hinaus gibt es auch Differenzen zu Meister Eckhart, die besonders klar in den Maria-Martha-Erzählungen beider zum Ausdruck kommen.²⁸

Blicken wir von dieser spätmittelalterlichen Entwicklung unmittelbar auf die (Spät-)Moderne – wobei wir die konfessionellen Ausprägungen der Neuzeit, die z. B. durch Ignatius von Loyola (1491–1556) einerseits und durch den Pietismus andererseits gekennzeichnet sind, überspringen, – dann sehen wir, wie sich dort bestimmte, bereits angelegte Differenzen gesellschaftlich prägend entfalten. Individualisierung als Programmatik der modernen Gesellschaft ist dem Optionalismus und der freien Wahl (›choice‹) verbunden. Dabei wird die Option bzw. die Wahl durch ein angestrebtes Ziel bestimmt. »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.«²⁹ (Ernst Bloch) Dies ist als ein Übergang vom ›Ich‹ zum ›Wir‹ zu verstehen. Die spätmittelalterliche Konzeption Meister Eckharts versteht unter Individualisierung etwas anderes: Besinnung auf den Ursprung, auf das *principium*. Der Ursprung umfasst Anfang und Ende zugleich: Die Frucht ist bereits in der Blüte. Gemeinsam ist der religiösen Bewegung des Spätmittelalters und der Moderne die Suche nach Unmittelbarkeit und damit die Distanz zum ›Außen‹, zum ›Institutionellen‹, zum ›Auferlegten‹. Die religiöse Selbstbestimmung richtet sich auf das Innere, sie

28 Vgl. meinen Beitrag zu Marguerite Poretas Lebenswende im vorliegenden Band, S. 175–199.

29 Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe. Bd. 13), S. 11.

belauscht es: »Wenn alle Dinge schweigen, kannst du hören, wie Gott zu dir spricht.« Diese Einstellung beinhaltet auch ein Reformprogramm für die institutionalisierte Religion, das sich aber nicht durchsetzen konnte. Die Inquisition sorgte für eine erneute Disziplinierung, die Theologie folgt ihr darin. Die inquisitorische Haltung blieb im Reformversuch unangetastet. Dies wurde auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) im Kontrast sichtbar.³⁰

Für die Zeit Eckharts wird in der Geschichtsschreibung der Zusammenhang von Häresie und Inquisition häufig genug mit dem Stichwort ›Brüder und Schwestern des freien Geistes‹ markiert. Ich möchte an dieser Stelle darauf verweisen, dass es notwendig wäre, diesen Zusammenhang unvoreingenommen zu untersuchen: Denn der Schluss von kirchlichen Denunziationen auf faktische Überzeugungen kann ein Fehlschluss sein. Vermutlich handelte die Kirche aus pastoralen und disziplinarischen Interessen, die sie in die passende Diagnose dogmatischer Abweichungen kleidete. Der Prozess gegen Marguerite Porete scheint mir dafür ein Modellfall zu sein. Da in den überlieferten Texten Abweichungen von der katholischen Lehre – Marguerite steht im Gefolge der Viktoriner und der Zisterzienser³¹ – nicht nachweisbar sind, greift man zu der Hypothese, diese überlieferten Schriften seien dogmatisch korrigiert worden. Das ist ein falscher Syllogismus: Weil Marguerite verurteilt wurde, sollte man bei ihr Häresie finden können. Findet man sie aber nicht, können die verfügbaren Texte nicht original sein. Hier sollte die Forschung die Interessen der Inquisition im Auge behalten, d. h. sowohl die kirchlichen als auch die staatlichen Interessen im Umgang mit einem Instrument praktischer Disziplinierung.³²

Auf der anderen Seite ist zu fragen, inwieweit die Interessen an religiöser Selbstbestimmung in eine Ambivalenz der Individualisierung hineingeraten. Es gibt die bereits behandelten Formen, durch welche Individualisierung zweideutig wird, ebenso die Selbstbestimmung: Einerseits ist dies die Verwandlung von Individualisierung und Selbstbestimmung in die Kompensation von Mängeln an sozialer Solidarität. Andererseits ist es die Wankelmütigkeit des Op-

30 Vgl. DIETMAR MIETH, *Ketzer und Ketzerfolger in Erfurt im 14. und 15. Jahrhundert*, in: *Amplonius – die Zeit, der Mensch, die Stiftung. 600 Jahre Biblioteca Amploniana in Erfurt*, hg. von MARINA MORITZ und KAI BRODERSEN, Erfurt 2012, S. 117–123; vgl. außerdem die Beiträge in: *Mystik, Recht und Freiheit, Religiöse Erfahrung und kirchliche Institutionen im Spätmittelalter*, hg. von DIETMAR MIETH und BRITTA MÜLLER-SCHAUENBURG, Stuttgart 2012.

31 Vgl. DIETMAR MIETH, *Selftranscendence in Meister Eckhart*, in: *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives*, hg. von MARTIN FUCHS [u. a.], Berlin [usw.] [in Vorbereitung].

32 Vgl. die Quellenanalyse von JÖRG VOIGT in seinem Aufsatz ›Margarete Porete als Vertreterin eines freigeistig-häretischen Beginentums? Das Verhältnis zwischen den Bischöfen von Cambrai und den Beginen nach dem Häresieprozess gegen Margarete Porete († 1310)‹, in: *MEJb* 12 (2018), S. 32–54.

tionalismus, der Austausch der »Launen mit den Gelegenheiten«, wie das der Schriftsteller Botho Strauß aus konservativer Sicht einmal beschrieben hat.³³

Dieser Unfestigkeit der Lebensorientierung steht die Tradition der Habitualisierung gegenüber, wenn man sie als freie Aneignung von durchzuhaltender Festigkeit versteht. Das Verständnis lässt sich zum Spätmittelalter vermitteln. Obwohl den angebotenen Lebensweisen (Klöster, Beginen) die äußerliche Garantie des Heilsweges bereits von Meister Eckhart in seinen »Erfurter Lehrgesprächen« genommen wird³⁴, sollen sie eine Option ermöglichen, die zu einer inneren Festigkeit durch Eingewöhnung (»Habitualisierung«) führt. Diese innere Festigkeit kann auch heute noch einen Charme entfalten, wenn sich alles zu verflüssigen droht. Eckharts »Fließmetaphysik«³⁵ ist stets ein gelenkter Strom, der zum Ursprung zurückfindet. Im Mittelpunkt der Lebenslehre steht nicht das Experiment mit religiösen Erlebnissen, sondern der Aufbau einer religiösen »Erfahrenheit« durch die Habitualisierung von Denkbemühungen, die die Offenbarkeit einer Offenbarung vergegenwärtigen. Das Vertrauen in das Denken als Baustein von Erfahrungen, mittels derer sich Erfahrung aufbaut, ist bei Meister Eckhart geradezu sokratisch: Wer versteht, ändert sich. Dazu ist freilich zu ergänzen, dass Verstehen ein existentieller Vorgang ist, der sich der Metapher des Herzens bedient, um zu zeigen, wie sehr der ganze Mensch davon erfasst ist.³⁶ Das Thema Selbstbestimmung bei Meister Eckhart ist letztlich dialektisch zu verstehen. Es erhöht die religiöse Selbstverantwortung dialektisch mit der Überlassenheit an Gott, es bringt das Allgemeine mit dem Individuellen ins Spiel, und es ist eine Quelle von Solidarität statt eine Art Entsolidarisierung. Darum ist es nicht überraschend, dass heute religiös nach Meister Eckhart gefragt wird, um beiden Ansprüchen, der Selbstbestimmung und der Hingabe – dem *manere in caritate* (»in der Liebe bleiben«)³⁷–, zu genügen.³⁸

33 »Die Begegnung, die unter den Bedingungen der größtmöglichen äußeren Freiheit und Verantwortungslosigkeit stattfindet, wird bald ein geschundenes Opfer der Zwänge, der Lust- und Zerstörungslaunen des Unbewußten. Auf diesem Feld, wo das Soziale [...] seine vorherrschende Rolle eingeübt hat, verkehren unbehindert die Launen mit den Gelegenheiten [...]« (Botho Strauß, Paare, Passanten, München 1981, S. 18).

34 Vgl. RdU, DW V, S. 203 f. und S. 251 f.

35 Vgl. BERNARD MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001 (The Edward Cadbury Lectures 2000–2001), Kapitel 5: »The Metaphysics of Flow«.

36 DIETMAR MIETH, *Das »Herz« als metaphorisch-reale Rede bei Meister Eckhart*, in: *Traditionelles und Innovatives* [Anm. 27], S. 1–23.

37 Vgl. I Io.

38 Vgl. zu Pr. 67, DW III: DIETMAR MIETH, *Meister Eckhart, Predigt 67: Deus Caritas est*, in: LE IV, S. 95–122.

4. Versuch eines Fazits

Selbstbestimmung im Kontext der ›Individualisierung‹ ist mehrdeutig.

Politisch kann man unterscheiden:

- eine soziohistorische Komponente und
- eine normative Komponente (Rechte des einzelnen gegenüber der Allgemeinheit).

Aus der Sicht der Betroffenen kann man unterscheiden:

- ein emanzipatorisches Konzept und eine emanzipatorische Erfahrung. Sie sind verbunden mit der Wahlfreiheit (›choice‹) und einer De-Institutionalisierung und wirken sich auf Gesellschaft, Familie und Religion aus;
- eine Belastung durch die Zunahme von Entscheidungsdruck sowie die Erfahrung der Entsolidarisierung.

Selbstbestimmung als integrativer Teil der Individualisierung beinhaltet

- eine positive Wahrnehmung der individuellen Rechte und Chancen: Authentizität – Unauswechselbarkeit – Unhintergebarkeit. Religiöse Selbstbestimmung ist so verbunden mit dem Imageverlust und der Präsenz von religiösen Institutionen. Die Religion wird privatisiert;
- eine negative Wahrnehmung als Zuweisung von unabweisbaren Pflichten zur Entlastung von Systemen: z. B. von Gesundheitssystem, Bildungssystem, Ökonomie, Mobilität, Jobsuche, Altersversorgung, Digitalität, Sicherheit usw.; Zugehörigkeiten werden zwar beliebiger, aber man hält z. B. gern an religiösen Institutionen für die Schaltstellen des Lebens fest.

Wir haben das Spätmittelalter als Fallbeispiel aus der Geschichte betrachtet.³⁹

Auch dort ist Individualisierung mehrdeutig:

- Hier lässt sich vor allem eine ›bürgerliche‹ Veräußerlichung beobachten: die Gnadengaben der Kirche werden käuflich; mit Stiftungen erkauft man sich ein Ersatzleben, das man selbst nicht führen kann; die städtische Obrigkeit beansprucht religiöse Führung;
- die Innerlichkeit hat dagegen einen emanzipatorischen Charakter (z. B. Bibellektüre in der Volkssprache), aber auch hier wird der Innerlichkeit als Ausprägung der Individualisierung eine Stellvertreterfunktion von der frühkapitalistischen Ökonomie zugewiesen. Das religiöse Vagantentum

39 Einen zeitgenössischen Überblick bietet Nicolaus von Bibra in seinem ›Occultus Effordensis‹ (ca. 1286): Der ›Occultus Erfordensis‹ des Nicolaus von Bibra. Kritische Edition mit Einführung, Kommentar und deutscher Übersetzung, hg. von CHRISTINE MUNDHENK, Weimar 1997 (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 3).

(*brot durch got*⁴⁰) ist eine nicht-bürgerliche Ausprägung der Individualisierung.

Im Spätmittelalter sind sowohl kirchliche als auch säkulare Reaktionen auf die religiöse Individualisierung zu beobachten:

- Beschlüsse gegen ›choice‹: Das zweite Konzil von Lyon untersagte 1274 neue Ordensgründungen;
- Beschlüsse gegen Abweichung: Das Konzil von Vienne (1311/12) verbot das fahrende Beginentum und schränkt die Rechte von Beginen und Begarden ein; in seiner Bulle ›In agro dominico‹ wurden 1329 von Papst Johannes XXII. 28 Lehrsätze Meister Eckharts verurteilt oder als »schädlich« bezeichnet; der ›Armutsstreit‹ spaltete den Franziskanerorden und grenzte letztendlich die ›Spiritualen‹ aus der Ordengemeinschaft aus.
- Die Inquisition etablierte sich als päpstliches, aber auch fürstliches und städtisches Instrumentarium, auch wenn sie in Deutschland nur mit Verzögerung wirksam wurde.
- Die *devotio moderna* setzte in der ihr eigenen Form der religiösen Individualisierung Schlichtheit gegen spekulative Erkenntnis, wandte sich gegen den Bettel und gegen Priester-Laxismus

Meister Eckharts dialektische Konzeption kann als mögliches Modell einer perspektivischen Lösung spätmittelalterlicher, aber auch moderner Konflikte⁴¹ angesehen werden. Sie lässt sich in Stichpunkten folgendermaßen zusammenfassen:

- Verinnerlichung statt Veräußerlichung,
- Abgeschiedenheit und Überlassenheit, aber keine Distanz zur ›Welt‹ und zum ›Leib‹ (wie später in Thomas a Kempis [um 1380–1471] ›Imitatio Christi⁴²),
- eine Konzeption des ›Selbst‹ und der ›Person‹ als Habitualisierung – Herausbildung einer religiösen Erfahrungheit – eines individuellen Selbstverständnisses ohne Selbstverkrampfung in der Suche nach authentischen Erlebnissen,

40 *Brot durch got* (›Brot um Gottes Willen‹) ist als Bettelruf der Straßburger Anhänger der ›Sekte‹ der ›Schwestern und Brüder vom Freien Geist‹ bezeugt: ALEXANDER PATSCHOVSKY, Straßburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 30 (1974), S. 56–198, hier S. 133 f.

41 Vgl. dazu MARKUS VINZENT, On detachment, Löwen 2011 (Meister Eckhart: Texts and Studies 1); DERS., Bildsequenzen der Individualisierungsstufen des Menschen bei Augustinus, Meister Eckhart und Margarete Porete, in: MEJb 8 (2014), S. 195–222.

42 Vgl. DIETMAR MIETH, L'intériorité au lieu de l'action dans le monde. L'Imitation du Christ de Thomas a Kempis, conduisant au »pays du silence et la paix« (piétisme)?, in: Mystique rhénane et *Devotio moderna*, hg. von MARIE-ANNE VANNIER, Paris 2017, S. 267–282.

- die Verbindung eines emanzipatorischen (auch interreligiösen) Konzepts der Menschwerdung für alle und der Neuaufrichtung des Sünders im Einzelfalle (vgl. Eckharts ›Erfurter Lehrgespräche‹),
- praktische Solidarität als Ausweis religiös transzendierende Zustände.

Das Konzept hat heute Teilerfolge zu verzeichnen, z. B. in neureligiösen Annäherungsversuchen an Selbsttranszendenz oder auch in emanzipatorischen Bewegungen, z. B. im Bereich der sexuellen Zuordnung. Die religiöse Komponente erweist sich teilweise auch als kirchlich nützlich. Außerhalb der eingewöhnten, aber immer weniger besuchten Rituale entsteht ein Forum für religiöse Wahrnehmungen des eigenen Selbst. Historisch war es im 14./15. Jahrhundert nicht erfolgreich. Veräußerlichung (Ablass) und Kampf gegen die Abweichung (Konstanzer Konzil) sowie Konsolidierung der Institution durch Überwindung des Schismas, Ausgrenzung von Abweichungen statt Dialog – das war der Sieg der Inquisition.

Hat das Konzept eine politische Bedeutung? Mehr allgemein im Sinne einer Dekonstruktions-Methode.⁴³ Demnach geht es darum, einen konventionell gewordenen Begriff durchzustreichen, aber zugleich darum, den Begriff ›durchgestrichen‹ beizubehalten. Oder es hat politische Bedeutung im Sinne einer Kritischen Theorie der Selbstbestimmung als scheinbare Emanzipation und als reale Domestikation durch Ausnutzen individueller Erwartungen zu ökonomisierten Umsätzen.⁴⁴

Individualisierung, Autonomie und Selbstbestimmung bleiben als Konzepte manche Antworten – auch religiöse, aber auf jeden Fall politische – schuldig. Dennoch lohnt das Nachdenken: historisch ebenso wie systematisch. Zumindest kann das Fallbeispiel Meister Eckhart über die Bildung einer neureligiösen Konvention hinausführen, die eher privatisiert, wenn es um fromme Angelegenheiten geht, die keinesfalls anecken will, die Erlebnisse sucht und die sich oft nicht auf das Abenteuer des Denkens einlassen möchte. Religion ist auch für Eckhart ein ›Gefühl‹, eine ausdrückliche Herzensangelegenheit, aber »mit dem Herzen verstehen« bedeutet bei Meister Eckhart zugleich eine Anstrengung des Denkens. Gefühl und Denken befinden sich in einer Konvergenz, die uns heute nicht mehr so bewusst ist, wenn wir von ›Intellektualität‹ sprechen, die aber im Mittelalter noch eine Entsprechung zwischen dem Wahrnehmen des Wahrnehmens, dem Denken des Denkens und dem Fühlen des Fühlens voraussetzte.⁴⁵ Reflexivität, d. h. eine Bestimmung von Sinn hinter der Sinn-

43 Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. von HANS-JÖRG RHEINBERGER, Frankfurt a. M. 1983.

44 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1980 (Übersetzung der französischen Originalausgabe von 1971).

45 Pr. 2, DW I, S. 415–7; eigene Übersetzung: *Möhtet ir gemerken mit minem herzen, ir verständiget wol, waz ich spriche, wan ez ist wâr und diu wârheit sprichet ez selbe.* (»Würdet ihr

lichkeit, der Erkenntnis, der Sprache und der Emotion, gibt hier den Takt an. Religiöse Selbstbestimmung setzt daher, anthropologisch gesehen, eine tiefe und breit gefächerte menschliche Selbstbesinnung voraus.

[meine Worte] mit meinem Herzen aufnehmen, dann verstündet ihr genau, was ich sage, denn es ist wahr und die Wahrheit sagt es selbst.«). Siehe auch ΜΙΕΤΗ, Das ›Herz‹ [Anm. 36].

Religiöse Selbstbestimmung im Konvent? Eine Skizze zu den ›Erfurter Lehrgesprächen‹

Im Folgenden soll die Frage gestellt werden, ob und wie so etwas wie religiöse Selbstbestimmung innerhalb eines mittelalterlichen Ordenskonvents, der doch bestimmten, teils strengen, Regeln unterworfen ist, denkbar und möglich ist.

Im Zentrum der Überlegungen steht dabei der Text Meister Eckharts, der am meisten mit dem Leben im Konvent verbunden ist und der bisher neuhochdeutsch als ›Reden der Unterweisung‹, mittelhochdeutsch als *rede der underscheidungē* bezeichnet wird.

Dabei soll in vier Schritten vorgegangen werden:

1. Zunächst werden Überschrift und Einleitung behandelt, und es wird nach deren Bedeutung gefragt.
2. Im Sinne von Ordensstrukturen muss es auch um die Frage gehen, wer in diesem Text auf welche Weise mit wem redet (Redesituation, Frage und Antwort).
3. Der Text bietet ein Kapitel, das im Blick auf religiöse Selbstbestimmung besonders interessant scheint, weil es auf den ersten Blick gegenläufig erscheint: das Kapitel über den Gehorsam. Es soll kurz analysiert werden.
4. Insgesamt stellt sich die Frage, wie Eckhart mit Fragen der Pluralität und der Angebotsvielfalt oder -einschränkung im religiösen Bereich in diesem Text umgeht.

1. ›Reden der Unterweisung‹?

Eckharts bisher immer so genannte ›Rede[n] der underscheidungē‹ (DW V, S. 185–311) sind der am breitesten überlieferte Text unter seinen Werken (bisher 44 Handschriften; 38 hat QUINT, DW V, S. 137–148 verzeichnet). Nach herkömmlicher Meinung beginnt der Text so:

DIE REDE DER UNDERSCHIEDUNG

Daz sint die rede, die der vicarius von turingen, der prior von erfurt, bruoder eckhart predigerordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander.¹

1 DW V, S. 185,1–6; Übersetzung S. 505: »Reden der Unterweisung. Das sind die Reden, die der Vikar von Thüringen, der Prior von Erfurt, Bruder Eckhart, Predigerordens, mit solchen <geistlichen> Kindern geführt hat, die ihn zu diesen Reden nach vielem fragten, als sie zu abendlichen Lehrgesprächen beieinander saßen.«